



UNIFSLB

UNIVERSIDAD NACIONAL INTERCULTURAL
FABIOLA SALAZAR LEGUÍA DE BAGUA



MANGUARÉ

Revista Intercultural
de la UNIFSLB

VOL 4 . NÚM. 1 (2025)

ISSN: 2955-8042

“Promoviendo el diálogo intercultural”
Shuar pachim aujmatmau weamu

Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua

-Creada con Ley N° 29614 el 17 de noviembre de 2010

-Licenciada con Resolución del Consejo Directivo N° 095-2018-SUNEDU/CD



AUTORIDADES UNIVERSITARIAS

RESOLUCIÓN VICEMINISTERIAL N° 152-2024-MINEDU

Dr. Jose Octavio Ruiz Tejada
Presidente

Dr. Juan Manuel Anton Perez
Vicepresidente Académico

Dr. Tiburcio Rufino Solano Leon
Vicepresidente de Investigación

MANGUARÉ, Revista Intercultural de la UNIFSLB
Vicepresidencia Académica

VOL 3, NÚM. 2 (2024)
ISSN: 2955-8042 (En línea) ISSN: 2810-8906 (Impresa)

MANGUARÉ, es la revista intercultural de la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua. Este término deriva del vocablo *awajún*, “*tuntui*” que hace referencia a un instrumento musical ancestral originario. Metafóricamente, el Manguaré “llama y responde a todos” creando un diálogo entre los pueblos ancestrales amazónicos, y por extensión, al diálogo a todas las culturales del mundo.

EDITOR

Sebanias Cuja Quiac

CONSEJO EDITORIAL

Karina Mauro, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Juan Jacobo Tancara Chambe. Universidad de Bielefeld, Alemania,
Lázaro Tuz Chi. Universidad Nacional de Oriente, México.
Edith Ibarra, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Claudia Eguiarte Espejo, Universidad Veracruzana Intercultural, México
Magda Zulema Trujillo, Escuela de Educación del Politécnico Grancolombino, Colombia
Aldo Ocampo, Centro de Estudios Latinoamericanos de Educación Inclusiva, Chile
Hugo Salcedo, Universidad Iberoamericana, México.
Sebanias Cuja Quiac. Universidad Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua. Perú
Gerber Pérez Pastigo, Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, Perú
Rubén Medrano, Universidad Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa, Perú.
Percy Encinas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.
Oscar Cencia Crispín, Universidad Nacional del Centro del Perú.
Larry Gutiérrez Gonzales, Unidad de Gestión Educativa Local Ibir Imaza, Perú.
Wendy Nelly Bada Laura. Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía, Perú.

REVISIÓN DE LENGUAS

Awajún : Wagner Eusberto Malca Tijias

FECHA DE PUBLICACIÓN

Febrero del 2025

COMUNICACIONES

Correo electrónico: revistaintercultural@unibagua.edu.pe
Página Web: <https://www.unibagua.edu.pe/investigacion/revista-intercultural-manguare>
Página Facebook: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100089301434863>
Twitter: @ManguareR

DISTRIBUCIÓN VIRTUAL

El contenido de cada trabajo es de responsabilidad de los autores. La revista abre sus puertas para el Encuentro y Diálogo de las culturas de toda la humanidad.

MIRADAS	4
El engaño	5
Entre dos mundos	9
Registro de vida en la Amazonía peruana: y escape en el tiburón blanco	14
DESARROLLO ALTERNATIVO-SUSTENTABLE	21
Prácticas de pesca awajún: de la tradición a la innovación sostenible en la conservación de la biodiversidad	22
VOCES Y HUELLAS	28
Entre ríos y carreteras: Los shawis de Balsapuerto y las paradojas de la identidad y el desarrollo	29
<i>Nungkui</i>: el origen del ‘buen vivir’ awajún	41
SABERES ANCESTRALES	48
La costumbre de la fiesta del pijuayo (<i>Uwi Akaneamu</i>) en los wampis del alto Santiago, Amazonas – Perú	49
TRADICIÓN ORAL	63
Narración ancestral Wampís. Origen del sol y la luna	64
Epememu y sus rivalidades	71
NÚWA-MUJER	74
Relacionamiento y alianzas estratégicas para disminuir la violencia en los territorios amazónicos	75
DESDE LA ACADEMÍA	80
Violencia familiar y autoestima en alumnos de la Institución Educativa Secundaria “Nuevo Seasmí”, Condorcanqui, 2023	81
Incidencia de la discriminación étnico racial en la Universidad Nacional Fabiola Salazar Leguía de Bagua	95
NUESTROS COLABORADORES	106
INFORMACIÓN DE INTERES PARA AUTORES	110

Miradas

Artículos de opinión, ensayos,
crónicas, etc. sobre temas
interculturales

El engaño

The deception

Tsanujatmau

DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.303>

Recibido: 15-12-2024

Aceptado: 20-01-2025

Deyci Kasen-Wajai

Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua.

Escuela profesional Biotecnología

kasend@unibagua.edu.pe

Resumen

En lo profundo de la Amazonía, el pueblo Awajún, arraigado en tradiciones y valores, vivió una tragedia que alteró la armonía de su comunidad. Sharma y Jonás, una pareja unida por el amor desde la infancia, construyeron una relación basada en la lealtad. Sin embargo, la infidelidad de Jonás con una amiga cercana quebró la confianza que los sostenía. Sharma, devastada por la traición, enfrentó el dolor y la ira, pero sucumbió a un acto extremo, asesinando a su esposo, un desenlace que reflejó la lucha entre el odio y los valores de su cultura, donde la traición se paga con la muerte.

La tragedia dejó cicatrices profundas en los Awajún, quienes, a través del duelo y la reflexión, buscaron restaurar el equilibrio perdido. Mediante rituales ancestrales de purificación y cantos de reconciliación, la comunidad reafirmó la importancia de la fidelidad y el respeto. A pesar del dolor, la unidad y la esperanza prevalecieron, recordando que incluso en los momentos más oscuros es posible encontrar luz y renovación. La selva, testigo silente, preservó esta historia como una enseñanza sobre la fragilidad y la fuerza del amor humano.

Abstract

Deep in the Amazon, the Awajún people, rooted in traditions and values, experienced a tragedy that disrupted the harmony of their community. Sharma and Jonás, a couple united by love since childhood, built a relationship based on loyalty. However, Jonas' infidelity with a close friend broke the trust that sustained them. Sharma, devastated by the betrayal, faced the pain and anger, but succumbed to an extreme act, murdering her husband, an outcome that reflected the struggle between hatred and the values of her culture, where betrayal is paid with death.

The tragedy left deep scars on the Awajún, who, through mourning and reflection, sought to restore the lost balance. Through ancestral rituals of purification and songs of reconciliation, the community reaffirmed the importance of fidelity and respect. Despite the pain, unity and hope prevailed, reminding us that even in the darkest moments it is possible to find light and renewal. The forest, a silent witness, preserved this story as a teaching about the fragility and strength of human love.

Etégja agagmau

Ikam atushtanmaya, inía pujutnumag dita pujutin chichamjuk batsamsauwai, tujash wake besemag nagkaemakiuwai, shiig ijunja batsatmaunmag. Sharma nuwigtu Jonasjai, tsakat nagkamas pakijiinawasa nuwenauwai, nuniak ajandaiyas batsamsauwai tujash Jonas ekagmakui nina kumpajijai, nuniak megkaekauwai kajitdaisa pujamun. Sharma ekajkam, atsaneg kajeamun inagkeakiuwai, maakchau anentaibau ekemtuam aishin mau, nuni kajetin iwainak ashimkauwai niina pujutin, ekajdaimauk magkagtua akinitia. Magkagtua wake besemag nagkaemakiu awajún pujutnum dita, anentai jukiú ainawai, shiig pujamu megkaekamun awagkitag tiajui. Ijagmá ájak tsuwamatain umuinak, antsag anenta dakumainak kakagchau ematag tusa, batsatkamunu diisaju imanun ekajdaikamun nuwigtu ajagtuniamun, najaimamuk aig ijunja batsamtak asauwai, adeaja nuwigtu batsatbau suwenum pujamunmash tuke tsaptinuk waintaiyai. Ikamnumak nuni nagkaemakiuwai, antsag jintínkagtawai kajet tuwí jukagtumainita senchi anejatku akasmamunmash.

El engaño

En lo profundo de la Amazonia, donde los ríos topan entre árboles milenarios, vive el pueblo de los Awajun, una comunidad nativa arraigada en tradiciones ancestrales y culturales les une los lazos familiares transmitidos de generación en generación. Los Awajun se han caracterizado por tener una buena base de valores y principios, pero incluso entre una vegetación exuberante y un entorno natural tranquilo, la sombra de la desconfianza puede infiltrarse como un susurro en la noche.

En el centro de la comunidad nativa de Pijuyal vivían Jonás Ukuch y Sharma Tapullima, una joven pareja cuyo amor florecía como flores en un extenso bosque primaveral, ambos se conocieron desde que tuvieron uso de razón, sus padres de ellos eran buenos amigos y frecuentaban visitas a las casas de ambos, al principio jugaban con cocos y devoraban suris, la amistad perduró en el tiempo, poco a poco fueron haciéndose más grandes, ya en la adolescencia ambos fueron sintiendo una gran atracción sin saberlo hasta que un día Jonás a la puesta de la luna y armándose de valor le propone que fuera su novia. Sharma quedó atónita sabía que ambos habían sido amigos desde hace muchos años, pero también ella sentía lo mismo por él y también correspondía así que acepto sin dudarle sellando con un beso el intenso amor que se profesaban.

Se juraron lealtad eterna y construyeron sus sueños en torno al poder de la alianza. Pero cuando el sol se pone sobre el río sagrado que da origen a su pueblo, la oscuridad cae sobre su felicidad. Cada tarde, cuando Jonás regresa de su trabajo en la jungla, comparte sus historias y se ríe con sus amigos. Sin embargo, Mare Sharma notó un cambio sutil en su comportamiento, sus ojos se distrajerón y su voz se distrajo, lo que la llenó de preocupación, una tarde, ella seguía molestándolo con presentimientos y Sharma decidió seguir a Jonás en secreto.

Su corazón se aceleró cuando entró en la jungla, temerosa de lo que podría encontrar. Siguiendo los sonidos de los pájaros y el silbido del río, llegó a un claro y encontró a

Jonás con otra mujer en la misma cama con la que compartía día con día. Sharma queda desconsolada cuando es testigo de la traición de su marido, aquella mujer que compartía las risas y las miradas cómplices de Jonás no era una extraña, sino un miembro de su tribu, una amiga cercana con quien había compartido algunos de los momentos más íntimos de su vida, la ira y la tristeza llenaron el estado de ánimo de Sharma.

Sharma se enfrentó a la realidad de que el adulterio había impregnado incluso los vínculos más sagrados de su pueblo. ¿Cómo podía creer en este amor que se desmoronaba ante sus ojos como las ruinas de un antiguo templo? Con el corazón roto pero decidida, Sharma conoció a Jonás y a su amante con dignidad y coraje. La traición a la luz del día y desafía las sombras que ocupan su felicidad, aunque las palabras pueden herir como dardos envenenados, Sharma sabe que la verdad es la única manera de sanar.

Ante ello Sharma se estremeció ante las consecuencias de la infidelidad, pero también se unió a Jonás, ofreciéndole apoyo y consuelo en su necesidad, pensó que, a través del dolor y la angustia, Sharma encontraría la fuerza para sanar y reconstruir su vida basándose en su propia fuerza y dignidad.

La infidelidad entre los Awajun, una tribu indígena de la Amazonía peruana podría ser descrita con sentimientos de profunda tristeza y decepción en su cultura, donde el respeto y la lealtad son valores fundamentales, la traición de la confianza de un compañero sería devastadora. Imaginó que se narraría con una mezcla de nostalgia por la pérdida de la conexión emocional y una sensación de pérdida de armonía en la comunidad, se expresaría el dolor de la traición y la dificultad de reconciliar la ruptura de la confianza en un contexto tan íntimamente ligado a la naturaleza y la comunidad.

Las aguas tranquilas del río reflejaban la turbulencia interna de aquellos días oscuros, sin embargo, los Awajun comprendían que la reconciliación era un viaje necesario hacia la sanación en una noche estrellada, las palabras de perdón y renovación resonaban en el aire espeso. Con ceremonias ancestrales y rituales de purificación, la tribu buscaba restaurar el equilibrio roto, las voces de los ancianos entonaban cánticos de perdón, invocando la benevolencia de los dioses para sanar las heridas del corazón y restaurar la armonía perdida.

A través del perdón mutuo y la compasión, los Awajun tejían una nueva narrativa de esperanza y renovación, reconociendo la fragilidad inherente a la condición humana, encontraron fuerza en la unidad de su comunidad y en el poder de la reconciliación.

Con el tiempo, el dolor desapareció como huellas en la arena arrastradas por las aguas del río sagrado, la esperanza encuentra la paz dentro de sí misma y recuerda que incluso en la oscuridad más profunda siempre hay una luz que conduce a la esperanza y la salvación. Así, la historia de infidelidad del Awajun nos recuerda la fragilidad y la fuerza del amor humano, una historia que se transmitirá de generación en generación en la historia de la selva.

Sin embargo, en un acceso de furia y desesperación, el cónyuge traicionado, Sharma, consumida por la aflicción, buscó venganza, en un acto de desesperación y desequilibrio emocional, el conflicto escaló hasta un punto trágico, desembocando en un desenlace fatal. La selva, testigo silente de la tragedia, parecía susurrar lamentos en el murmullo de

las hojas y el rumor de los arroyos, la pérdida de vidas había dejado una cicatriz en el alma de los Awajun, recordándoles el alto precio de la traición y la fatalidad que puede surgir de las emociones desbordadas.

En el eco de la tragedia, la tribu se unió en el duelo y la reflexión, a través del dolor, buscaron comprender las lecciones que la tragedia les había enseñado, reafirmando la importancia de la fidelidad y el respeto en el tejido de su comunidad. En los días que siguieron, la sombra de la tragedia se desvaneció lentamente, dejando a Jonás muerto a causa su traición a Sharma, puesto que en el pueblo Awajun la traición se paga con la muerte. Lastimosamente el sentimiento de odio pudo más.

FIN DE LA HISTORIA

Entre dos Mundos

Between Two Worlds

Jimag nugka intaniakbaunum

DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.304>

Recibido: 15-12-2024 Aceptado: 25-01-2025

Josue Hernandez Dávila
Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua.
Escuela profesional Ingeniería civil
jhernandez@unibagua.edu.pe
orcid.org/0009-0009-8079-3592

Resumen

En lo profundo de la selva amazónica, Najamtai, un joven Awajún, se enamora de Deyci, una mestiza que llega a su comunidad acompañando a misioneros. A pesar de la conexión entre ambos, su amor enfrenta la resistencia de sus respectivas culturas y familias. Los ancianos Awajún temen que la relación debilite sus tradiciones, mientras que la madre de Deyci insiste que el vínculo será efímero. Su amor, representado como un desafío a las barreras culturales, desata la furia del Yacumama, el espíritu del agua, quien advierte sobre el dolor que puede causar el amor entre dos mundos. Aunque intentan resistir las presiones externas, Deyci, consumida por el miedo y las críticas, decide dejar a Najamtai devastado. Deyci, lejos de la selva, nunca supera completamente su pérdida, mientras que en la comunidad Awajún, la historia de Najamtai y Deyci se convierte en una leyenda que resuena en las aguas del río como una canción triste. Años después, Deyci regresa al río, recordando a Najamtai. En los tiempos modernos, esta historia se convierte en un símbolo de las complejidades y desafíos del amor intercultural entre Awajún y mestizos, marcado por prejuicios, diferencias culturales y las tensiones de un mundo en constante cambio.

Abstract

Deep in the Amazon jungle, Najamtai, a young Awajún man, falls in love with Deyci, a mixed-race woman who arrives in his community accompanying missionaries. Despite the connection between the two, their love faces resistance from their respective cultures and families. The Awajún elders fear that the relationship will weaken their traditions, while Deyci's mother insists that the bond will be short-lived. Their love, portrayed as a challenge to cultural barriers, unleashes the fury of the Yacumama, the water spirit, who warns of the pain that love between two worlds can cause. Although they try to resist external pressures, Deyci, consumed by fear and criticism, decides to leave Najamtai devastated. Deyci, far from the jungle, never fully overcomes her loss, while in the Awajún community, the story of Najamtai and Deyci becomes a legend that echoes in the waters of the river like a sad song. Years later, Deyci returns to the river, remembering Najamtai. In modern times, this story becomes a symbol of the complexities and challenges of cross-cultural love between Awajún and mestizos, marked by prejudice, cultural differences and the tensions of an ever-changing world.

Etégja agagmau

Ikamnu atushat pujú, Najamtai, makichik datsa ínia, pakijímauwai apachin Deyci daagtinun ní pujamunum ijak jegaun. Mai anenis pujamunmash, dakitdaibau asauwai patají pujuti pachis. Muun aidau ishamas diinai apachjai nuwenbaunak jutí pujti imanchau wajasai tau asa. Tuja Deyci dukuji wakegau maí apachik nuwenatinme tusa. Dita anéniamu aig, utugchat diyámu pujut awajundau nuwigtu apachdaujai áu, Yacumama senchijin iwáinaku, yumí wakanín, ujakúí wake besemag nagkaemamainun jikamsá aneniamu jimág pujutnumia. Imatika imatjamash, Deyci ishamak nuwigtú senchi chicham patatam, wake besemag ukukuiwai Najamtain. Deyci, atushat ikámnu pujus, pakijinak kajimatchau, tuja awajún batsatkamunum, Najamtai nuwigtu Deyci batsamá wajakbauk augmattai jugakui, namak uutu anen dakumam wake besemag jugamaina anin jugakui. Kuwashat mijan nagkaemakbaunum, Deyci waketkiuwai namaká, Najamtain adeag. Yabai pujutnumag, jujú augmatbau najaneawai anentaibau jukí wajuk utugchat igkunnawa apach awajúnjai aneniamunmash, nugkanmaya pujut yapa yapajina wegamunmash.

Entre dos mundos

En lo más recóndito e ignoto de la selva amazónica, donde las estrellas se reflejan en los ríos como ojos de los ancestros, vivía Najamtai, un joven Awajún, conocido por su valentía y su habilidad con la lanza. Su comunidad le consideraba un líder en formación, pero su corazón estaba atrapado por un amor imposible. Desde que vio por primera vez a Deyci, una joven mestiza que llegó con los misioneros, su mente, corazón y espíritu de Najamtai había dejado de pertenecerle por completo.

Deyci era hija de un hombre de la costa llamado Emilio y una señora chotana de la sierra peruana llamada Ruth. Aquella mística cabellera era como el río en la noche, y su voz tenía el poder de calmar incluso a los espíritus más inquietos. Llegó a la comunidad Awajún de Yupicusa acompañando a un grupo de maestros que buscaban enseñar a leer y escribir. Desde el primer día, los ojos de Najamtai y Deyci se encontraron en silencio, hablando un lenguaje que no necesitaba palabras.

—¡Los ancestros han tejido algo entre nosotros! —, exclamó Najamtai una tarde, acercándose a Deyci mientras ella escribía en su libreta junto al río, pues ambos desde el primer momento sintieron un amor inmenso.

— Nuestros mundos son diferentes... — respondió Deyci, aunque su voz temblaba de emoción.

—No puedes ignorar las barreras que nos separan—.

Pero Najamtai no podía renunciar a lo que sentía, en los tiempos antiguos las relaciones amorosas entre diferentes razas no eran aceptadas por Yacumama ni por los Apus, considerándose traición. Sin embargo, a pesar de esto durante semanas, se acercó a ella con historias de la selva, regalos de collares hechos de semillas y flores del bosque. Deyci, pese a sus dudas, se dejó envolver por la magia de la selva y por la sinceridad del joven.

El amor entre Najamtai y Deyci no pasó desapercibido ante ancianos Awajún quienes veían con preocupación la relación.

— Nuestro pueblo Awajún ha sobrevivido porque hemos mantenido nuestras tradiciones puras — resonó Chumap, el Apu de la comunidad.

—Si abres tu corazón a alguien de fuera, nos debilitas a todos —.

La familia de Deyci también estaba en desacuerdo. Su madre, temerosa de que su hija se quedara atrapada en un mundo que no comprendía, insistió en que regresaran a la ciudad, —No puedes construir un futuro con alguien que vive en un universo tan distinto al nuestro— le dijo con firmeza.

Ambos jóvenes sintieron el peso de sus mundos sobre ellos, pero su amor seguía resistiendo como el árbol de cedro en medio de la tormenta.

Una noche, mientras Najamtai y Deyci se encontraban junto al río, en un momento las nubes oscuras cubrieron el cielo y un viento extraño recorrió la selva.

— Algo malo va a ocurrir— Susurró Najamtai, mirando el agua.

El río comenzó a burbujear, y del fondo emergió Yacumama “Madre del Agua, gran culebra similar a la anaconda pero mucho más grande”, el espíritu del agua, con una mirada que mezclaba furia y tristeza.

— ¿Qué haces, Najamtai? — preguntó el espíritu

—¿Por qué traicionas las raíces que te dieron vida? —

—No traiciono a nadie — respondió Najamtai con osadía y con valentía.

—Mi amor por Deyci no debilita a mi pueblo; lo enriquece al hacerlo un amor que no mide razas, ni sociedades—.

Pero Yacumama no estaba convencido...

—El amor entre dos mundos solo trae dolor y desdicha. Te daré una última advertencia: si sigues este camino, pagarás un precio que tu corazón no podrá soportar—.

Njamtai quiso responder, pero Yacumama se sumergió en el agua, dejando tras de sí un silencio sepulcral. Pese a la advertencia, Najamtai y Deyci continuaron viéndose en secreto, pero la presión de sus respectivas comunidades y la familia empezaron a desistir de este amor hacia Najamtai.

—Njamtai, no puedo más — le dijo Deyci una noche, con sus ojos llenos de lágrimas.

—Tu pueblo me ve como una intrusa, y mi madre me dice que estoy perdiendo mi futuro en tus manos—.

—Eres mi futuro— Respondió Najamtai, tomándola de las manos. —

¡Construyamos un camino juntos! — exclamo entre lágrimas.

Un silencio domino el lugar.....

Pero Deyci, consumida por el peso de las críticas y el miedo, no podía ver una salida, en el fondo amaba a Najamtai, pero decidió soltarle.

—No quiero que te destruyas por mí —susurró, antes de huir hacia la costa peruana

Desesperado, Najamtai corrió tras ella, pero Deyci ya había decidido regresar a la ciudad con su madre. Antes de partir, dejó una carta junto al río, explicando que, aunque amaba a Najamtai, no podía ser la causa de su conflicto con su pueblo.

Najamtai encontró la carta al amanecer y, al leerla, sintió que su mundo se desmoronaba. Sin saber qué más hacer, fue al lugar donde había visto a Yacumama por última vez.

—¡Espíritu del agua! —gritó, arrodillándose frente al río.

—¡Llévame a mí, pero no dejes que mi amor sea en vano!.

Yacumama emergió una vez más, con una mirada llena de compasión y dolor.

—Te lo advertí, Najamtai, pero tu sacrificio no salvará lo que ya está roto—. Sin embargo, el espíritu aceptó su súplica.

Con un movimiento de sus manos, envolvió a Najamtai en las aguas del río, aquel joven desapareció, convirtiéndose en parte del Marañón, mientras el cielo lloraba en forma de lluvia.

Deyci, lejos de la selva, nunca supo del destino de Najamtai, pero en las noches, cuando el viento soplaba, podía jurar que escuchaba su voz llamándola. Intentó seguir adelante, pero una parte de su corazón quedó anclada en la selva.

En la comunidad Awajún, el río comenzó a comportarse de manera extraña. En las noches tranquilas, las aguas cantaban una melodía triste, como si narraran la historia de un amor que desafió las barreras del mundo.

Los ancianos comenzaron a contar la historia de Najamtai y Deyci a las posteriores generaciones, no como un aviso de castigo, sino como una enseñanza sobre la fuerza y la fragilidad del amor intercultural.

Deyci regresó muchos años después, ya convertida en una mujer madura. Fue al mismo río donde había conocido a Najamtai, mientras miraba el agua, dejó caer una lágrima que fue absorbida por la corriente. En ese momento, el viento sopló con una fuerza inesperada, trayendo consigo un susurro:

—“Nunca dejé de amarte”—.

Llena de tristeza, Deyci comprendió que, aunque su amor no había podido vencer las barreras, su recuerdo viviría eternamente en el espíritu del río.

FIN DEL CUENTO

A modo de conclusión

En los tiempos actuales, cuando las raíces culturales parecen desdibujarse en un mundo que avanza con prisa, amar entre dos mundos se ha convertido en una lucha constante. Entre el pueblo Awajún y los mestizos, de manera análoga tal cual pareja Najantai y Deyci el amor no solo enfrenta las dificultades propias de cualquier relación, sino también el peso de la historia, los prejuicios y las diferencias culturales. Las barreras no son solo lingüísticas o tradicionales; son heridas que generaciones arrastran, marcadas por incompreensión, a veces, rechazo.

Registro de vida en la Amazonía peruana: y escape en el tiburón blanco**Record of life in the Peruvian Amazon: and escape in the white shark**DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.301>

Recibido: 06-12-2024

Aceptado: 12-02-2025

Lui Sergio Balvin Landeo

Ministerio de Cultura del Perú

[sblui28@gmail.com](mailto:sbllui28@gmail.com)orcid.org/0009-0001-7039-2180**Resumen**

Registro de Vida en la Amazonía Peruana es un testimonio que revela el papel fundamental del Estado en la atención a los pueblos indígenas u originarios, visto desde la perspectiva del servidor público. A través de una mirada intercultural, la obra expone los principales desafíos que enfrenta la labor estatal en condiciones adversas, donde la diversidad cultural no solo plantea retos operativos, sino también dilemas personales y profesionales para quienes desempeñan esta función. En este contexto, la comprensión de las diferencias culturales se convierte en un proceso de aprendizaje continuo, en el que la interacción con las comunidades invita a una reflexión profunda sobre la propia identidad y el compromiso con el servicio público.

Abstract

Registro de Vida en la Amazonía Peruana is a testimony that reveals the fundamental role of the State in the care of indigenous peoples, seen from the perspective of the public servant. Through an intercultural perspective, the work exposes the main challenges faced by the State in adverse conditions, where cultural diversity not only poses operational challenges, but also personal and professional dilemmas for those who perform this function. In this context, understanding cultural differences becomes a continuous learning process, in which interaction with communities invites deep reflection on one's own identity and commitment to public service.

Era un sábado de abril por la mañana cuando tomé un vuelo desde Lima con destino a Pucallpa, en la región Ucayali. Mi misión era contribuir a la incorporación de registros civiles en comunidades nativas y comprender cómo este proceso podría ajustarse a sus necesidades culturales y cotidianas, estaba entusiasmado por el reto, consciente de las brechas sociales y las barreras interculturales que enfrentan nuestras comunidades, preparé lo esencial para un mes en la selva: ropa, repelente, linterna, comida enlatada, agua y muchas expectativas. Durante el vuelo, reflexioné sobre cómo evitar que mis propios estereotipos nublaran mi percepción. ¿Cómo dialogar con una cosmovisión distinta, respetar su autonomía y promover su inclusión en el sistema estatal? A pesar de que mi formación me preparo para ello, las experiencias en campo son la verdadera realidad.

Al llegar a Pucallpa, el clima húmedo y cálido, acompañado de una suave lluvia, me dio la bienvenida, junto con mis compañeros, tomamos un mototaxi hasta el puerto del Reloj, donde abordaríamos un *rápido*, el barco grande a motor que nos llevaría hacia Atalaya, un viaje de 18 horas por el imponente río Ucayali, almorzamos y nos embarcamos con nuestros equipos y expectativas, cuando el barco hizo una pausa nocturna para reabastecernos, la oscuridad del puerto, iluminada apenas por la luz del barco, revelaba un enjambre de insectos, un recordatorio de que la selva siempre está viva.

Llegamos a Atalaya al amanecer, tras un desayuno en el mercado local, organizamos nuestro plan, mi compañero había contactado a Elvis, un miembro de la comunidad nativa Bovinzana, quien vendría a buscarnos el lunes, mientras esperábamos, pasamos el domingo revisando rutas y estrategias de campo, acompañados de unas cervezas “San Juan”, reflexioné sobre la importancia de que nuestra labor fuera más que técnica: debía ser un acto de acercamiento cultural, de reconocimiento mutuo entre el Estado y estas comunidades olvidadas.

El lunes, Elvis llegó para llevarnos a Bovinzana en un *peque*, una pequeña canoa que se mueve con dificultad por los caudalosos ríos amazónicos. El viaje de seis horas fue agotador pero sublime. El paisaje, con su cielo inmenso y su selva interminable, parecía absorbernos en su inmensidad. La aventura había comenzado. Sentados en cuclillas en el *peque*, pronto quedó claro que esa postura sería un reto. Sin embargo, el majestuoso paisaje que nos rodeaba hacía que cada incomodidad valiera la pena. La corriente del río Ucayali nos guiaba con su fuerza indomable hacia el río Inuya, mientras el cielo azul infinito y el sol radiante parecían abrazarnos, conectándonos con la esencia misma de la naturaleza. Aquel día, el mundo se revelaba en su esplendor, aunque nuestras piernas, cansadas tras las horas de travesía, clamaban por descanso. Cambiaba de posición constantemente, buscando alivio, cuando el cielo comenzó a transformarse: nubes grises se acumulaban en un espectáculo de presagio. Una tormenta, inevitable y poderosa, cayó sin titubeos sobre nosotros. Los truenos resonaban como tambores celestiales, los rayos desgarraban el firmamento, y la lluvia intensa convertía el viaje en un baile frenético con la naturaleza. Por momentos, el temor se instalaba en mi mente: el *peque* tambaleante, el equipaje empapado, los peores escenarios dibujándose en mi imaginación. Pero en medio del caos, el rostro de Elvis, sereno y estoico nos devolvía algo de calma. Apenas intercambiábamos palabras, quizás porque aún éramos extraños, o tal vez porque la selva hablaba por nosotros. Elvis, parecía entender algo que yo apenas comenzaba a captar: en la selva, la paciencia y la adaptabilidad son esenciales.

Y luego, con la misma rapidez con la que llegó, la tormenta se desvaneció. El cielo, despejado con una celeridad que evocaba las lluvias con sol de mi tierra natal Jauja, en la sierra central del país, devolvió la luz. Mi sonrisa, perdida entre los relámpagos, regresó con el calor del sol que comenzó a secar nuestra ropa mojada. El atardecer, pintado con colores cálidos y suaves, se desplegó ante nosotros como una obra de arte viva. Era una bienvenida sublime al corazón de la selva, un recordatorio de la belleza que nace tras la tormenta. Ese primer día nos dejó exhaustos, con las mochilas llenas de ropa húmeda y las primeras lecciones grabadas en la memoria: la selva no perdona la falta de previsión, pero recompensa con una majestuosidad que desborda cualquier expectativa.

Al llegar a Bovinzana, el Apu nos recibió con hospitalidad y nos llevó a la escuela, donde dormiríamos esa noche. Bajo un cielo despejado y rodeados de los sonidos de la selva, reflexioné sobre lo que significaba traer registros civiles aquí. Para muchos, era el primer paso hacia una identidad legal reconocida por el Estado, pero también implicaba tensiones: ¿cómo integrar esta herramienta sin erosionar su autonomía cultural?

Al día siguiente, viajamos a la comunidad de Raya, la aventura continuaba viajamos 6 horas más entre lluvias y sol, colores infinitos. El Apu se refrescaba en el río junto a su familia y allí, tras una cálida bienvenida y muchas tazas de masato, tras coordinar los días que compartiríamos con ellos, el Apu nos condujo a una humilde choza que había sido hogar del profesor, ausente por más de un mes. Su ausencia pesaba sobre la comunidad como un silencio incómodo, una preocupación que susurraba en cada gesto. Bajo el cielo estrellado y con la luz temblorosa de nuestras linternas, iluminamos la carpa que aguardaba en la penumbra. Dos tarántulas, aparecieron como centinelas nocturnas, y un escalofrío recorrió nuestras espaldas, decidimos buscar refugio fuera, en una terraza al aire libre, un lugar que prometía más libertad que seguridad. ¿Dormir a la intemperie en medio de la selva profunda? Era una experiencia que nunca habíamos imaginado con tal intensidad. La noche se llenó de pequeños invasores: moscas, zancudos y cucarachas que exploraban nuestro espacio con la misma curiosidad que nosotros explorábamos su mundo, desde el río cercano llegaba el murmullo de sus aguas, entrelazado con el canto de aves nocturnas y el vibrante coro de insectos, una sinfonía salvaje que acompañaba nuestro sueño intranquilo.

Entre mordidas, picaduras y el roce de nuestras propias inquietudes, los ojos se cerraron por fin, aunque las mentes viajaban lejos, hacia nuestros hogares, donde la comodidad parecía un recuerdo distante pero añorado. La noche pasó, y el amanecer nos recibió con cuerpos adoloridos por la madera dura que nos había sostenido.

Al amanecer lavamos nuestros rostros con las manos temblorosas en las aguas del río, sintiendo su frescura como un tímido consuelo, ya que en muchas comunidades en la selva peruana se carece de servicios básicos. Desayunamos tallarines simples pero reconfortantes, y con el corazón renovado y nuestras mochilas listas, nos preparamos para un nuevo día. El propósito era claro: capacitar al jefe de la comunidad y sus aliados, compartiendo conocimientos que, aunque modestos, buscarían fortalecer el puente entre su mundo y el Estado, un puente aún frágil pero lleno de esperanza.

En las capacitaciones para el Apu y sus líderes, el objetivo era que ellos mismos pudieran gestionar el sistema de registros civiles, nos enfrentamos a desafíos enormes: la falta de tecnología, la desconexión geográfica y, sobre todo, la necesidad de traducir procedimientos burocráticos a un lenguaje y enfoque intercultural. La educación no podía ser impuesta; debía construirse en diálogo, respetando sus formas de aprender y sus prioridades.

En cada comunidad, como San Juan de Inuya o Bovinzana, encontramos un patrón similar, las personas valoraban el esfuerzo del Estado por acercarse, pero la desconfianza y las dificultades logísticas eran evidentes, sin embargo, en medio de estas barreras surgían también oportunidades: los juegos de fútbol, las historias compartidas y las risas alrededor del masato estrecharon vínculos que trascendían cualquier manual de capacitación. Era un recordatorio de que la interculturalidad no se impone desde una política pública; se construye en el encuentro humano, en el respeto y el reconocimiento mutuos.

A medida que instalábamos oficinas de registro civil en estas comunidades, reflexioné sobre la presencia del Estado, su ausencia histórica no solo había limitado oportunidades, sino que también había generado un vacío simbólico: una desconexión entre lo que estas comunidades son y lo que el país como nación reconoce, incorporar registros civiles era más que un trámite: era una forma de afirmar que estas comunidades, con su cosmovisión, lengua y cultura, también son parte del Perú.

El regreso a Atalaya estuvo cargado de emociones encontradas, habíamos logrado avances significativos, pero las preguntas seguían latentes: ¿Cómo garantizar la sostenibilidad de estos proyectos? ¿Cómo evitar que las comunidades vuelvan a ser olvidadas una vez que nos hayamos ido? La selva, con sus desafíos y su belleza, me dejó una lección clara: la interculturalidad no es solo un ideal, sino una práctica constante que exige humildad, escucha y un compromiso real con la equidad.

Y así, como un río que arrastra con su corriente tanto sedimentos como reflexiones, aquella lección aprendida nos llevó nuevamente a cuestionar lo más profundo de nuestro entendimiento sobre "los otros" y la sociedad en su conjunto, regresaríamos a Lima, esta vez por tierra, a bordo de una camioneta que partiría desde Atalaya hacia Satipo, un trayecto largo y agotador que pronto nos colocaría en el epicentro de una realidad más compleja de lo que habíamos anticipado.

El viaje se vio interrumpido por una protesta que resonaba con la fuerza de un grito colectivo, los Asháninkas, guardianes ancestrales de estas tierras, habían alzado sus voces —y sus armas— por la muerte de uno de sus líderes, un hecho trágico que exponía la ineficacia y el abandono por parte del Estado, encargado de protegerlos. La indignación se manifestaba no solo en sus palabras, sino en su presencia firme y determinada, cerrando caminos con rifles y flechas como símbolos tanto de resistencia como de desesperación. Recordar que más de una docena de líderes indígenas y defensores de la Amazonía habían sido asesinados en todos estos años, por su resistencia al ingreso de actividades ilícitas como el narcotráfico, minería ilegal, tala ilegal, entre

otras, exponían la vulnerabilidad de estas comunidades frente a las mafias de lo ilegal.

El conflicto nos obligó a desviar nuestro camino, pero solo para encontrarnos atrapados nuevamente en una comunidad llamada Buenos Aires. Allí, el tiempo pareció detenerse. Las rutas estaban bloqueadas, y el paso se volvía impensable, los Asháninkas, en su dolor y enojo, no admitían el diálogo; su postura era clara y definitiva. Querían la presencia de los ministros de Estado.

Atrapados en esa encrucijada, comprendimos que no éramos simplemente testigos, sino parte de un entramado social que se desenredaba frente a nosotros. ¿Cómo se construye una sociedad que ignora las demandas legítimas de sus comunidades más vulnerables? ¿Qué significa justicia cuando aquellos que más la necesitan son los más desatendidos? Las flechas tensas y los rostros de los manifestantes no eran solo una respuesta al abandono, sino una declaración de dignidad y autonomía, un recordatorio de que la interculturalidad debe ser más que un ideal abstracto; debe ser una práctica concreta, que reconozca y respete las voces de todos los pueblos que forman esta nación.

Y así, bajo un cielo que se teñía con la incertidumbre, entendimos que aquel viaje no solo nos había llevado a través de geografías desconocidas, sino también a través de las fisuras de una sociedad que aún tiene mucho por sanar.

Sin monedas que pudieran rescatarnos de nuestra encrucijada y sabiendo que nuestra estadía se extendería por varios días, nos enfrentamos a una verdad inquietante: las esperanzas de gestionar nuestro libre paso se desvanecían como la niebla al amanecer. ¿Dónde quedaba aquel antropólogo intercultural hábil en puentes y palabras? En ese momento, éramos poco más que espectadores atrapados en una protesta que nos sobrepassaba. Frustrados, nos debatíamos entre la impotencia y la incertidumbre, sin alcanzar a comprender en su totalidad la profundidad del reclamo que bloqueaba nuestro camino.

En busca de un respiro —y de alguna moneda que aliviara nuestra estadía—, decidimos sumergirnos en el cotidiano de la comunidad: cosechar café. La paga, nueve soles por lata recolectada, prometía subsidiar nuestra permanencia, pero no sin antes enfrentarnos a un desafío que se sentía como otra aventura dentro de la aventura. Las serpientes se camuflaban entre las hojas, los insectos acechaban, las arañas tejían su trampa, y el temido cashpairi —la oruga venenosa— se erigía como el guardián indómito de aquel preciado fruto. Cada rama que apartábamos era un recordatorio de nuestra vulnerabilidad, y aunque luchábamos con determinación, al final solo logré llenar media lata de café, una victoria modesta frente a la inmensidad de aquella experiencia.

Decididos a no rendirnos, trazamos un plan para salir de la comunidad. Arriesgaríamos nuestra integridad al partir de madrugada, cuando la noche aún reinaba y la protesta se encontraba dormida. Nos unimos a otras dos personas que compartían nuestra misma desesperación y, bajo el amparo de las estrellas, emprendimos el camino hacia el río. La promesa de un bote que nos cruzara por sus aguas indomables era nuestra única esperanza. En la siguiente comunidad, nos dijeron, el diálogo sería posible, y con ello,

tal vez, el anhelado paso hacia nuestra libertad. Para encontrar esa libertad teníamos que encontrar un tiburón blanco.

Cada paso que dábamos en esa oscuridad tenía el peso de la incertidumbre y la adrenalina, pero también de una reflexión profunda. Nos preguntábamos, mientras el río murmuraba su eterna canción, cómo es que un país puede fragmentarse tanto que el entendimiento entre sus propios hijos se vuelva un reto. En ese tránsito entre el café, las serpientes y el río, nos dimos cuenta de que lo extraordinario de esta experiencia no residía solo en la aventura, sino en el espejo que nos ponía frente a frente con nuestras propias limitaciones y la compleja trama social de la que formamos parte en busca del tiburón blanco.

Amanecía, y entre los árboles que se reflejaban en las aguas del río, nuestras manos se alzaban haciendo señas hacia la comunidad vecina, la esperanza se mezclaba con la bruma matutina, mientras aguardábamos una respuesta que parecía nunca llegar, finalmente, desde la distancia, un bote apareció, surcando el agua como un mensajero de posibilidades, nos preguntaron quiénes éramos y por qué buscábamos cruzar en días de prohibiciones, con respeto, nos presentamos como trabajadores del Estado; los polos que vestíamos se convirtieron en el puente que nos identificó y permitió nuestro paso.

Al llegar a la comunidad, nos encontramos con un grupo reunido, hablando en su lengua ancestral: el ashaninka, cada palabra, cada gesto, reflejaba la fortaleza de una cultura que resistía con orgullo y dignidad, nos dirigimos a ellos con cautela, explicando nuestra misión y nuestras funciones, les hablamos de algo tan cotidiano en otros lugares, pero tan significativo para ellos: el proceso para iniciar su propia oficina de registros civiles, la propuesta resonó entre ellos como un nuevo camino hacia el reconocimiento y la autonomía, y pronto las miradas serias se transformaron en sonrisas de entusiasmo.

Mientras ellos celebraban la posibilidad de plasmar su identidad en papeles oficiales, nosotros sentíamos la satisfacción de cumplir con nuestra misión. Pero el viaje aún no terminaba, y el anhelo de regresar a casa seguía latente. Con humor y una pizca de agotamiento, le dijimos al jefe de la comunidad: "¿Hay un tiburón que nos lleve a casa?" El líder, comprendiendo el trasfondo de nuestra travesía, se sumó a nuestra petición, y con su ayuda conseguimos una camioneta, conocida como tiburón blanco.

Así, en ese tiburón blanco, partimos de nuevo, con el cielo como guía y el eco de nuestra experiencia vibrando en cada recodo, las tierras y curvas nos llevaron hasta Pichanaki, de donde posteriormente llegué a Jauja a encontrarme con mi familia, pero en realidad, ese viaje nos condujo mucho más lejos: hacia una reflexión más profunda sobre los puentes que aún faltan construir en nuestro país y la fuerza que reside en la conexión con los otros, en su diversidad y en su riqueza.

Finalmente de retorno a Lima, cargando en el cuerpo el cansancio del viaje y en el alma las marcas de cada lección vivida, me encontré con la indiferencia de algunos directivos, parecían entender poco o nada de lo que significaba haber estado allá, en el corazón de la selva, entre voces y miradas que clamaban por justicia y reconocimiento, la

displicencia con la que abordaron mi relato generó en mí un resentimiento que no pude, ni quise ocultar, porque comprendí, con amarga claridad, que la interculturalidad no se trabaja desde oficinas ni en papeles, se vive, se siente, se construye en el terreno, con humanidad y empatía, no desde la comodidad de un escritorio.

La protesta de los ashaninkas de Satipo, ese acto desesperado y brutal que buscaba romper el muro del olvido, no resonó mucho en las ciudades vecinas. Ni en Pichanaki, ni en Jauja, ni en Huancayo, y mucho menos en Lima. Ahí entendí la cruda verdad de su lucha: no era solo un grito, era una exigencia a ser escuchados después de años, décadas y siglos, de ser silenciados, adormecidos momentáneamente con promesas incumplidas. En su acto de resistencia había una lección para todos: no basta con existir, hay que hacerse notar en un sistema que margina a los que no encajan en su narrativa centralista.

Y con cuánta verdad, me di cuenta de que ni siquiera estando tan cerca de lado a lado y mucho menos en la capital nos escuchamos entre nosotros. En una ciudad que corre al ritmo vertiginoso de la globalización, donde las voces se pierden en el ruido del tráfico y el bullicio de las transacciones, olvidamos lo más esencial: que escuchar es el primer paso para transformar.

Esa experiencia, dura y reveladora, no me quebró; me renovó, me inspiró a seguir trabajando por quienes más lo necesitan, a construir puentes entre mundos que parecen distantes pero que son profundamente interdependientes. Y a buscar, entre mis pares, funcionarios y líderes que compartan ese fuego interno, esa convicción de que el cambio comienza no con un cargo, sino con una causa. Porque si algo aprendí en esos días es que no hay mayor justicia que devolver la voz a quienes han sido silenciados, ni mayor revolución que reconocer y abrazar la diversidad de nuestro país.

Desarrollo alternativo-sustentable

Economía comunitaria, mercado
solidario, economía circular, etc.

Prácticas de pesca awajún: de la tradición a la innovación sostenible en la conservación de la biodiversidad

Awajun fishing practices: from tradition to sustainable innovation in biodiversity conservation

Práticas de pesca awajun: da tradição à inovação sustentável na conservação da biodiversidade

Awajúnnum namak mautai: yaunchuk takasmau yamajam takataijai apatka diyam, kuitamsa ikám wegantunum batsamsatasa

DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.312>

Recibido: 07-10-2024

Aceptado: 03-11-2024

Geidy Jiménez-Yoplac

Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas

geidyjy.1995@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8897-1765>

Nixon Nakagawa-Valverde

Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana

nnakagawa@iiap.gob.pe

Resumen

La relación de los pueblos indígenas con el entorno natural ha sido, históricamente, un vínculo de respeto y armonía. En particular, los Awajún, un pueblo originario que habita la región amazónica de Perú ha desarrollado a lo largo de los siglos una serie de prácticas de pesca adaptadas a su entorno natural que por años garantizan su subsistencia. Sin embargo, el contexto moderno ha traído consigo la necesidad de adaptarse a nuevas realidades, y hoy en día las comunidades Awajún combinan su conocimiento ancestral con innovaciones en sostenibilidad que buscan equilibrar el aprovechamiento de los recursos naturales con la preservación del medio ambiente.

Palabras clave: pueblos indígenas, Awajun, tradición, innovación, pesca

Abstract

The relationship between indigenous peoples and the natural environment has historically been one of respect and harmony. In particular, the Awajún, a native people inhabiting the Amazon region of Peru, have developed over the centuries a series of fishing practices adapted to their natural environment that for years have guaranteed their subsistence. However, the modern context has brought with it the need to adapt to new realities, and today the Awajún communities combine their ancestral knowledge with innovations in sustainability that seek to balance the use of natural resources with the preservation of the environment.

Key words: indigenous peoples, Awajun, tradition, innovation, fishing

Resumo

A relação dos povos indígenas com o ambiente natural tem sido historicamente de respeito e harmonia. Em particular, os Awajún, um povo indígena que habita a região amazônica do Peru, desenvolveram ao longo dos séculos uma série de práticas de pesca adaptadas ao seu ambiente natural que, durante anos, garantiram sua subsistência. No entanto, o contexto moderno trouxe consigo a necessidade de adaptação a novas realidades, e hoje as comunidades Awajún combinam seus conhecimentos ancestrais com inovações em sustentabilidade que buscam equilibrar o uso dos recursos naturais com a preservação do meio ambiente.

Palavras-chave: povos indígenas, Awajun, tradição, inovação, pesca, pesca

Etégja agagmau

Jutí íinia ikámjai antunis batsamsamuk, yaunchuk nagmakas, ajandaiyas nuwig tú kuitamas miniu ainawai. Shiig diyamak, Awajúnti, ijunja Amazonas Perúnum batsatkautik, emaji yaunchuk nagmakas namak wajuk mautaiyaita, íina nugken díisá, nuniaku kuwashat mijan aidau pujusá minimuwai. Tujash, yamajam pujut minamunmak, tikish takat wegantú emannawai, nuniamunum, jutí batsatkautishkam nunú anentai yapajina mininnawai, yaunchuk dekaa pujutaijai, shiig jutí ayanunú kuitamka pujamun, ashí amukchami tabaunum.

Chícham deatkau: íinia aidau, awajun, pujut, takasá yapajiamu, namak maut

INTRODUCCIÓN

La pesca es una actividad esencial para los Awajún, no solo como fuente de alimento, sino también como una práctica cultural que está profundamente vinculada con su cosmovisión. La técnica de pesca tradicional incluye el uso de métodos como redes, anzuelos y el empleo de sustancias naturales para aturdir a los peces, todo basado en conocimientos transmitidos de generación en generación. El método de pesca tradicional predominante hace uso de una planta nativa tóxica llamada barbasco, la cual causa la muerte masiva de peces y la pérdida de la biodiversidad.

DESARROLLO

La acuicultura sostenible en comunidades Awajún

Contexto de la acuicultura en las comunidades Awajún

Históricamente, las comunidades Awajún han dependido de los ríos y lagos amazónicos para la pesca. Sin embargo, en los últimos años, las crecientes presiones externas como la minería ilegal, la deforestación y la sobrepesca han afectado gravemente las poblaciones de peces. Esto ha generado la necesidad de buscar alternativas sostenibles para garantizar el abastecimiento de recursos sin dañar aún más el medio ambiente.

La acuicultura sostenible ha surgido como una opción que permite a las comunidades Awajún diversificar su producción de alimentos, mientras protegen las especies nativas y mantienen el equilibrio ecológico. En lugar de depender únicamente de la pesca silvestre, la acuicultura ayuda a reducir la presión sobre los ecosistemas acuáticos

naturales, al mismo tiempo que ofrece una fuente de ingresos y alimentos para las comunidades nativas.

Prácticas de acuicultura sostenible en las comunidades Awajún

Las comunidades Awajún han comenzado a implementar estanques naturales donde cultivan especies de peces amazónicos, como el paco (*Piaractus brachypomus*), Gamitana (*Colossoma macropomum*), boquichico (*Prochilodus nigricans*) y paiche (*Arapaima gigas*), uno de los peces más emblemáticos de la Amazonía. Estos estanques se construyen respetando el entorno natural, utilizando materiales locales y promoviendo el uso mínimo de insumos artificiales.

Proceso productivo de la acuicultura sostenible en estanques

A. Acondicionamiento del estanque

Es la limpieza y preparación del estanque para recibir a los peces pequeños o alevinos en un ambiente favorable que garantice su crecimiento y su desarrollo durante el periodo de cultivo. Comprende los siguientes pasos:

- Preparación del fondo: Se deben sacar del estanque, previamente secado, todas las piedras, ramas caídas de árboles, partes de plantas en descomposición, etc.
- Encalado: El encalado tiene por finalidad corregir el pH del agua, desinfectar, eliminar animales dañinos que quedaron en los charcos que no pudieron secarse, aumentar la productividad del agua del estanque y fijar materia orgánica en suspensión. La cal se esparce por boleo por todo el fondo y paredes del estanque.
- Abonamiento: Se hace con la finalidad de corregir la pobreza del suelo y en cultivos semi-intensivos como suplemento alimenticio incrementando la productividad planctónica del agua del estanque.

Figura 01.
Encalado



Figura 02.
Abonamiento con abono verde



Figura 03.
Abonamiento con gallinaza



- Abonamiento con gallinaza o vacaza, esparciendo por todo el estanque ya sea seco o en pre llenado.

- Abonamiento con abono verde; el abono verde está constituido por hierbas que puede ser, kudzu, braquiara, etc los cuales muy frecuentemente crecen en los alrededores o lugares cercanos a los estanques. Estas hierbas proporcionan junto a la gallinaza y vacaza una alta productividad planctónica que sirve como alimento para los peces.

B. Prellenado – llenado

Previa colocación de un filtro en la entrada de agua del estanque, a fin de prevenir que peces pequeños entren en él y puedan competir o dañar a los alevinos que se siembren, llenar lentamente con agua el estanque hasta los 40 a 50 cm de altura y

Figura 04.

Prellenado - llenado



dejar por dos o tres días. Esto activa el abono en la producción de abundante alimento natural (plancton), creando un ambiente favorable para la llegada y desarrollo de los alevinos. Luego se procede al llenado, hasta el nivel de trabajo, dejando una altura sin llenar o borde libre de seguridad de unos 30 cm. de alto. El agua debe ser repuesta cuando se produce la pérdida de más de 10 cm.

C. Siembra de peces

Los alevinos de preferencia deben provenir de Estaciones o laboratorios debidamente autorizados por las instancias correspondientes. El transporte de alevinos se efectúa en bolsas plásticas protegidas con baldes plásticos de 20 litros conteniendo 1/3 de agua y 3/4 de oxígeno, a razón de 150 a 200 alevinos dependiendo del tamaño del alevino y la distancia de transporte. Utilizar los medios más rápidos y suaves disponibles para transportar y de preferencia en horas de baja temperatura.

Una vez en la granja los alevinos deben pasar por un periodo de aclimatación, para eso las bolsas con los alevinos se deben colocar en la superficie del agua de los estanques por un tiempo de 5 a 10 minutos, para procurar que igualen la temperatura del estanque y el agua de transporte de las bolsas. Se combina agua del estanque con agua de las bolsas y al cabo de entre 5 a 10 minutos se liberan los alevinos en el estanque.

Figura 05.

Aclimatación de alevinos



Figura 06.

Siembra de peces



En cultivos semi intensivos de gamitana y paco, lo densidad es de un ejemplar (alevino) por metro cuadrado ($1/m^2$) o hasta un alevino por cada dos metros cuadrados de estanque ($0.5/m^2$).

En la acuicultura intensiva las densidades de siembra pueden incrementarse de 1.5 a 2.5 ejemplares por metro cuadrado, esto significa 3 y 5 alevinos por cada $2 m^2$ de estanque.

D. Abonamiento de mantenimiento

El abonamiento de los estanques se hace con el fin de propiciar el crecimiento de fito y zooplancton, el cual constituirá el alimento natural principal sobre todo en las primeras etapas de gamitana, paco y boquichico. El mejor momento para aplicar el abono es la mañana, ya que empezará a actuar inmediatamente. El abono distribuido por la tarde o al anochecer puede causar falta de oxígeno por la noche.

E. Alimentación

Por sus hábitos de comer de todo (omnívoros), la gamitana y el paco pueden consumir frutos como papaya, guayaba, palta, plátano, semillas de maíz, sorgo, trigo regional, sacha papa, y pijuayo. Sin embargo, estos alimentos no son completos y es necesario suministrar raciones balanceadas que garanticen el crecimiento y engorde en corto tiempo.

Por lo general, los peces crecen mejor cuando son alimentados con dietas que contienen entre 20 a 30% de proteína. El 7 a 10% de esta proteína debe provenir de fuentes animales. En estanques donde el alimento natural es abundante y los peces son sembrados a bajas densidades, es preferible utilizar alimentos con un 20 a 25% de proteína.

Mezcla de insumos. Los insumos pesados se colocan sobre una superficie limpia para proceder al mezclado. Se realiza una mejor mezcla mientras más finos (harinas) sean los ingredientes utilizados.

Seguridad alimentaria

La acuicultura ha mejorado la seguridad alimentaria de las comunidades Awajún, proporcionando una fuente constante de proteínas de alta calidad. Esta alternativa ha reducido la dependencia de la pesca en ríos y lagos que, debido a la sobreexplotación, ya no son tan productivos como antes.

Conservación de la biodiversidad

La acuicultura sostenible representa una de las soluciones más prometedoras para las comunidades Awajún en su transición hacia prácticas pesqueras más sostenibles. Integrar este enfoque en su modelo tradicional de pesca les permite no solo asegurar su supervivencia, sino también seguir siendo guardianes de la biodiversidad amazónica. Al promover el uso responsable de los recursos acuáticos, las comunidades Awajún están demostrando que la innovación puede coexistir con la tradición, y que las prácticas de conservación son esenciales para garantizar un futuro saludable para sus territorios y para el planeta.

CONCLUSIONES

La pesca Awajún es un ejemplo de la resiliencia y sabiduría de un pueblo que ha sabido adaptarse a los desafíos del mundo moderno sin perder su identidad cultural ni su compromiso con el medio ambiente. A través de la combinación de prácticas ancestrales y nuevas tecnologías, las comunidades Awajún no solo buscan asegurar su supervivencia, sino también la de los ecosistemas de los cuales dependen.

Es importante señalar que, si bien las innovaciones tecnológicas y los enfoques modernos pueden ser beneficiosos, no deben desplazarse las prácticas tradicionales que han demostrado ser eficaces durante siglos. Los Awajún han sido guardianes de la Amazonía, y su modelo de pesca sostenible es una manifestación de su profunda conexión con la naturaleza. Cualquier intento de solución debe ser cuidadosamente diseñado en colaboración con las comunidades indígenas, respetando sus formas de vida y reconociendo sus derechos territoriales.

Voces y huellas

Entrevistas, biografías, hazañas
vivencias, pinturas, dibujos, trabajos
fotográficos, etc. con temática
intercultural

Entre ríos y carreteras: Los shawis de Balsapuerto y las paradojas de la identidad y el desarrollo

Between rivers and highways: The Balsapuerto Shawis and the paradoxes of identity and development

DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.299>

Recibido: 20-12-2024 Aceptado: 11-02-2025

Fernando Gómez Vergaray

Fundador y miembro de “La Marginal: Estudios nor orientales y amazónicos”

fernando.gomez.ver@gmail.com

orcid.org/0009-0003-7273-0328

Resumen

El objetivo del presente trabajo fue registrar a través de la fotografía como herramienta etnográfica, los impactos de las políticas de desarrollo e infraestructuras que vienen siendo implementadas por el Estado, bajo los preceptos del discurso de la interculturalidad, en los grupos de la etnia *shawi* que ocupan los territorios de citada jurisdicción y espacios aledaños. Las fotografías que se presentan fueron capturadas durante los viajes realizados entre los años 2016, 2017 y 2022 en las comunidades dispersas que habitan en las riberas de las cuencas del Paranapura, Cachiyacu, Yanayacu y del río Armanayacu. Este reporte visual fue elaborado por Fernando Gómez Vergaray (autor), quien viene realizando una serie de investigaciones desde hace varios años. Cabe recalcar que este trabajo se efectuó de manera independiente, y contó con el apoyo de algunos pobladores de las comunidades y, sobre todo, del equipo de **La Marginal: Estudios nor orientales y amazónicos**.

Palabras claves: *shawis*, territorio, recursos, desarrollo, políticas públicas, interculturalidad

Abstract

The objective of this work was to record through photography as an ethnographic tool, the impacts of development and infrastructure policies that are being implemented by the State, under the precepts of the intercultural discourse, on the groups of the Shawi ethnic group that occupy the territories of the aforementioned jurisdiction and surrounding areas. The photographs presented were captured during trips made between 2016, 2017 and 2022 in the dispersed communities that inhabit the banks of the Paranapura, Cachiyacu, Yanayacu and Armanayacu river basins. This visual report was prepared by Fernando Gómez Vergaray (author), who has been conducting a series of investigations for several years. It is worth mentioning that this work was carried out independently, with the support of some community members and, above all, of the team of La Marginal: Estudios nor orientales y amazónicos.

Key words: shawis, territory, resources, development, public policies, interculturality

Síntesis de investigación.

La palabra: "Desarrollo", encapsula distintos significados y perspectivas que, a finales de la segunda guerra mundial fueron abordados en discursos y prácticas que tenían como objetivo lograr el bienestar social y elevar la calidad de vida en las poblaciones de los países que lo exhiben. A partir de la *Perestroika* y la posterior legitimación del neoliberalismo como "única vía" para lograr la modernidad y el desarrollo; los Estados en convenio con las entidades propulsoras y la cooperación internacional, alineadas al nuevo orden, han venido irrumpiendo en los límites de las diferenciaciones socioculturales y geopolíticas bajo el discurso de la inclusión social, la interculturalidad y las políticas públicas. Estrategias que, consecuentemente vienen generando repulsión en sectores sociales contrarios al modelo unilineal de desarrollo, cuyos propósitos van acrecentando más las asimetrías sociales y el impacto contra el medio ambiente. Diversas regiones de los países latinoamericanos se encuentran sumergidas en la vorágine y paradojas del desarrollismo¹, los pueblos de las tierras bajas de América del Sur no son la excepción.

Balsapuerto, es uno de los seis distritos que conforma la provincia del Alto Amazonas - Loreto (Perú), alberga a más de ciento treinta comunidades nativas de la etnia *shawis*, nación originaria que pertenece a una de las cincuenta y uno etnias que habitan en la amazonia peruana (familia etnolingüística Cahuapanas).

Actualmente, con la intervención de la inversión pública y privada, las nuevas dinámicas económicas de las industrias extractivistas², la ampliación de la frontera agrícola hacia los llanos amazónicos y la migración, han facultado la habilitación de carreteras y trochas dentro de sus territorios en los últimos ocho años, vulnerando a las poblaciones *shawis* que residen en esta jurisdicción, contexto que pone en encrucijada a sus habitantes, entre preservar sus formas primarias de subsistencia a través de recursos cada vez más limitados dentro de sus linderos o asimilarse a la "modernidad" y modelo de desarrollo imperante, para bien o para mal.

¹ Teoría económica surgida en América Latina en la segunda mitad del siglo XX, orientada a la intervención estatal en la economía y el mercado. Su objetivo es activar flujos de capital, promover la industrialización de las materias primas, con el fin de reducir la pobreza, acelerar el crecimiento económico y el estado de bienestar. (Nota del autor)

² Sectores económicos que se dedican a la explotación y extracción de recursos naturales, tanto renovables como no renovables, para satisfacer demandas de consumo directo o proporcionar materias primas para las industrias de manufactura. (Nota del autor)

Fotografía 1

Bifurcación entre el puente y carretera que une Balsapuerto con Yurimaguas (inaugurado en 2016) y el río Cachiyacu, afluente de la cuenca del Paranapura. Esta vía fluvial es la principal red de interconectividad y la más transitada entre las comunidades nativas de la zona.



(Foto, 2022)

Fotografía 2

Nuya wenama (en lengua shawi, familia etnolingüística Cahuapana) significa: “Bienvenidos”.



(Foto, 2016)

Fotografía 3

La Municipalidad de Balsapuerto atiende a más de 130 comunidades de la etnia shawi y una creciente población de colonos mestizos en el distrito.



(Foto, 2016)

Fotografía 4

Mujer shawi con los trazos faciales delineados y corona de plumas de aves, elementos tradicionales de su cultura.



(Foto, 2022)

Fotografía 5

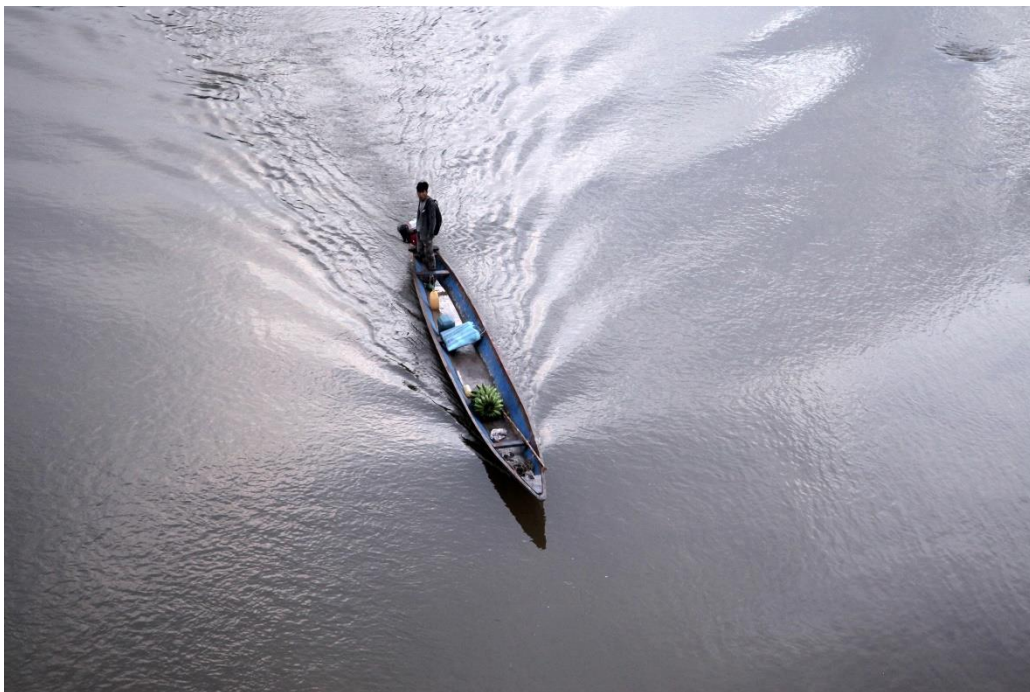
Familia Pizango, naturales y residentes de la comunidad de Nueva Luz.



(Foto, 2022)

Fotografía 6

Canoas y peque peques, transportes fluviales en el río Cachiyacu.



(Foto, 2022)

Fotografía 7

Canoas y peque peques, transportes fluviales en el río Cachiyacu.



(Foto, 2022)

Fotografía 8

Comunidad nativa San Antonio de Yanayacu, situada en la cuenca del río Yanayacu.



(Foto, 2016)

Fotografía 9

El señor Arterio Pizango y esposa, quien desempeñaba el cargo de representante (Apu) de la comunidad “Nueva Luz” para el periodo 2022.



(Foto, 2022)

Fotografía 10

Casas construidas con materiales oriundos de la zona.



(Foto, 2016)

Fotografía 11

Vida cotidiana de mujeres shawi en la comunidad San Antonio de Yanayacu.

(Foto, 2016)



Fotografía 12

Mujer residente en un caserío ribereño, lleva en manos un cesto tejido con liana conocida como *tamshi*.



(Foto, 2016)

Fotografía 13

Canoa, tradicional vehículo de transporte fluvial estacionado a orillas del río Paranapura.



(Foto, 2016)

Fotografía 14

Canoa transportando plátanos para su comercialización en puertos fluviales o en la ciudad de Yurimaguas.



(Foto, 2016)

Fotografía 15

La pesca es una actividad fundamental para el sustento alimenticio en comunidades remotas, practicada por hombres y mujeres, junto a la caza, recolección y agricultura a pequeña escala.



(Foto: 2016)

Fotografía 16

Los pueblos nativos amazónicos se caracterizan por habitar el territorio de manera dispersa, organizados en caseríos o unidades familiares.



(Foto, 2016)

Fotografía 17, 18 y 19

El puente vehicular y la carretera afirmada, inaugurados en 2016, conectan el distrito de Yurimaguas (capital de la provincia del Alto Amazonas) con Balsapuerto. Esta vía ha impulsado la movilidad y la interacción social entre los habitantes del distrito y los colonos y mestizos que llegan en busca de oportunidades comerciales y extractivas.

Para las comunidades nativas, los ríos siguen siendo su principal medio de conectividad con otras comunidades dispersas en las cuatro cuencas que rodean el distrito. Los tiempos de viaje entre Yurimaguas y Balsapuerto son:

- 2 horas por transporte terrestre
- 1 a 3 días por transporte fluvial, dependiendo de la crecida de los ríos.



F. 17 (Foto, 2017)



F. 18 (Foto, 2017)



F. 19 (Foto, 2017)

Fotografía 20

Ocaso en la cuenca del río Paranapura.



(Foto, 2016)

Nungkui: el origen del 'buen vivir' awajún

Nungkui: the origin of the Awajún "good life"

Nugkui: tajimat pujut nagkagnamuji awajúnnum

DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.308>

Recibido: 12-12-2024 Aceptado: 11-02-2025

Dr. Edi Jorge Escobar Maquera

Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua

eescobar@unibagua.edu.pe

orcid.org/0000-0003-1672-7901

Resumen

¿Qué son los saberes de tradición oral awajún? ¿Cómo se manifiesta la cosmogonía y cosmovisión awajún? ¿Qué es el buen vivir y cómo se materializa en el contexto awajún? En seguida, conoceremos el origen del 'buen vivir' a través de una narración de tradición oral denominada *Nùgkui*.

Abstract

What is the knowledge of the Awajún oral tradition? How is the Awajún cosmogony and cosmovision manifested? What is good living and how does it materialize in the Awajún context? Next, we will learn about the origin of the 'good living' through an oral tradition narration called *Nùgkui*.

Etégja agagmau

Wají áinawa initik pujut jintiamu awajúnnum? Wajúk etsegmamua núgka najaneamun nuwigtu iwaitkagtau batsamsatnun? Wajinpaita tajimat pujutash wajuk iwainmannawa awajúnnumash? Nunisaik wégaku áugmatmau inítia pujut jintíamu chichabaik tabau, *Nugkui* augmatsa wegaku.

Cosmogonía y cosmovisión awajún

El pueblo originario awajún habita en el curso alto de los ríos Marañón (Amazonas) y Mayo (San Martín), y en algunos afluentes del primer río ubicados en la provincia de Datem del Marañón y Alto Amazonas (Loreto); participaron en famosas rebeliones junto con otros pueblos del tronco jíbaro para oponerse al sometimiento y a la invasión de sus territorios; también fue uno de los primeros pueblos en conformar una organización representativa para luchar por la defensa de sus derechos (Chirif, 2016).

Por otra parte, según Aldava (2019) el pueblo awajún subsiste especialmente en comunidades originarias reconocidas por el Estado peruano. Estas se encuentran ubicadas en las regiones de Amazonas, Cajamarca, Loreto y San Martín; principalmente, en los centros poblados de Chiriaco e Imacita. El awajún como lengua representativa de la Amazonía, es hablada en las principales cuencas de los ríos Marañón, Comaina, Potro, Nieva, Cenepa y Morona.

De acuerdo, con la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios del Ministerio de Cultura, el pueblo originario awajùn tiene un total de 488 localidades, de las cuales 245 están reconocidas como comunidades nativas. Según el Censo Nacional del 2017, la población awajùn asciende a 70 468 habitantes; de igual forma, a nivel nacional 37 693 personas se autoidentifican como awajùn (Ministerio de Cultura, s/f).

Concretamente, la nación awajùn tiene como lengua el etnónimo awajùn y pertenece al grupo genético Familia jíbaro, la cual está conformada por las lenguas awajùn, el wampis, el achual y el jíbaro del río Corrientes (Solís, 2003). Este grupo jíbaro es uno de los mayores en el Perú y su territorio histórico comprendía zonas actuales que se encuentran en el Perú y en territorios del Ecuador.

La cosmogonía awajùn considera tres mundos. En primer lugar, en el cielo vive *Apajuí*, considerado nuestro padre dios, *Etsa*, los *Ajútap*, almas de los antiguos guerreros, que aparecen en las visiones como exóticos animales que brindan conocimientos y poder a los vivos, las almas *iwaji*, las estrellas y vía Láctea, *Íwanchi jinti*. El segundo es la tierra, donde viven los humanos, animales, plantas y algunos seres sobrenaturales. En el tercero, el mundo subterráneo habita las *Nungkui*, y en la profundidad de los ríos, lagunas y remolinos reside *Tsugki* (Aldava, 2019).

Igualmente, el cuerpo posee dos almas: en el primero, *Iwaji* vive en la pupila del ojo y resplandece cuando la persona está saludable. Cuando se pone turbio es síntoma de enfermedad y desaparece su brillo cuando la persona muere y va al cielo donde vive feliz. En el segundo, *Wakán* es la sombra, quien después de la muerte, si ha sido malvado, se puede transformar en *iwanch*, llamado espíritu maligno o duende, y puede molestar a la gente. *Ebésak* es el alma vengadora. El *wakán* de la persona se convierte así en el momento que una persona es asesinada (Aldava, 2019).

Los saberes de tradición oral awajùn

Los saberes tradicionales de la nación awajùn se transmiten a través de la oralidad, es decir, por intermedio de la palabra, de generación en generación. Por lo tanto, cada narración desde la cosmogonía y cosmovisión awajùn son un conjunto de saberes propios que expresan el pensamiento awajùn, donde destaca la personalidad, la generosidad y la vida íntima en armonía con la naturaleza.

Los que conocen y transmiten estos saberes son los ancianos, sabios y sabias, quienes son muy respetados y considerados por todos los integrantes de una comunidad. Su trascendencia radica en que estos conocimientos expresan la cosmogonía y cosmovisión. Estos saberes expresados en narraciones evidencian las diversas creencias y formas de vida e interacción con la naturaleza.

También estas narraciones cumplen una función reguladora del comportamiento, pues educan a los niños, aconsejan a los adolescentes y jóvenes, y norman la convivencia en la comunidad; por lo tanto, estos relatos de tradición oral, permiten conocer, preservar y valorar las vivencias de la vida cotidiana en constante interacción con la naturaleza; la herencia común y colectiva de la sociedad awajùn que fortalece su identidad individual y cultural.

En este contexto, presentamos el siguiente relato titulado *Nùgkui*, quien es dueña o espíritu protector de la tierra y de los frutos de la tierra.

“Así vivían las mujeres awajùn, en una chocita. No había plátano, yuca, zapallo. Etc.; es decir, no había un tajimat pujut (un buen vivir).

Un día la mujer se fue por la quebrada en busca de churos o cangrejos (tsuntsu) y su marido también se fue a limpiar malezas de las topas, ellos cuidaban topas porque comían topas por no tener yuca.

La mujer yendo más encuentra cáscaras de maní, de yuca y de plátano. Y se fue más arriba siguiendo esas huellas. La mujer se encuentra en la chacra con las mujeres Nùgkui y pide yuca para su casa.

La mujer Nùgkui en un gesto de solidaridad, entrega una niña (uchi) para que le pidan traiga toda clase de alimentos, diciendo que le cuiden bien a dicha niña.

La mujer awajùn regresa contenta llevando la niña a su casa.

Estando en su casa le ruegan a la niña que traiga toda clase de alimentos de primera necesidad; y ella, traía. También los enseñaba dónde cómo y qué sembrar.

En ese día sus padres se fueron al monte para otra necesidad, y estando solos, los niños exigieron a la niña Nùgkui que traiga iwanch, y al que no regresaban de cólera les echaron ceniza a los ojos de Nùgkui.

Con ese maltrato que lo hicieron a la niña Nùgkui, de cólera y de pena, subió arriba en uno de los shuncos para sentarse en el techo y luego llamar a su mamá y regresar.

La niña Nùgkui regresó a través de kegku (marona) al subterráneo, donde su pueblo. Intentaron retenerlo en vano.

La niña Nùgkui llega por el subsuelo donde fue recibida en su antiguo hogar, pero ya había dejado las enseñanzas del tajimat pujut (vivir bien o buen vivir)” (Petaïn, 2023)

Nùgkui nos enseña el *tajimat pujut* ‘buen vivir’

El saber tradicional expresado en *Nùgkui*, narra una historia sobre las mujeres Awajún y sus luchas por el sustento. Resalta temas de comunidad, solidaridad y la importancia de compartir conocimientos para una vida mejor (*tajimat pujut*). La narración destaca el viaje de una mujer que busca comida, la amabilidad de otra mujer que brinda asistencia y los desafíos posteriores que enfrenta la niña (*Nùgkui*) enviada a enseñarnos el *tajimat pujut* o el ‘buen vivir’.

Desde otra perspectiva, en *Nùgkui* podemos asumir la vida de los hombres y mujeres awajún en un contexto de inexistencia de *tajimat pujut*. La niña *Nùgkui* es lo sobrenatural o la esperanza que revierte la situación inicial. El maltrato de la niña *Nùgkui* representa la ingratitud de los awajún a quienes les enseñó el *tajimat pujut* o ‘buen vivir’.

En este contexto, podemos extraer algunas interpretaciones relacionadas con el ‘buen vivir’ en la sociedad awajùn; por ejemplo: el ‘buen vivir’ awajùn implica en concebir a la humanidad en armonía con la naturaleza. También refleja la convivencia armónica expresada en la reciprocidad y la complementariedad con la naturaleza representada en *Nùgkui*.

Nùgkui es la naturaleza protectora y proveedora, a través de ella podemos concretar nuestras necesidades y diversas formas de conocimiento; además se concibe a la naturaleza como referente de bondad y lealtad, como elemento dinámico vivo constante de interacción con toda forma de vida, donde todo tiene vida.

En esta dirección, el *tajimat pujut* o ‘buen vivir’ se considera tenerlo todo y vivir sin preocupaciones, donde la naturaleza o selva es nuestra madre, pues es nuestra protectora y nos provee todos los recursos para poder vivir y prosperar siempre en comunidad, en armonía con nuestra tierra, nuestra madre naturaleza.

El *tajimat pujut* o ‘buen vivir’ también se manifiesta en aspectos éticos y morales, donde cada persona como parte de una comunidad debe conservar valores y comportamientos positivos; por ejemplo: casa ordenada, patio limpio, ayuda mutua en trabajos en bien de la comunidad y colaborar con los acuerdos del *apu*.

Lo real y cierto es que el *tajimat pujut* está siendo afectado por la contaminación, tala de árboles, la minería ilegal, la extracción del petróleo, la constante usurpación y dominación de los territorios por parte del Estado y las mafias ligadas a los diferentes estamentos del Estado peruano.

A manera de conclusión podemos afirmar que la cosmogonía y cosmovisión awajùn se manifiesta a través de narraciones, de diálogos y acciones. Estos relatos de tradición oral awajùn tienen muchas representaciones y símbolos, y reflejan la identidad cultural y sabiduría auténtica de valores para convivir en armonía.

El *tajimat pujut* o ‘buen vivir’ es vivir individual y colectivamente en armonía con nuestra madre naturaleza, y fortalece nuestra formación hacia la espiritualidad para preservar nuestras tierras y conservar el medio ambiente.

Nùgkui es la madre de la tierra y es la dueña de todo ser viviente que existe bajo tierra, de todos los alimentos que crecen en ella, de todos los animales domésticos; especialmente, todas las mujeres son sus hijas.

Referencias bibliográficas

- Aldava, M. (2019). El pueblo awajùn. En *Relatos ancestrales del pueblo awajùn. Cuentos, mitos y leyendas*. Ministerio de Educación: FONDEP.
- Chirif, A. (2016). *Diccionario amazónico. Voces del castellano en la selva peruana*. Lima: Lluvia Editores SRL.
- Ministerio de Cultura. (s/f). Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios.

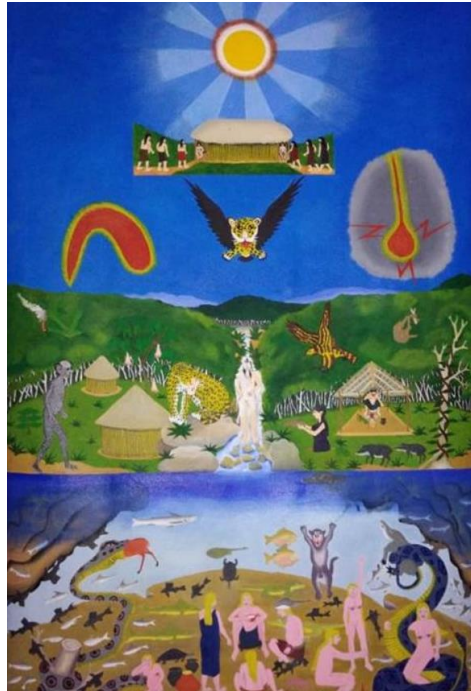
Petsain, G. (2023). Nungkui: relato resumido en dibujos. *Manguarè*, 2(2), pp. 35-40.

Petsain, G. (2024). Pinceladas interculturales: representaciones del mundo awajùn y wampis. *Manguarè*, 3(1), pp. 23-29.

<https://revista.unibagua.edu.pe/index.php/manguare/article/view/228/337>

Solís, G. (2003). *Lenguas en la Amazonía peruana*. Lima: Visual Service S. R. L. Anexos

Figura 01.



Los mundos en la cosmovisión Awajún (Petsain, 2024)

Figura 02.



Figura 03.



Figura 04.



Figura 05.



Saberes ancestrales

Arte, música, costumbres,
cosmovisiones, técnicas, medicina
tradicional, etc., de las diversas
culturas

La costumbre de la fiesta del pijuayo (*Uwi Akaneamu*) en los wampis del alto Santiago, Amazonas – Perú

The custom of the pijuayo festival (*uwi akaneamu*) in the wampis of alto Santiago, Amazonas – Peru

Uyai tsawanji inagketai (*Uwi Akaneamu*) wampis Santiago Amazonas, Amazonas – Perú, batsatkaunmaya aidau

DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.305>

Recibido: 24-10-2024

Aceptado: 18-01-2025

Samuel, Yuu Samaren

Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas
orcid.org/0000-0003-3053-7485

Manuel, Yóplac Acosta

Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas
orcid.org/0000-0003-1980-2997

Resumen

El objetivo de este trabajo fue registrar y describir la tradición de la celebración del pijuayo (*uwi akaneamu*) en 16 comunidades nativas wampis. Esta fiesta consiste en cultivar, cosechar, preparar y comer frutos de pijuayo (*Bactris gasipaes*) complementados con canciones y bailes colectivos. Esta costumbre ancestral, que da comienzo y fin a un ciclo, se conmemora en el tercer mes del año y tiene como fin conectar al humano con los espíritus del bosque y así augurar un buen vivir. Los resultados evidencian que entre 2014-2019 todas las comunidades han festejado esta celebración en este lapso, al menos una vez. Por otro lado, en lo referente a la participación directa en una fiesta, se describe que esta costumbre comienza con la elección del líder (*pamuk*) y culmina con la señalización de la lanza. Se destaca la disposición de los niños y compromiso de los adultos para la celebración, pero se evidencia debilitamiento de la espiritualidad en la participación.

Palabras claves: wampis; fiesta de pijuayo; *uwi akaneamu*; costumbre.

Abstract

The objective of this work had the intention of record and describe the custom of the pijuayo festival (*uwi akaneamu*) in 16 Wampis native communities. This party consists of cultivating, harvesting, preparing and eating pijuayo fruits (*Bactris gasipaes*) complemented by group songs and dances. This ancestral custom, which begins and ends a cycle, is commemorated in the third month of the year, in order to connect humans with the spirits of the forest and thus augur a good life. The results show that between 2014-2019 all communities have celebrated in this period at least once. On the other hand, from direct participation in a party, it is described that this custom begins with the election of the leader (*Pamuk*) and culminates with the signaling of the spear. The disposition of the

children and the commitment of the adults for the celebration stand out, but the weakening of spirituality is evident.

Keywords: wampis; peach palm party; uwi akaneamu; custom.

Etégja agagmau

Jujú takat uminkati tabauk agaja junawai, nuwigtu augmatui wajuk inagken ainawa uyai tsawanji jegataish 16 tunujuk batsatkamunum wampis aidaush. Ju dakujamuk uyai juuka, inagka yuwaku najantaiyai, nuniaku patajai ijunja nampeaku batsamtaiyai. Jujú pujutak ajawai tsawanji, nagkamdaebau nuwintu inannamu, inankenui makichik mijantin kampakum nantua duwi nuwigtu juka aents ikama muunji aidaujui senchi segamu tajimat pujustag tusa. Takat takasbau jujú mijantin 2014-2019, batsatkamunum ashi dakujaidau túke mijantin bakichkia. Tikishnu diyam, tutupin inagkeamu augmatmak, juka nagkamui pamuk etegkamunu, antsag amuewai nagki tsentsamujai. Pegkeg wantinui uchi nuwigtu muun aidaujui ijunja takamu, tujash antsag wainnawai ujumak wakaní senchijí inagkeamunmak.

Mamitsa augamatmau: wampis, uyay tswawanjin dakujamu, *uwi akaneamu*, *pujutí*.

I. INTRODUCCIÓN

La transmisión de la cultura wampis³ es básicamente oral y, especialmente, a través de relatos y tradiciones. Al respecto, Dufour (2005) señala que una manera de enseñar y aprender de nuestros antepasados es a través de la tradición oral. En efecto, la oralidad es parte inherente a las costumbres, pues ambas se complementan y forman una red de saberes, sentires y vivires. Al respecto, Velásquez (2022) sostiene que la experiencia del pasado wampis se expresa a través de ritos, gestas y diseños que constituyen la forma simbólica de su vida cotidiana; en este sentido, un lineamiento de la cultura, la costumbre y la idea del mundo se dan en la vida misma a partir de estos elementos. Es decir, en la cosmovisión wampis ancestral, la construcción del pensamiento y sentimiento se nutren de su propio proceso de descubrimiento, donde la vida oral y las costumbres constituyen valiosos elementos de formación de la identidad y la cultura. Aunque en la actualidad las costumbres ancestrales wampis cada vez siguen siendo menos practicadas, una de estas, la fiesta del pijuayo sigue vigente e inicia cuando toda la comunidad es invitada para seleccionar a un guía, llamado pamuk⁴, un comunero experto en conocimientos ancestrales y que dirige la celebración de principio a fin.

³ Los wampis forman parte de la familia lingüística jíbaro. Habitan en parte, de los hoy departamentos de Amazonas (Condorcanqui-Río Santiago) y Loreto (Morona) en Perú, y también en parte de la provincia de Morona-Santiago en Ecuador. Los wampis tendrían unos dos mil años de historia y habrían hecho contacto con culturas como la inca y mochica. Según Guallart (1997), la evidencia del contacto con los mochica es por la similitud de mitos wampis con algunas expresiones de la iconografía de los costeños. De acuerdo a la página web del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW, s.f.), actualmente existen unas 15,300 personas dispersas en una extensión territorial de unos 1,32760 has. Según Durand (2021), la Organización de las Naciones Unidas confirmó la inclusión del territorio del Gobierno Wampis en el registro de Territorios y Áreas Conservadas por Pueblos Indígenas y Comunidades Locales (TICCA) así como en la Base Mundial de Datos sobre Áreas Protegidas.

⁴ *Pamuk* es un sabio que conoce de costumbres, narraciones orales, cantos (*anén*) y otros saberes necesarios para liderar las cuestiones culturales de la comunidad. En estos últimos años, se ha

Acerca del término costumbre, Campo (2008) lo define como aquellas reglas y/o hábitos que determinan cierto comportamiento social, pues organizan la vida social. Tal palabra, no existe exactamente en la lengua wampis; sin embargo, quizás la noción más similar sea la de “pijut kajinmatchamu” que, traducido al idioma español, significaría “festividad de suceso considerable”; parecido a un baile tradicional, una ceremonia, un festejo, una costumbre, etc. En este sentido, lo conceptuado por el autor concuerda, ya que los wampis sí lo practican ancestralmente y son importantes para la construcción de una identidad y una forma de vivir. Es sabido también que la fiesta del pijuayo es o fue practicada en varias naciones y etnias amazónicas y que las características de dicha festividad pueden variar de una cultura a otra. En el caso particular de los wampis, por ejemplo, su ubicación en función al río Santiago (Kanus) influye en cómo se celebre esta fiesta. Al respecto, Juep (2013), refiriéndose al pijuayo, sostiene que esta variedad de palmera amazónica es importante porque se utiliza en los ritos de la zona y, además, representa el mito de uwi (que cobra vida en el fruto cuando este llega a su pleno estado de madurez), señalando también el ciclo de abundancia en la selva. Por ello, la costumbre antigua del festival del pijuayo es una tradición ancestral no solo de los wampis sino también de sus vecinos, los achuare, que, en la actualidad, se ubican en Ecuador. Por otro lado, es pertinente considerar que antiguamente los wampis se estructuraban según las cuencas de los ríos más significativos. Así, los de la cuenca del río Santiago (Kanus), estaban divididos en dos sectores: bajo y alto Santiago. Sobre esto, García (1996) dice:

Los wampís llaman yakiniaa shuár (shuár de río arriba) a los pobladores de Alto Santiago. Esto a su vez, son “stsumú shuár” (shuár de río abajo) para los shuár, parientes suyos, que viven más arriba, es decir, en los ríos Kuankus y Yaupi, afluentes en el Ecuador del Río Santiago (p. 54).

Esta diferencia es significativa y será considerada en la presente investigación, dado que, si bien los wampis del río Santiago son una sola civilización, en las diferentes latitudes que habitan, terminaron por adoptar y recibir el influjo de otras culturas cercanas: por ejemplo, de los awajún en el caso de los wampis del Bajo Santiago y de los shuar y achuar para los wampis de Alto Santiago. Roca (2008) (quien investiga sobre la diferencia entre taxones genuinos y ficticios en relación con la palma de pijuayo), sostiene que lo semejante al reino vegetal en el mundo aguaruna-huambisa sería el cosmo ikam (bosque o selva), y concluye que, en la selva viven variadas espiritualidades y que algunas de ellas tienen alma donde el humano y otros seres cohabitan dicho espacio. Por otro lado, el autor afirma en su trabajo que los humanos son capaces de convertirse en otros seres o que los otros seres pueden convertirse en humanos, en este contexto, la selva no es solo bosque, sino un espacio-tiempo donde habitan madres de otros seres. La concepción occidental de naturaleza es que ésta se puede separar en recursos o reinos, en cambio, para los wampis, ikam es una unidad donde confluye todo lo que existe en la naturaleza (Yóplac, 2022). Por ello es que Roca (2008) también hace esta equivalencia de mundos. La fiesta del pijuayo es de algún modo el diálogo del hombre con la naturaleza, o sea, el diálogo del hombre con ikam. Por su parte Guamanquispe (2015) concluye que la preservación de la cultura juega un papel fundamental, dado que los pobladores muestran orgullo, interés y respeto hacia sus raíces ancestrales. En caso de los wampis, si bien no existe un interés en desarrollar el turismo, la fiesta del pijuayo es sin duda un elemento valioso en la edificación de la identidad propia y de grupo. Juep (2013), al respecto, toma como ejemplo a la comunidad de Shaim (en Ecuador, muy cerca de la frontera con Perú), donde apreció fuertes rasgos culturales en lo que respecta a la cosmovisión, acaso un aspecto

esencial para que sus miembros puedan subsistir por sí mismos y con productos de elaboración propia.

Por su parte, Landolt (2005), hace alusión a un cuento de la mitología y una práctica cultural ligada al pijuayo, al describirlo como una planta de agua, una palmera, para ser más específicos, que era cuidado por los peces llamados bujurqui. Este, tenía la particularidad que, al salir a tierra, se convertía en mujer y engañaba a los hombres que encontraba en noches oscuras. Todo con el fin de distraerlos y que las personas no pudiesen robar los frutos de las palmeras. En efecto, el pijuayo es una planta valiosa en el mundo amazónico y también wampis. Refuerza esta idea Sharup (2017) en su libro Takakur unuimartai, cuando escribe:

Arutam, Metek unuimarmi 6, del Ministerio de Educación, resalta que la fiesta del pijuayo es una celebración costumbrista ancestral de los Wampis que une a la comunidad y rescata los saberes ancestrales, y que la escuela es un agente de rescate y valoración de la cultura de los pueblos originarios Wampis que permiten seguir practicando en las comunidades (pág.37).

Así, tomando en cuenta este marco, la presente investigación tuvo como objetivos describir y registrar la tradición de festejar el pijuayo (uwi akaneamu) en 16 comunidades nativas wampis ubicadas dentro de la parte alta del río Santiago, departamento de Amazonas, Perú; y, describir desde la observación participante el curso seguido en la evolución de la festividad del pijuayo en la comunidad autóctona de Palometa.

II. METODOLOGÍA

3.1. Tipo de investigación

Por el enfoque, la presente investigación se trata de una de tipo cualitativo al analizar características y cualidades referentes a un hecho, fenómeno, grupo o persona/s. Por los objetivos, es una investigación básica, porque extiende y verifica los límites del conocimiento con el fin de obtener progreso científico y nuevos conocimientos teóricos. Por el alcance de la investigación es exploratoria al examinar, aclarar y generar antecedentes, conceptos y criterios acerca de un fenómeno. Es descriptiva, porque explica características, actividades, objetos, procesos, personas y fenómenos. Asimismo, es explicativa al mismo tiempo, porque revela las causas de los eventos, es decir, por qué ocurren los fenómenos. Finalmente, por el tiempo de investigación, es transversal, ya que se realiza en un momento específico (García, 2014).

3.2. Diseño de investigación

El diseño de investigación es de tipo etnográfico, ya que explora, examina o entiende los sistemas sociales (grupos, comunidades, etc.); dando como resultado interpretaciones y significados culturales, siempre desde la perspectiva de los participantes, así como de sus ideas, creencias, conocimientos, prácticas, etc. (Hernández, 2014).

3.3. Métodos, técnicas e instrumentos de recolección de datos

3.5. Objeto de estudio

La costumbre de la fiesta del pijuayo y su permanencia en la actualidad como tradición del pueblo wampis del Alto Santiago.

2.6. Fases de la investigación

Primera fase: Se elaboró un listado de las comunidades nativas wampis del Alto Santiago, así como las coordinaciones previas para conocer si realizan o no la fiesta del pijuayo y, de ser así, en qué fechas.

Segunda fase: Se inspeccionaron a las 16 sociedades nativas wampis de la región Alto Santiago en la cual se anotó si se llevó a cabo la celebración de la festividad del pijuayo, además de las particularidades en relación con la misma. También fueron ejecutadas entrevistas abiertas y diálogos con el apu y pamuk de cada comunidad. Esta investigación de campo fue desarrollada en los periodos comprendidos entre marzo y abril de 2018 en la mayoría de los casos, y entre marzo-abril del año de 2019 en los restantes que no se pudieron concretar el año anterior respectivo.

Tercera fase: Desde la comunidad de Palometa, y junto a su institución educativa intercultural, se organizó y llevó a cabo la celebración del pijuayo en marco de la ejecución de la tesis para la licenciatura⁶, la cual permitió describir desde la participación directa el proceso seguido y vivido en esta celebración.

IV. RESULTADOS

Breve descripción de las características de las 16 comunidades nativas del Alto Santiago donde se realizó el trabajo de campo:

El 100% de la población investigada es originaria wampis. La mayoría de viviendas son de madera y techos de palmera y calamina. Las actividades agrícolas más comunes son el cultivo de plátano, yuca, maní, frijol, cocona, sachapapa, entre otros. La caza, pesca y recolección de alimentos del bosque son menos frecuentes. Dentro de las costumbres ancestrales que practican se hallan la conmemoración de la fiesta del fruto del pijuayo, celebración de napi (serpiente) y mukaa ujajmamu (fiesta de la decapitación ritual). Por otro lado, todas estas comunidades son fronterizas con el vecino país del Ecuador con quienes, en muchos de los casos, mantienen hasta la fecha familiaridad consanguínea e intercambio comercial.

Características particulares de cada comunidad nativa

⁶ El artículo actual surge de la tesis: “La costumbre de la fiesta del pijuayo (uwi akaneamu) en el pueblo wampis en el Alto Santiago, Condorcanqui 2018” para la obtención del título académico de Licenciatura en Educación Primaria Intercultural Bilingüe otorgado por la Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas (2022) con la asesoría de la Dra. Silvia Romio y el Mg. Manuel Yóplac Acosta.

La siguiente tabla muestra algunos rasgos frecuentes de las 16 comunidades nativas wampis relacionadas con su ubicación, extensión y población. La secuencia de la descripción es de río Santiago arriba hacia la parte baja del mismo.

Tabla 1.

Ubicación, extensión y número de habitantes de las comunidades nativas

Comunidad nativa	Ubicación respecto al río Santiago (Kanús)	Extensión	Habitantes
Yama nunca	margen derecha	3 450 ha	120
Papayacu	margen derecha	3 675 ha	148
San Martín	margen izquierda	2 560 ha	98
Escudero	margen derecha	1 200 ha	63
Dos de mayo	margen izquierda	2 200 ha	760
Quim	margen izquierda	3 200 ha	574
Ampama	margen derecha	2 530 ha	832
Onanga	margen derecha	2 340 ha	456
Cucuasa	margen derecha	2 560 ha	850
Pachis	margen derecha	2 330 ha	230
Candungos	margen derecha	3 400 ha	1 200
Limón	margen derecha	1 450 ha	130
Soledad	margen izquierda	3 450 ha	1 120
Muchinguis	margen derecha	2 300 ha	650
Nazaret	margen derecha	1 250 ha	350
Palometa	margen derecha	2 350 ha	230

Nota. Entre una y otra comunidad en general hay varios kilómetros, pero todas están conectadas por el mismo río.

Figura 2

Vista panorámica del río Santiago (Kanús)



Nota. Las comunidades nativas wampis se ubican en su gran mayoría en la ribera derecha o izquierda del río Santiago, o en las orillas de las quebradas afluyentes de este río. Las comunidades se asientan en medio del bosque y mantienen cierta autonomía administrativa y territorial, así como un alto flujo comunicativo.

Fuentes de información

Las principales fuentes que brindaron información para el presente trabajo en las comunidades fueron los apu y pamuk. En relación con la festividad participativa del festejo del pijuayo en la comunidad de Palometa, las fuentes de información fueron, además del apu y el pamuk, los comuneros y los mismos niños de la escuela. Las entrevistas se realizaron en su mayoría en las fechas que se celebrada la fiesta en cada comunidad.

Registro de la conmemoración de la festividad en diferentes comunidades autóctonas del Alto Santiago.

Durante las entrevistas y visitas a las comunidades, y gracias al aporte de apus y pamuk, se logró obtener información sobre la realización de la fiesta del pijuayo entre los años 2014 y 2019. La siguiente tabla resume estos resultados. En los últimos seis años, todas las comunidades han celebrado la fiesta del pijuayo al menos una vez; si bien, ninguna de estas lo ha realizado de manera ininterrumpida. Solo la comunidad de Onanga realizó la actividad durante cuatro ocasiones consecutivas. Ampama, por el contrario, solo una vez. El promedio en todas las comunidades es de 2,56 en un período de seis años. De 16 comunidades, en el año 2014, solo nueve realizaron la celebración. De igual modo, en el 2015, un total de 7; en el 2016 fueron cinco, en el 2017 fueron ocho, en el 2017, seis y, finalmente, en el 2019 solo cuatro (Yuu, 2022).

Tabla 2

Registro de celebración de fiesta de pijuayo.

Nombre de la comunidad	AÑOS DE CELEBRACIÓN					
	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Papayacu	no	no	sí	no	sí	sí
Yama nunca	no	no	no	sí	no	sí
San Martín	sí	no	sí	no	no	no
Escudero	no	no	sí	no	sí	no
Dos de mayo	sí	no	no	sí	sí	no
Quim	sí	sí	no	no	no	no
Ampama	no	no	sí	no	no	no
Onanga	sí	sí	sí	sí	no	no
Cucuasa	sí	sí	no	no	sí	no
Pachis	no	sí	no	sí	no	sí
Candung os	sí	no	no	sí	no	sí
Limón	sí	no	no	sí	sí	no
Soledad	sí	sí	sí	no	no	no
Muching uis	sí	no	no	sí	sí	no
Nazaret	no	sí	no	sí	no	no
Palometa	no	sí	no	no	sí	no

Descripción del desarrollo de la fiesta del pijuayo

A continuación, se describe la secuencia en que se desarrolló la fiesta del pijuayo en la comunidad nativa de Palometa, aclarando que esta celebración fue planificada y ejecutada desde la escuela intercultural con los niños, pero, con alta participación de la comunidad y guía del apu y pamuk.

Para la convocatoria. Comprobado que en la arboleda se aproximaba la recolección de las semillas del pijuayo, junto al apu de la comunidad, el pamuk citó a una reunión general en la que se determinó ejecutar la festividad del pijuayo. Aclarar que se utilizaron semillas naturales del bosque, es decir, no de chacras, ya que en la actualidad hay muy pocas personas que hacen chacras exclusivas para cultivar pijuayo.

Talleres de animación. En los talleres se enseñó, la forma de recolectar las semillas del pijuayo, la secuencia que sigue la fiesta del pijuayo, las vestimentas que se usa, etc., logrando causar interés en la comunidad.

Buscando y confeccionando materiales para la fiesta: Para iniciar la cosecha de elementos se han ubicado distintos sitios, además de reunirse por conjuntos. Cada uno de ellos asumió obligaciones para recolectar insumos.

Elaboración de indumentarias para la fiesta: Para elaborar los vestuarios también hubo organización por parte de las agrupaciones asumiendo la responsabilidad por cada vestuario.

Desarrollo de la fiesta del pijuayo (propiedad dicha): La selección del pamuk es lo primero que se hace antes de iniciar la festividad. En esta oportunidad la responsabilidad recayó en Samuel Yuu Samarén. El pamuk es quien designa tareas a cada habitante como el cortado y acarreo de leña y caña, recolección de frutos del pijuayo, bituka y hojas de bijao, preparativos de alimentos, acarreo de agua, etc. Todo ello para iniciar la celebración. Para el juntado del pijuayo, el líder establece el desplazamiento de todos los comuneros hacia la chacra de pijuayo, las nuwas (mujeres) llevan el chankin.

Figura 3

Niños en el bosque juntando semillas de pijuayo



Nota. Para juntar semillas o pepitas del pijuayo, normalmente se hace con ayuda de un palo largo que permite llegar hasta los racimos para derribarlos.

El pamuk ejecuta el kachu (instrumento musical antiguo) en el amanecer (cerca de las cuatro de la mañana) y hace despertarse a las nuwas (mujeres) que son seleccionadas para los preparativos del masato de pijuayo, ellas luego de activar el jii (fogón) ponen en el ichiñak (canasta de fibra natural) la cosecha del pijuayo.

Figura 4

Niños transportando la cosecha del pijuayo



Nota. El transporte más utilizado por los wampis es la canoa y peque-peque.

En primera instancia, el pamuk prueba si el pijuayo ya está cocinado y una vez listo se le quita del fuego. El mismo pamuk es quien ordena tener la hoja del bejuco para colocar encima el pijuayo. A continuación, este es descascarado con la atenta mirada del pamuk y su orientación sobre lo permitido durante el ritual. Por ejemplo, nadie puede comer el pijuayo ni su semilla, ya que de hacerlo podría llevar su alma al infierno; los niños tampoco pueden soplar el pijuayo, ya que existe la creencia de que sus barbas y bellos de las axilas crecerían excesivamente. Por su lado, las mujeres preparan el masato en un batán, para que este sea masticado y conservado en un recipiente hecho de barro que llaman muist. Para finalizar, le agregan agua tibia y agua de plátano maduro y cocido, logrando que la bebida se fermente (en ocasiones, la ceniza del muist también se coloca). Finalmente, se coloca una hoja de bituca para cubrir todo y se da inicio a la danza (Yuu, 2022).

Figura 5

Niños junto a madres pelando el pijuayo cocido



Nota. El pelado del fruto se hace después del cocido y de manera manual. Cuando el pamuk toca el kachu, está indicando que todos deben llegar al local y dar inicio a la fiesta propiamente dicha. Este, se sienta en medio del recinto en una silla especial de madera solo para varones que se denomina chimpui. A su alrededor, se hallan las tinajas del pijuayo con el nanki prendido en el suelo. También se prepara un palito de la hoja de la papaya, que será utilizado como sorbete para la bebida. Los varones y mujeres asisten elegantes y con vestimentas típicas, con perfumes obtenidos del monte tales como el yuan, matut o el sukut. Una vez realizado esto, el pamuk da comienzo a la fiesta del pijuayo con las danzas y cantos respectivos. El masato del pijuayo tiene que fermentar y hasta que esto suceda, no se detiene el baile. Constantemente el pamuk prueba para saber si el proceso terminó. Solo tras la fermentación, el pamuk designa a cada hombre y mujer participante de la fiesta el nombre de un animal (generalmente aves) que se alimentan del pijuayo. Finalmente, los protagonistas intentan imitar el canto del animal respectivo señalado por el pamuk mientras beben el masato. A la par, la danza colectiva se intensifica (Yuu, 2022).

Figura 6

Niños danzando como parte del proceso de fiesta de pijuayo.



Nota. La danza se hace de manera colectiva siguiendo las indicaciones del pamuk y al compás del canto ánen, cuyas letras son de diálogo con la naturaleza.

Las nuwas (mujeres) son las que inician el beber del masato y emulan los cantos por los seres vivos, a los que se refieren como el apu. Tras un período de procedimiento inician a chapear y a invitar a todos hasta que se termine el masato del líquido de pijuayo, del cual no debe quedar ninguna parte restante. Después de que la celebración concluye, el pamuk saca la lanza y la coloca en la entrada del local comunal como señal que la maldad que afecta a las almas no azotará en la población durante un tiempo.

V. DISCUSIÓN

Los descubrimientos de la investigación tienen correlación con los efectos descubiertos por Landolt (2005), quien menciona al mito del bujurqui como progenitora del pijuayo y da cuenta que estos relatos son las historias que logran dar sentido al saber y vivir ancestral. La fiesta del pijuayo wampis utiliza el anen, que son cantos que permiten dialogar con la naturaleza. A su vez, Sharup (2017), valora que “la fiesta del pijuayo es una celebración costumbrista wampis importante porque une a la comunidad y rescata los saberes ancestrales, (...) la escuela puede ser un puente entre los saberes ancestrales y modernos” (pág. 39). Así, este trabajo ha comprobado que, en la institución educativa de Palometa, en un principio, los jóvenes estudiantes y los pobladores no mostraban interés en formar parte de la celebración; sin embargo, mediante la concientización y la colaboración con los participantes se logró festejar con mucha identificación, sobre todo en el esmero que pusieron los apoderados de los menores en confeccionar a sus hijos los trajes típicos. Caso parecido ocurrió en las demás comunidades.

Por su lado, García (1996), sostiene (con el amparo de los habitantes procedentes en relación al mito llamado la fiesta del uwi) que esta celebración es de gran consideración en la nación wampis, pues está en crecimiento con la masiva participación del pueblo (ya que da comienzo y final al año), además de que es sabido que esta conmemoración evita el fallecimiento de varios individuos. En esta mirada, el sentido de la fiesta sigue siendo el mismo, es decir, resguardar a la sociedad de energías negativas y proponer un buen vivir. Roca (2008), por su parte, resalta que la extensión de árboles y vegetación no solo es bosque, sino que es un mundo material y espiritual. En este sentido, en las actuales fiestas del pijuayo wampis no se evidencia mucho esta espiritualidad, pues, la presencia de Occidente con la religión y la educación, así como otros factores políticos y económicos, pueden haber influido. Yllia y Ochoa (2018) describen este ritual en los pueblos amazónicos de los bora, huitoto y ocaina; asimismo, dan cuenta que la fiesta anual del pijuayo generalmente es en el mes de febrero. En tanto, los wampis, celebran esta fiesta generalmente en el período de marzo o abril. Esta diferencia obedece al tiempo de cosecha de esta palmera en ambas regiones, lo que confirma que la celebración está determinada por el ciclo de la naturaleza y no por la programación temporal lineal. Finalmente, López (2017) que estudia sobre los factores que permiten la compilación de mitos tradicionales yánesha; resalta el hecho de que esta cultura amazónica mantiene y valora su acervo cultural; en el caso de los wampis, la fiesta del pijuayo, que ancestralmente se practicaba desde la comunidad misma, en la actualidad, se hace desde las escuelas interculturales bilingües, pero con participación coordinada.

VI. CONCLUSIONES

La fiesta del pijuayo es una celebración ancestral wampis que data desde tiempos inmemoriales y que representa el inicio y fin de un ciclo del tiempo. Asimismo, dicha celebración se hace para evitar los males del bosque y, con ello, ahuyentar la muerte humana y males en la comunidad. De 16 comunidades wampis que conforman el Alto Santiago, durante los años 2014 – 2019, todas han celebrado al menos una vez la fiesta del pijuayo, sin embargo, ninguna de ellas ha celebrado esta tradicional fiesta de manera sostenida. Así la única comunidad que realizó al menos cuatro veces durante los últimos seis años fue Onanga, mientras que Ampama solo lo realizó una vez. La celebración desde la escuela en la comunidad da cuenta que en alianza con el apu y todas las personas se puede evitar la eventual pérdida y olvido de la fiesta del pijuayo. Asimismo, se logró, gracias a una observación participante, conocer las técnicas de cosecha, elaboración de indumentaria ancestral y todo el proceso de celebración de esta conmemoración ancestral, destacando la disposición y compromiso de grandes y pequeños. Sin embargo, advirtiendo al mismo tiempo el debilitamiento de la espiritualidad en la participación de esta costumbre wampis.

VII. REFERENCIAS

- Campo, A. (2008). Diccionario Básico de Antropología. Ecuador: Ediciones Abya Yala. <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/11506/1/Diccionario%20basico%20de%20%20antrop%20ologia.pdf>.
- Dufour, M. (2005). Cuentos para crecer y curar (2.^a ed.). Sirio, s.a.
- Durand, F. (2021). Inforegión. Territorio Wampis reconocido por la ONU como área protegida no estatal. Inforegión. <https://www.inforegion.pe/288885/territorio-wampis-reconocido-por-la-onu-como-area-protegida-no-estatal/>
- García, M. (1996). Yaunchuk, universo mítico de los huambisas, Kanús Río Santiago, 4. CAAP.
- García, R. (2014). Metodología de la investigación: ciencias sociales. Trillas.
- Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis [GTANW]. (s.f.). Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, Territorio Integral – Autonomía – Vida Grata. <https://nacionwampis.com/pe>.
- Guallart, J. (1997). La tierra de los cinco ríos. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero.
- Guamanquispe, A. (2015). Identidad Cultural y su Incidencia en el Desarrollo Turístico de la Parroquia Pilahuín Cantón Ambato Provincia de Tungurahua [Tesis de licenciatura, Universidad Técnica de Ambato]. Repositorio institucional. <https://repositorio.uta.edu.ec/bitstream/123456789/13995/1/IDENTIDAD%20CULTURAL%20Y%20SU%20INCIDENCIA%20EN%20EL%20DESARROLLO%20TUR%20c3%8dSTICO%20DE%20LA%20PARROQUIA%20PILAHU%20c3%8dN%20CANT%20c3%93N%20AMB.pdf>.
- Hernández, R. (2014). Metodología de la investigación (Sexta edición). <https://www.uca.ac.cr/wp-content/uploads/2017/10/Investigacion.pdf>

- Juep, J. (2013). Valores y creencias culturales como elemento dinamizador de la identidad en las familias shuar de shaim. [Tesis de pregrado para la Universidad de Cuenca]. Repositorio institucional. <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/20073/1/TESIS.pdf>
- Landolt, G. (2005). El ojo que cuenta, mitos y costumbres de la Amazonía indígena ilustrado por su gente. Ikam. https://books.google.com.pe/books?id=UXwOwj2FLO4C&pg=PA47&lpg=PA47&dq=fiesta+del+pijuayo&source=bl&ots=ZqLdZGtLfB&sig=w3HUgJ6R4aw5aczRek59c_uzfxE&hl=es&sa=X%20&ved=0ahUKEwjAueGzxe7XAhUDGt8KHVV_Cf_wQ6AEIPjAI#v=onepage&q=fiesta%20del%20pijuayo&f=false
- López, L. (2017). Factores que permiten la compilación de los mitos tradicionales Yánesha en la Institución Educativa Bilingüe N° 34511 Sector Centro Conaz, Comunidad Nativa 7 de junio Villa América, 2016 [Tesis de licenciatura, Universidad Católica Sedes Sapientiae]. Repositorio Institucional Digital UCSS. <https://repositorio.ucss.edu.pe/handle/20.500.14095/392>
- Ñaupas, H., Valdivia, M., Palacios, J., & Romero, H. (2018). Metodología de la investigación cuantitativa-cualitativa y redacción de la tesis. Ediciones de la U.
- Roca, F. (2008). Las palmeras en el conocimiento tradicional del grupo indígena amazónico Aguaruna–Huambisa. *Rev. Perú. Biol*, 15 (1), 147-149. <http://www.scielo.org.pe/pdf/rpb/v15s1/a17v15s1.pdf>
- Sánchez, H. y Reyes, C. (2015). Metodología y diseños en la investigación científica (5.ª ed.). Business Support Aneth.
- Sharup, U. (2017). Takakur unuimartai: Arutam, Metek unuimarmi 6 (2.ª ed.). Ministerio de Educación. Consorcio San Pedro.
- Velásquez, E. (2022). Ética y moral en las narraciones ancestrales. *Revista Intercultural Manguaré*, 1(1), 8-25. <https://doi.org/10.55996/manguare.v1i1.91>
- Yllia, M. y Ochoa, N. (2018). La memoria de un fruto: la fiesta del pijuayo. *Caravelle*. 110. 87-102. <https://journals.openedition.org/caravelle/2607>
- Yóplac, M. (2022). El tarimat pujut en el contexto de la filosofía intercultural [Avance de Tesis de doctorado no publicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]
- Yuu, S. (2022). La costumbre de la fiesta del pijuayo (uwi akaneamu) en el pueblo wampis en el alto Santiago, Condorcanqui 2018 [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas] <https://repositorio.untrm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.14077/2703/Yuu%20Samarren%20Samuel.pdf?isAllowed=y&sequence=1>

Tradición oral

Mitos, leyendas, cuentos, etc.
de las diversas culturas

Narración ancestral Wampís**Origen del sol y la luna****Wampís ancestral narrative****Origin of the sun and the moon**DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.300>

Recibido: 24-09-2024

Aceptado: 05-01-2025

Fuente: Manuel García-Rendueles. *Yaunchuk...* Universo místico de los huambisas. (1996), páginas 402-412.

Narrador: **Andrés Tello**Lugar: **Caterpiza (Río Kanús Santiago)**Año de grabación: **1981**Ilustraciones: **Gerardo Petsaín Sharúp**Transcripción: **Equipo de trabajo de la Dirección de interculturalidad****Resumen**

En el antiguo mundo wampis Nántu (luna) y Etsa (sol) eran shúar (humanos) pero Etsa (sol) principalmente emitía mucho calor y no dejaba crecer las plantas alimenticias, especialmente la yuca y el plátano. Entonces Nántu (luna) le pidió que no emitiera mucha energía porque al no dejar crecer las plantas alimenticias no habría que comer, pero Etsa (sol) no quería o no podía acceder al pedido. Entonces Nántu (luna) que también emitía calor -aunque menos- le retó a una pelea en la que finalmente ambos perdieron los ojos y ambos terminaron conjurándose. Así Nántu (luna) conjuró al sol a irse muy lejos y desde ahí calentar en el día, pero ya no con tanto calor, y Etsa (sol) conjuró a la luna también a dejar la Tierra e ir lejos a alumbrar, pero en la noche. Así fue y así como se originaron estos dos astros que hasta hoy son espiritualidades valiosas en el pensamiento wampis.

Palabras clave: *Nántu*(luna) y *Etsa*(sol), tradición oral wampis

Abstract

In the ancient Wampis world Nántu (moon) and Etsa (sun) were shúar (humans) but Etsa (sun) mainly emitted a lot of heat and did not let the food plants grow, especially cassava and banana. Then Nántu (moon) asked him not to emit too much energy because by not letting the food plants grow there would be no food to eat, but Etsa (sun) would not or could not agree to the request. Then Nántu (moon) who also emitted heat -although less- challenged him to a fight in which finally both lost their eyes and both ended up conjuring each other. Thus Nántu (moon) conjured the sun to go far away and from there to heat during the day, but no longer with so much heat, and Etsa (sun) conjured the moon also to leave the Earth and go far away to illuminate, but at night. This is how these two stars originated and are still valuable spiritualities in the Wampis thought.

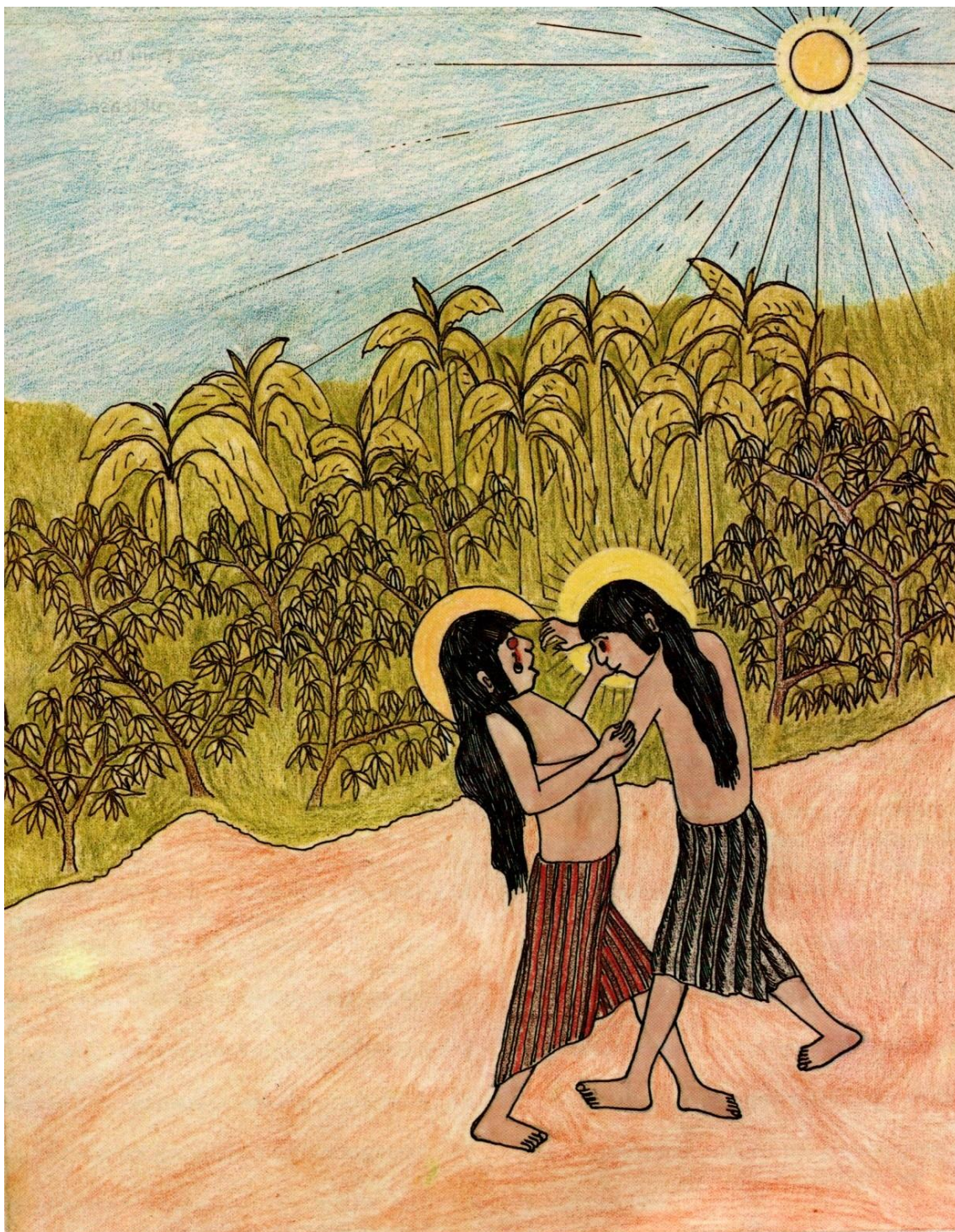
Key words: Nántu(moon) and Etsa(sun), Wampis oral tradition.

01. Quizá antiguamente *Nántu*(1) y *Etsa*(2) vivieron aquí, en la tierra.
02. Cuando el *shúar Etsa* vivía acá, calentaba tan fuerte que los tallos de yuca recién sembrados los quemaba. Cuentan que así hacía.
03. Entonces, *Nántu* dijo a *Etsa*:
 - ¿Por qué *Nántu* (*Etsa*), por qué.....?
04. *Nántu* preguntó a *Etsa*:
 - ¿Por qué calientas tan fuerte, cuñado? ¿Por qué quemamos los tallos recién sembrados? ¿Qué comerán los niños?
05. Fíjate. *Etsa* calentaba tan fuerte que quemaba los tallos de yuca recién sembrados.
06. *Etsa* calentaba como fuego. Calentaba como candela.
07. Quemaba tanto que los tallos de yucas se quemaban; los hijuelos de plátano también se quemaban. Cuentan que así hacía.



08. Como *Etsa* hacía así, ¡ma! Y así iba a seguir, cuentan que *Nántu* se enojó con *Etsa*.
09. Cuentan que *Etsa* así hizo durante mucho tiempo.
010. *Nántu* pensaba:
 - ¿Por qué mi cuñado *Etsa* calentará tan fuerte por su espalda?
011. Cuentan que *Etsa* iluminaba por su espalda.
012. Cuentan que....
013. - ¿Qué podemos hacer para que *Etsa* piense bien y no caliente tanto? ¿Qué haremos para que pierda su fuerza? ¡Matemos a *Etsa*! -.Cuentan que decían los *shúar*.

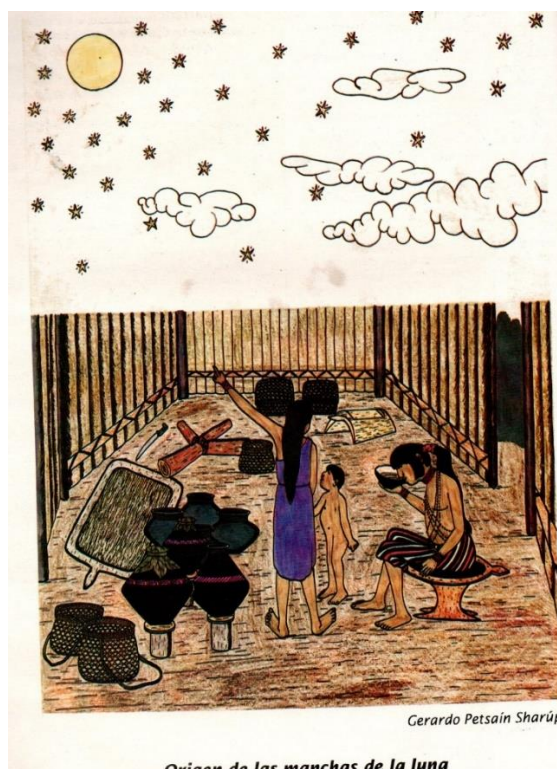
014. Así conversaban.
015. ¡Ma! ¿Qué comerían? ¿Qué comerían si *Etsa* quemaba las plantas? ¿Qué comerían si quemaba los tallos de yuca?
016. No había que comer pues los tallos, recién sembrados, morían.
017. Cuentan que los *shúar* comenzaron a sufrir.
018. Cuando no soportaron más, cuentan que acordaron matar a *Etsa*.
019. ¡Ma! Después que tomaron ese acuerdo, dijeron a *Nántu*:
- Ahora tú, *Nántu*, mete tus dedos en los ojos de *Etsa* -.
- Cuentan que lo rogaron.
020. (Cuando se enteró de esto), *Etsa* dijo:
- ¡Está bien!
021. ¡Ma! Cuentan que así dijo cuando escuchó lo que de él decían.
022. Después que escuchó eso, *Etsa* y *Nántu* dijeron:
- ¡Bueno! ¡Vamos a medirnos! -. Cuentan que dijeron.
023. Cuentan que, al amanecer, *Etsa* y *Nántu* comenzaron a pelear.
024. Cuentan que *Nántu* y *Etsa* se agarraron.
025. Primeramente, cuentan que *Etsa* metió sus dedos en los ojos de *Nántu* y los levantó.
026. Cuentan también que *Nántu* metió sus dedos en los ojos de *Etsa* y los volteó.
027. Después de hacer eso, cuentan que ambos quedaron como enemigos.
028. Cuentan que *Nántu* metió sus dedos en los ojos de *Etsa*.
029. Cuentan que también *Etsa* metió sus dedos en los ojos de *Nántu* y los reventó.
030. Cuando se separaron enojados, cuentan que escupieron conjurando.
031. *Nántu* dijo:
- Yo me voy arriba.
032. Diciendo eso, *Nántu* agarró la soga que colgaba del cielo, (trepó por ella), y cuentan que se metió en el cielo.
033. También *Etsa* conjuró de la misma manera.
034. (*Nántu* así conjuró a *Etsa*:)
- “por la mañanita él sube bien lindo. El sol sube bien lindo”. (eso dirán de ti).



035. “¡Ma! Después de llover nuevamente solea”. Eso dirán.
036. Que ya no mueran los tallos de yuca recién sembrados. Desde ahora, que los tallos crezcan bien. Que los tallos de yuca no mueran. Que así sea.
037. Que no digan que *Nántu* (*Etsa*) quema fuerte.
038. Después de esto *Etsa* conjuró a *Nántu*. *Etsa* así conjuró:
 - “¿Cuándo saldrá la luna? ¿Cuándo saldrá la luna? Quizá salga el domingo”.
 (Eso dirán de ti).
039. “Ahora la luna está bajando. Hoy es noche de luna.” Eso dirán de ti.

040. Esta ¡kusúiiii! Escupió conjurando.
041. *Nántu* también conjuró a *Nántu(Etsa)*, diciendo:
- “Soleen la ropa porque *Nántu (Etsa)* está brillando.” Eso dirán de ti.
042. “*Nántu (Etsa)* ¡ma! Calienta fuerte pues está en el centro del cielo”. (Eso dirán de ti).
043. “*Nántu (Etsa)* ¡ma! Quemaba mi espalda y regresé de la chacra”. Así dirán los que siembran yuca. Que así sea.
¡Kusúiiii!
044. Como antiguamente sucedió eso, ahora el sol ya no quema los tallos de yuca y la luna sube por la noche.
045. La luna que sale por la noche, ¿acaso ilumina fuerte? La luna ilumina pero no nos quema.
046. Cuentan que, antiguamente cuando *Nántu (Etsa)* brillaba, no se podía salir de la casa. Nunca salían fuera de la casa cuando *Etsa* brillaba.
047. ¡Cómo iban a salir si *Nántu (Etsa)* calentaba bien fuerte!
048. Calentaba tanto que quemaba la yuca; quemaba el maní. Cuentan que así hacía.
049. Cuentan que, antiguamente, los *shúar* sembraban sólo por la noche.
050. Las plantas que sembraban por la noche brotaban pero, cuando *Etsa* calentaba, las quemaba.
051. Cuentan que *Nántu* calentaba más suave.
052. Por eso ahora, en la noche, no se dice que la luna me quema. ¿acaso se dice que la luna me quema fuerte?
053. Pero del sol, las mujeres dicen: “¡Ma! ¡ma! cuando estaba sembrando los tallos de yuca con el *wái*, el sol ¡ma! Me quemó tanto que regresé a la casa.” ¿No dicen así?
054. Antiguamente ni siquiera se podía hacer eso, pues *Etsa* quemaba bien fuerte.
055. Como por el día no se podía salir de la casa, se sembraba por la noche.
056. Cuentan que, antiguamente, las mujeres sembraban por la noche.
057. Tanto calentaba *Etsa* que también el monte se quemaba. Cuentan que así sucedía.
058. ¿Cómo iban a protegerse si *Etsa* también quemaba las hojas del bosque?
059. Por eso *Etsa* reventó el ojo de *Nántu*(3).
060. Cuentan que *Nántu* y *Etsa* pelearon y luego escupieron conjurando.
061. Por eso ahora *Etsa* brilla más suave haciendo ¡nimpa! ¡nimpa!(4) ¿Acaso no hace así?
062. Como a *Nántu* también le reventaron sus ojos, cuando la luna sale no ilumina tan fuerte como antes.
063. Antiguamente, cuando *Etsa* quemaba las plantas se sufría de hambre.
064. Cuando los viejos contaban eso, yo también los escuché.
065. Fíjate cómo el sol nos quema la espalda cuando salimos de la casa.
066. ¡Ma! ¿No es cierto que decimos que la espalda va a ponerse negra, quemada por el sol?
067. Antiguamente *Etsa* nos quemaba.

068. Como *Nántu* metió sus dedos en los ojos de *Etsa*, por eso ahora el sol ya no brilla tanto y calienta suavemente.
069. De esta manera los viejos contaban este *aújmatmau*.
070. Mi abuelo, nuestros abuelos, todos ellos, antiguamente contaban este *aújmatmau*.
071. Por aquello que sucedió, cuando *Nántu* sale por la noche, ¿acaso ilumina fuerte?
072. Después que *Nántu* sale, ahí se queda sentado, brillando suavemente.
073. *Nántu* (*Etsa*) suavemente calienta.
074. El *shúar* que no aguanta cuando el sol calienta fuerte, se refugia en el lindero de la chacra y ahí permanece.
075. Como *Nántu* lo conjuró, por eso en la actualidad el sol calienta suavemente.
076. Este *aújmatmau* lo contaban nuestros viejos.
077. – *Nántu* y *Nántu* (*Etsa*) pelearon.
078. ¡Ma! El *shúar* que trabaja cortando árboles abriendo una chacra dice:
- ¡Ma! *Etsa* peleó con *Nántu* y por eso nos quema fuerte.
079. ¿No es cierto que decimos así?
080. Cuando hemos tumbado todos los árboles y ya estamos por terminar la chacra, ¿acaso el sol no nos quema?
081. Cuando el sol está así, el *shúar* que no aguanta, ¡ma!, ¿no es cierto que se refugia en alguna sombra?
082. Cuentan que eso sucede porque antiguamente los *shúar* *Etsa* y *Nántu* se transformaron en el sol y luna.
083. Yo también escuché este *aújmatmau*.
084. ¡Ya está!



Origen de las manchas de la luna

GLOSARIO

- (1) *Nántu*: luna, también sol.
- (2) *Etsa*: el hecho que al sol lo llamen indistintamente *Nántu* y *Etsa* crea cierta confusión en el texto. Seguiremos literalmente la narración y pondremos entre par las veces en que, por el contexto, pensemos que *Nántu* se refiere al sol.
- (3) Posible error del narrador. Debería decir que *Nántu* reventó los ojos de *Etsa*.
- (4) Reflejo del sol en el agua, calamina, etc.

Epememu y sus rivalidades**Epememu and its rivalries****Epememu shiwagdaikamuji**DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.302>

Recibido: 15-12-2024

Aceptado: 25-01-2025

Juan Lauro Flores Heredia
Universidad Nacional Intercultural “Fabiola Salazar de Leguía” de Bagua
Escuela profesional de Biotecnología
jflores@unibagua.edu.pe

Resumen

Jeison y Chamik, una pareja originaria de la comunidad Awajun de Nazaret, viven una vida llena de amor y felicidad junto a su hija Emilia Beatriz. Chamik, desde pequeña, había crecido en la selva, y junto a Jeison compartieron una relación que creció desde su niñez, llevando a un amor profundo y duradero. Sin embargo, la tranquilidad de su vida se ve alterada con la tribu de los Epememu. En su búsqueda de ayuda, Juan Tsajuput, dirigente de los Epememu, llega a Nazaret y se enamora de Chamik al verla por primera vez. A pesar de sus avances, Chamik le rechaza, recordándole su amor por su esposo. Ofendido, Juan Tsajuput decide tomar venganza y, al aprovechar la ausencia de Jeison, viola a Chamik. Cuando Jeison regresa y se entera de lo sucedido, decide emprender una travesía en busca de justicia. Con un grupo de hombres valientes, viaja a la comunidad de los Epememu, donde se desata un violento enfrentamiento entre ambas tribus. Después de horas de lucha, los Epememu se refugian en su casa, que resiste todos los intentos de ser destruida. Esto como consecuencia genera una rivalidad profunda entre las comunidades, dejando huellas de dolor y resentimiento.

Abstract

Jeison and Chamik, a couple from the Awajun community of Nazareth, live a life full of love and happiness with their daughter Emilia Beatriz. Chamik, since she was a child, had grown up in the jungle, and together with Jeison they shared a relationship that grew from childhood, leading to a deep and lasting love. However, the tranquility of their life is altered by the Epememu tribe. In his search for help, Juan Tsajuput, leader of the Epememu, arrives in Nazareth and falls in love with Chamik upon seeing her for the first time. Despite his advances, Chamik rejects him, reminding him of her love for her husband. Offended, Juan Tsajuput decides to take revenge and, taking advantage of Jeison's absence, rapes Chamik. When Jeison returns and learns what happened, he decides to set out on a journey in search of justice. With a group of brave men, he travels to the Epememu community, where a violent confrontation breaks out between the two tribes. After hours of fighting, the Epememu take refuge in their home, which resists all attempts to destroy it. As a consequence, this generates a deep rivalry between the communities, leaving traces of pain and resentment.

Etégja agagmau

Jeison Chamikjai, íinia aents nuwentin batsatkamu Nazarethnumia shiig anendaiyas batsatui nawanji Emilia Beatrizjai. Chamik, tsákat nagkamas tsakajui ikámnum. Jeisonjai kumpania pujusá tsakajui, nuniak tsakat nagkamsan shiig senchi anendaiyas batsamsauwai. Tujash, maak pujamun, utugchatan itauwai Epemimunmaya aidau. Yaibaun egak, Juan Tsajuput, kakaji Epemimunmaya jegauwai Nazareth nuniak shiig senchi wakekauwai Chamikin yama wainbauwaik. Iniasui, tujash Chamik dakitjauwai, aishin aneau asa. Kajeká, Juan Tsajuput iikmaktajai tiuwai, nuniak Jeison jegá atsámunum, Chamikin aikauwai. Jeison jeen wakitki dekauwai tsuwat nagkaemakbaun, iikmaktajai tiu. Aents kakajam aidaun ijumja wedau Epeminu batsatbaunum, utugchat maniamu nagkaemakuiwai tikich shiwagjai. Dukap tsawan maania Epemimunmaya jeen uumkaju nunik utumainchau wajasu. Juka jintinkagtawai wajuk amuewa jimag batsatkamunmaya kajegdaimauk ejekagtawai waittanu najaimasa diyamun.

Epememu y sus rivalidades

En el corazón de la selva Awajun, en un pequeño poblado al borde del río Marañón, vivían Jeison y Chamik, una pareja que profesaba un amor profundo y sincero. A diario, Jeison le decía a su amada: "Te amo con todo mi corazón, mi alma y mi mente, eres lo máspreciado que tengo, agradezco a Dios por haberte puesto en mi camino y alumbrado mi destino. Haces de mis días los más felices, con tu hermosa sonrisa eres capaz de cambiar lo más oscuro en luz." Chamik, que era madre de su hija Emilia Beatriz, sentía un amor incondicional por su hija, quien, a sus 4 años, era el centro de su vida. Para Jeison, no había mayor dicha que ver a su pequeña hija llenar la casa de risas y alegría.

Chamik era originaria de la comunidad de Nazaret, un pequeño asentamiento en la selva Awajun, al otro lado del río Marañón. Nació y creció rodeada de los densos árboles de la selva, y desde pequeña estuvo familiarizada con la vida sencilla y tranquila de su gente. A los 5 años, conoció a Jeison, quien también había nacido y crecido en la selva. Juntos, compartieron su infancia, y desde temprana edad, empezaron a sentir un cariño profundo el uno por el otro. El tiempo hizo lo suyo, y cuando ambos alcanzaron la adolescencia, ese cariño se transformó en un amor puro y verdadero, lo que los llevó a unirse bajo la luz de la luna en una ceremonia íntima, donde, con el paso de los años, nació su hija. La vida para Chamik y Jeison parecía ser un sueño hecho realidad, lleno de paz y amor.

A pocos minutos de Nazaret se encontraba el puerto Samaren, un punto clave en la región que servía de enlace para diferentes comunidades Awajun. Pueblos como Yupicusa, Pai, Chipe Kusu y otros, eran conocidos por su bondad y hospitalidad hacia los forasteros. Sin embargo, existía una tribu en particular, los Epememu, cuyo comportamiento era muy diferente. Los hombres de esta tribu eran conocidos por ser agresivos y salvajes con los forasteros, dispuestos a enfrentar cualquier amenaza. Esta actitud los mantenía distantes de otras comunidades, pero, por alguna razón, la tribu de los Epememu no temía mostrar su naturaleza beligerante.

La vida en las comunidades Awajun, aunque en su mayoría era pacífica y armoniosa, a veces se veía afectada por problemas como la escasez de alimentos. Un día, la sequía golpeó fuertemente a los pueblos, y cultivos esenciales como el plátano, la yuca, las coconas y los camotes dejaron de crecer, lo que causó una gran preocupación. Las madres

y los niños lloraban por la falta de alimentos, y los cazadores, por más que intentaron, no lograron encontrar animales para mitigar la hambruna.

Ante esta situación desesperante, Juan Tsajuput, el dirigente de la tribu de los Epememu decidió emprender un viaje en busca de ayuda. En su recorrido, pasó por la comunidad de Yupicusa, donde encontró a sus habitantes con abundantes racimos de plátano y yuca. Estos bailaban y bebían masato, celebrando una abundancia que no compartían los demás. Al llegar, Juan Tsajuput se presentó y explicó su difícil situación. Abel Shawit, el líder de la comunidad de Yupicusa, lo recibió calurosamente: "Sean bienvenidos, mi casa es vuestra, adelante pasen hermanos", dijo. Le ofrecieron masato y abundante yuca, y después de la comida, decidieron continuar su travesía hacia Nazaret.

Al llegar a la comunidad de Nazaret, Juan Tsajuput vio a una joven mujer que le cautivó por su belleza. Era Chamik, la esposa de Jeison. Juan Tsajuput, impresionado, no pudo evitar acercarse a ella y, entre halagos, le expresó su admiración: "Me pareces alguien muy hermosa, veo tus ojos brillar al caminar, tu extensa cabellera resalta, también tus dotes. Me gustaría conocerte un poco más." Sin embargo, Chamik, con educación y firmeza, respondió: "Agradezco tus halagos, pero no puedo corresponderte, tengo un adorado esposo y una hermosa hija que me están esperando en casa. Ellos son el milagro más grande que me ha pasado en la vida."

La respuesta de Chamik dejó a Juan Tsajuput desconcertado, y en su corazón empezó a crecer un odio hacia ella. En su mente, transformó el amor en rencor, sintiendo que su deseo no correspondido debía ser vengado. Decidió tomar la justicia en sus propias manos.

A la mañana siguiente, cuando Jeison había salido a cazar y Emilia Beatriz estaba dormida, Juan Tsajuput aprovechó para ingresar sigilosamente en la casa de Chamik. La sorprendió por la espalda y, con una actitud violenta, le dijo: "Hoy serás mía; me gustas demasiado y quiero que seas mía y solo mía." Chamik, temerosa, intentó resistirse, pero ya era demasiado tarde. Aquel hombre había arrebatado su dignidad en un acto de brutalidad que dejó una herida profunda en su alma.

Cuando Jeison regresó a su hogar, notó algo extraño en la actitud de su esposa. Al acercarse para darle un beso, ella se apartó, guardando silencio. Con preocupación, le preguntó qué sucedía, pero Chamik, con lágrimas en los ojos, le reveló lo sucedido: "Hace dos horas, vino un hombre de la tribu de los Epememu. Me arrebató mi dignidad".

Devastado por la noticia, Jeison decidió tomar venganza. Como era común en las costumbres Awajun, la ley del "ojo por ojo, diente por diente" dictaba que el mal hecho debía ser pagado con la vida. Jeison reunió a un grupo de hombres valientes de su comunidad y partió hacia el pueblo de los Epememu en busca de justicia.

Tras un violento enfrentamiento, donde las lanzas volaban por el aire, Jeison y sus hombres lograron hacer frente a los Epememu. Sin embargo, la lucha no terminó allí. Los Epememu se refugiaron en su casa, una construcción tan robusta que resistió todos los intentos de ser destruida. La venganza no fue total, pero de allí nació una rivalidad entre las dos tribus, que se mantuvo a lo largo del tiempo.

Núwa – Mujer

Estudios, homenajes, reportajes,
producciones, etc., relacionados
con la mujer

Relacionamiento y alianzas estratégicas para disminuir la violencia en los territorios amazónicos**Relationships and strategic alliances to reduce violence in Amazonian territories****Nuwentsiajka wam apajmujkaja, ayak amukwa wam jiuji ja ajiwja nenkja imankiñka**DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.306>

Recepción: 23-11-2024

Aceptación: 08-12-2024

Hildegard León CisnerosPresidenta de la Red de Mujeres Emprendedoras y Empresarias de Amazonas
hildegardlen@yahoo.es**Geidy Yecenia Jiménez Yoplac**Red de Mujeres Emprendedoras y Empresarias de Amazonas
Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza
geidyjy.1995@gmail.com
orcid.org/0000-0001-8897-1765**Resumen**

La Red de Mujeres Emprendedoras y Empresarias de Amazonas presidida por Hildegard León Cisneros, tras promover la autonomía económica y reducir casos de violencia contra la mujer logró alianzas nacionales e internacionales en beneficio de las nuwas (mujeres) amazónicas y sus grupos familiares, para la implementación de hogares de refugio temporal.

Palabras clave: Alianza, autonomía, mujer, familia, comunidad

**Abstract**

The Network of Women Entrepreneurs and Businesswomen of Amazonas, presided by Hildegard León Cisneros, after promoting economic autonomy and reducing cases of violence against women, achieved national and international alliances for the benefit of Amazonian nuwas (women) and their family groups, for the implementation of temporary shelter homes.

Key words: Alliance, autonomy, women, family, community.

Etégja agagmau

Nuwa takau dasénum achímtijamu áidau, nuwigítú takasa sujutan muunjig Hildegard León Cisneros, amazonasnumiayai, takasa kuwichik ijumtan jintia weamunu nuwigtu awagkitasa pujutnum maakchau batsatbaun ibatika emak umiké anentaimjamuji juwiya nugka tikish nugkanmayajai nuwa amazonasnumia yaimainun antsag pataa aidaunashkam jega jegamkatnun ujumak tsawan tupikaki umak pujustinun.

Chícham deatkau: Atunit, nigki senchigtin, núwa, patají, batsatkamu

Introducción

La Red de Mujeres Emprendedoras y Empresarias de Amazonas, es una asociación sin fines de lucro cuyo objetivo principal es promover la autonomía económica de la mujer y en su defecto la reducción de casos de violencia contra ellas.

La presidenta Hildegard León Cisneros ha liderado actividades para posicionar los emprendimientos de mujeres en Amazonas y asimismo promueve constantemente una cultura de solidaridad y responsabilidad social.

Es por ello, que durante julio del año 2024 se realizó la “Gran Cruzada Solidaria por los niños y niñas Awajun – Wampis” como respuesta a la alta tasa de casos de violación a este grupo vulnerable en comunidades originarias del departamento de Amazonas.

Esta cruzada fue realizada a nivel nacional, motivo por el cual, diversas entidades tomaron conocimiento de lo que iba sucediendo en la región. Fue así como, a partir del 17 de agosto RIMLA Internacional (Red Internacional de Mujeres Líderes en Acción), una organización sin fines de lucro unió esfuerzos con la Red, iniciando coordinaciones para la construcción de hogares de refugio temporal para la reducción del feminicidio y violencia contra la mujer y grupo familiar en Amazonas.

La Red Internacional de Mujeres Líderes en Acción (RIMLA), quienes son colaboradoras de la ONU MUJERES, trabaja en Perú con Unique Hand from the World (U-MANOS) la cual tiene como lineamientos de intervención la Prevención, Atención de la salud mental y fortalecimiento de la familia para erradicar la violencia familiar y el suicidio. Esta asociación realiza el trabajo de prevención y atención a víctimas de violencia contra la mujer y grupo familiar.

Hogares de refugio temporal para la reducción del feminicidio y violencia contra la mujer y grupo familiar en Amazonas pronto una realidad

Este 19 de noviembre, siendo el día Internacional de la Mujer Emprendedora, se realizó la presentación de un logro histórico a favor de las mujeres Amazonenses y su grupo familiar. Habiéndose firmado el Acta de donación de un terreno de más de 5000 m² en la Comunidad Nativa Awajun Umukay, Nazareth, Limaza para la construcción del hogar refugio en mención. El trabajo decidido de la Red, hace realidad, gracias a las autoridades de Umukay, tales como el Apu Oscar Shimpukat y lideresas como Georgina Rivera Paz, Vicepresidenta del Consejo Regional de Mujeres Awajún Wampis (Comuawuy), quienes luchan día a día para disminuir las brechas de desigualdad.

Figura 02.

Presentación de logo histórico a favor de las mujeres Amazonenses y su grupo familiar.



Esta alianza estratégica entre la Red de Mujeres Emprendedoras y Empresarias, RIMLA INTERNACIONAL y U- Manos representado por la Lic. Fiorela Matos Angulo, hará posible la Construcción del Primer Refugio Ecoamigable para Mujeres que sufren violencia, la cual luego de ser construido se hará la transferencia al Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables del Perú para su operación y mantenimiento.

El proyecto Hogares de Refugio Temporal Eco amigables Multiterritorio HRT/ECOHOME, es uno de los cuatro (04) componentes del programa de prevención “te quiero con vida, basta de feminicidio”.

Esta propuesta, busca reducir la estadística de mujeres víctimas de violencia familiar asesinadas por la pareja, expareja (feminicidio), interviniendo con construcciones eco amigables y busca convertirse en un modelo a replicarse en partes del mundo que lo requiera.

La víctima accederá a:

- Cuidado de su integridad física.
- Recuperación emocional.
- Fortalecimiento de capacidades.
- Aprendizaje de herramientas para la independencia económica.

Los Hogares son lugares de acogida temporal para víctimas de violencia familiar en los cuales se brindan protección, albergue, alimentación y atención multidisciplinaria especializada de acuerdo con sus necesidades específicas por razón de sexo y edad, propiciando su recuperación integral, también se brindará apoyo terapéutico que promueva la autonomía de las personas afectadas por la violencia familiar y el acompañamiento en la toma de decisiones y el desarrollo de capacidades que permitan la opción por una vida sin violencia.

Así mismo, se gestionó y logró que el Gobierno Regional de Amazonas declare de prioridad la creación, implementación, operatividad de hogares de refugio temporal para la reducción del feminicidio y violencia contra la mujer.

Figura 03.

Red de Mujeres Emprendedoras y Empresarias de Amazonas junto a autoridades de Umukay.

**Conclusiones**

La Red de Mujeres Emprendedoras y Empresarias de Amazonas, es una organización líder en promover la autonomía femenina, atendiendo no sólo el frente económico sino también la disminución de la violencia contra la mujer, para ello, constituye alianzas con entidades nacionales e internacionales.

Se firmó un convenio entre la Red de Mujeres Emprendedoras y Empresarias de Amazonas y U – Manos, con el fin de dejar por hecho próximos trabajos conjuntos que se pueda realizar a favor de la autonomía económica y bienestar de las mujeres, así como visibilizar y empoderar a mujeres que vienen siendo vulneradas y olvidadas.

Referencias**Figura 04.**

Proyecto Hogares de Refugio Temporal Ecoamigables Multiterritorio HRT/ECOHOME



Artículo 10. Normas para la sección: “Nuwa-Mujer”

• Esta sección está conformada por homenajes, reportajes, producciones, crónicas, etc. de la mujer en distintos contextos culturales, y se adecúan a las siguientes normas:

- Los trabajos deberán ser originales e inéditos.

- Los trabajos deberán presentarse en formato Word (.doc o .docx), en letra Times New Roman, punto 12, tamaño carta, con un interlineado de 1.0. Las páginas deberán estar numeradas consecutivamente en la parte inferior de la hoja.

- La extensión del trabajo será entre tres y seis páginas, incluyendo imágenes, notas y referencias si la tuviera. - Los trabajos pueden presentarse en dos lenguas, siendo una de ellas, el español. En caso de trabajos que refieran a culturas originarias, la segunda lengua será el de la cultura en cuestión. El trabajo debe tener la siguiente estructura mínima:

Título. Redactado tipo oración en español, inglés, portugués y la lengua nativa de la cultura que haga referencia el trabajo de ser el caso. El título debe procurar reflejar el contenido del trabajo. **Autor o autores.** Indicar nombres y apellidos completos del autor o autores, así como la filiación institucional, correo electrónico y código ORCID de ser el caso. **Resumen.** En español, letra tamaño doce, en un solo párrafo de cinco a diez líneas, usando 50 palabras como máximo.

Debe contener el contexto y una breve explicación de las ideas más importantes que aparecen en el desarrollo del cuerpo del trabajo, así como las principales conclusiones.

Palabras clave. En español, letra tamaño 11. Son términos que reflejan la parte esencial del manuscrito para catalogarlo en index virtuales y/o físicos. Considerar un máximo de cuatro palabras clave.

Otras partes del trabajo son: Introducción, cuerpo, conclusiones y referencias; que ha excepción de las REFERENCIAS pueden mencionarse o no.

Proceso de arbitraje de “Nuwa-Mujer”

• El arbitraje de los trabajos estará bajo la responsabilidad del Consejo Editorial.
• Se fijará un plazo máximo de 30 días para la entrega del dictamen, el cual será enviado al autor vía correo electrónico, optando por una de las cuatro opciones:

a) aceptación sin reparos,

b) aceptación del trabajo sujeta a las correcciones o recomendaciones señaladas por los evaluadores,

c) devolución del trabajo para su reelaboración, tomando en cuenta el parecer del arbitraje, con la finalidad de someterlo a nuevo dictamen, y,

d) no aceptación.

Desde la Academia

Informes académicos y científicos
que contribuyan a la difusión, debate y
reflexión de temas interculturales

**Violencia familiar y autoestima en alumnos de la Institución Educativa Secundaria
“Nuevo Seasmí”, Condorcanqui, 2023****Domestic violence and self-esteem in students of the Secondary Educational
Institution "Nuevo Seasmí", Condorcanqui, 2023****Jegá tutit wajamu antsag íik aneniamu wegantu papiijam ayamtai Secundaria
“Nuevo Seasmí”, Condorcanqui, 2023**DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.309>

Recibido: 26-08-2024 Aceptado:08-02-2025

⁷Ronel, Bermeo TijiatsUniversidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza
ronelbermeo47872858@gmail.com**⁸Darwin, Angulo**

Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza

Resumen

Este estudio se centró en determinar la relación existente entre violencia familiar y autoestima en estudiantes de la IES “Nuevo Seasmí”, estudio correlacional desarrollado con 120 alumnos quienes respondieron cuestionarios de violencia familiar y autoestima. Los resultados demostraron que el 28,4% de estudiantes tuvieron nivel bajo en violencia y autoestima elevada. Mientras que, el 40% mostraron tener un nivel medio de violencia y autoestima regular; sin embargo, el 23,4% mostraron un nivel alto de violencia y baja autoestima. Según prueba de hipótesis, el nivel de significancia que es menor a 0.05, por tanto, hay conexión inversa entre violencia familiar y autoestima, con coeficiente de correlación negativo de -0.704. Al asociar violencia familiar con autoestima positiva, el 27,5% exhibió bajo nivel de violencia familiar, y una autoestima positiva elevada. Asimismo, el 35% presentó un nivel medio de violencia familiar y autoestima positiva; mientras que el 19,2% experimentó un nivel alto de violencia familiar, y autoestima positiva baja. Para la violencia familiar asociada a la autoestima negativa, el 26,7% presentó nivel bajo de violencia familiar, y una autoestima negativa elevada. Además, el 37,5% mostró un nivel medio de violencia familiar y autoestima negativa regular. Sin embargo, un 12,5% experimentó un nivel alto de violencia familiar, y autoestima negativa regular. De acuerdo con el sexo, existe una ligera ventaja favorable a las mujeres, puesto que se muestran menos violentas y tienen mayor autoestima; así se demostró que cuanto más violencia exista menor índice de autoestima y viceversa.

Palabras clave: violencia familiar, autoestima.**Abstract**⁷ Bachiller en educación, Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza.⁸ Magíster en Gestión Pública, Especialista en Lengua y Literatura.

This study focused on determining the relationship between family violence and self-esteem in students of IES “Nuevo Seasmí”, a correlational study developed with 120 students who answered questionnaires on family violence and self-esteem. The results showed that 28.4% of the students had a low level of violence and high self-esteem. Meanwhile, 40% showed a medium level of violence and regular self-esteem; however, 23.4% showed a high level of violence and low self-esteem. According to the hypothesis test, the significance level is less than 0.05, therefore, there is an inverse connection between family violence and self-esteem, with a negative correlation coefficient of -0.704. When associating family violence with positive self-esteem, 27.5% showed a low level of family violence, and high positive self-esteem. Likewise, 35% presented a medium level of family violence and positive self-esteem, while 19.2% experienced a high level of family violence and low positive self-esteem. For family violence associated with negative self-esteem, 26.7% presented a low level of family violence and high negative self-esteem. In addition, 37.5% showed a medium level of family violence and fair negative self-esteem. However, 12.5% experienced a high level of family violence and regular negative self-esteem. According to sex, there is a slight advantage in favor of women, since they are less violent and have higher self-esteem; thus, it was shown that the more violence there is, the lower the index of self-esteem and vice versa.

Keywords: family violence, self-esteem.

Etégja agagmau

Juka autamuk diyawai achinit jegá tutít awajdáimau nuwigtú jutí iik aneniamu wegantun papíijam IES “Nuevo Seasmí” batsatu aidaun. Duka autamun achiniaku wegantuk takannase 120 papíijam aidaujai, díta aimkaje agaja iniabaun jeen wajuk batsamin ainawa tutít awajdáimau wegantunmash. Inagnamu diyamunmak 28,4% papíijam aidauk tikima senchi tutít awajdáimau batsattsui, antsag jutí iik aneniamujik muuntai. Tujash 40% wantiinkaje maakmamut tutít awajdáimau antsag jutí iik aneniamun. Nuniabaunum, 23.4% wantiinkaje senchi tutít awajdáimaun, antsag ujúmak jutí iik aneniamujin. Prueba de hipótesis diyamak, significancia tamauk jiinkíe 0.05 nugkanjin, nuniau asamtai, achikiakui ayantea tutít awajdáimau nuwigtú jutí iik aneniamu wegantun, coeficiente correlación atsátitin -0.704. Ijunja diyamak jegá tutít awajdáimau jutí iik aneniamujai apatkamak, 27.5% iwainmawai ujumak jegá tutít awajdáimau, tujash muuntan jutí iik aneniamunak. Antsag, 35% iwainmawai imanchaun jegá tutít awajdáimau, nuwigtú jutí iik aneenisa níimamumuuntan. Tujash, 12,5% iwainmake jegá tutít awajdáimau shiig muuntan, antsag jutí iik aneenisa níimamushiig ujúmak. Aishmag nuwajai diyamak, nuwa imá senchi maak juwakaje, wagka tamash, ujumak kajetjin iwainmainau, antsag diták anenisá diyamujig aan muun; antsag iwainmainake aan senchi tutit jegánunm abauumak, ujumak iik aneenisa níimamuk atatui, awagké diyamashkam.

Mamitsa augamatmau: Jegá tutit awakagtamau, iik aneniamu

INTRODUCCIÓN

La violencia, de manera visible o invisible siempre ha tenido presencia en la humanidad, desde sus inicios, y actualmente se va incrementando, y aunque parezca utópico, todavía es considerada una tarea que corresponde exclusivamente a autoridades tanto judiciales como policiales, creemos que la violencia no corresponde a nosotros su abordaje, y menos sus procedimientos para su tratamiento o intervención. Según Carmona (1999), para el incremento de la violencia, están contribuyendo algunos medios de comunicación, que irresponsablemente distorsionan la realidad, y otros, difundiendo hechos violentos que son imitados por las poblaciones más vulnerables, de preferencia niños y adolescentes, que carecen de la compañía y el monitoreo de los adultos; además agrega que, la sociedad va percibiendo a la violencia como una actitud que forma parte de la convivencia humana, y por tanto, es aceptada por la sociedad.

La escuela es un espacio donde están dadas las condiciones propicias para que los alumnos de cualquier tipo de sociedad plasmen lo que vivencian en su hogar, o contexto familiar, entonces es fundamental que desde los responsables de la gestión se plasmen iniciativas para el abordaje de la violencia con un enfoque formativo y con la intervención con equipos multidisciplinarios. Bleichmar (2008), nos menciona que la violencia, que es una realidad como historia y como presente, y que para algunos, es considerado como producto o resultado de la pobreza, y que de acuerdo a nuestra percepción, eso es una apreciación muy subjetiva; independientemente de su origen, para los responsables de la educación, debe constituir un eje prioritario y fundamental de atención, mediante la implementación de planes o estrategias disminuir los riesgos, y de ser posible, para superar por completo, posibles escenarios de violencia en los alumnos, en cualquiera de sus tipos.

Cada vez tiene mayor presencia en las escuelas, conductas que reflejan la violencia familiar, al mismo tiempo este afecta los aprendizajes de los estudiantes, y también en la mayoría de casos, los docentes desconocen los motivos de esas actitudes presentes en sus alumnos, por tanto, no planean estrategias encaminadas a tratarlo técnica y profesionalmente la problemática, con el fin de evitar que se agudice en el tiempo, y en adelante se convierta en una barrera infranqueable que afecte los aprendizajes, al respecto, Estévez et al., (2017) manifiestan que las vivencias escolares de los adolescentes viene asociado a actitudes y comportamientos que cada vez generan mayor preocupación en la comunidad educativa y sociedad por sus consecuencias adversas en el proceso enseñanza aprendizaje.

Esta situación tiene presencia en la mayoría de las IIEE, y que lamentablemente se incrementa en forma silenciosa, independientemente del tiempo y el espacio, y si antes se hablaba de repercusiones que tienen presencia o que trae consigo la violencia familiar que lamentablemente está en crecimiento en la escuela de la ciudad, hoy esa problemática ha transitado al campo, y ha sorprendido a los docentes y directivos que en la mayoría de casos se muestran impotentes para dar solución o minimizar sus efectos; en esa dimensión o dirección un organismo tan importante como es la OMS (2020), muestra datos preocupantes sobre la violencia, al decirnos que está afectando a millones de alumnos en el mundo, y que hasta un 50% de escolares comprendidos entre 2 a 17 años fueron víctimas de violencia en sus diferentes manifestaciones: físico, psicológico, emocional o sexual; además agrega que la presencia de violencia en la niñez de todos modos va a generar daños físicos y mentales, que repercutirán durante toda la vida.

A nivel nacional, la violencia, probablemente tenga mayor presencia en la escuela, hay que tener en cuenta que los conflictos sociales que generalmente son causados por la falta de experiencia de los gobernantes y por intereses de aquellos grupos que son dueños del poder, que sin lugar a dudas, manejan los destinos del Perú, y cuya política es el beneficio personal, ignorando necesidades del pueblo; lamentablemente constituyen eventos de aprendizaje para los alumnos, y sobre todo para los que están cursando su educación básica, por las características propias de su edad, y porque a través del uso masivo de redes sociales aprenden inconductas funcionales. El INEI (2019), nos da a conocer datos preocupantes, donde más del 68% de alumnos comprendidos entre 9 y 11 años ha sufrido violencia del tipo psicológico y también física, que tiene presencia en su hogar, en algún momento de su vida; agrega que 78% de la población, cuyas edades están 12 y los 17 años, ha sufrido maltratos físicos y psicológicos desde la concepción.

Si bien es cierto que la región Amazonas se caracteriza por su vida pacífica demostrada por los pobladores, y es curioso que en la parte o zona norte, de manera cotidiana, suceden situaciones contrarias, a las del sur, y con mayor presencia o carácter repetitivo en las provincias norte como Utcubamba y Bagua, tal como es de conocimiento común o generalizado, abunda la delincuencia, los conflictos y otro tipo de lacras sociales, como la trata de personas, el abuso y la explotación, que se da principalmente a las mujeres y a los niños, que forman parte de la población más vulnerable, lo cual, de hecho que es imitado por los escolares de los diferentes niveles, asimismo, el pandillaje y el robo es una práctica que tiene una constancia por no decir diaria, a vista y paciencia de los transeúntes. Esa forma de vida y problemática social, se está replicando o repitiendo en diferentes lugares próximos a dichas provincias, situación parecida ocurre en la zona de Condorcanqui y sobre todo en las comunidades que se encuentran ubicadas al borde de las carreteras, y también donde hay fuerte presencia de pobladores mestizos donde aunque parezca increíble, hay otros tipos de problemas adicionales a los que indicamos líneas arriba, esa realidad también tiene presencia en Nuevo Seasmí, lo que nos ha motivado hacer el estudio sobre la presencia de la violencia escolar en la IES, y su relación con la autoestima de los alumnos, por tanto, nos planteamos el siguiente ¿Cuál es la relación entre violencia familiar y autoestima en alumnos de la Institución Educativa Secundaria “Nuevo Seasmí”, Condorcanqui, 2023?.

Los objetivos que se persiguen con el desarrollo del presente estudio son, como general: determinar la relación entre violencia familiar y autoestima en alumnos de la IES “Nuevo Seasmí”. Y como objetivos específicos: determinar la relación entre violencia familiar y la dimensión de autoestima positiva, en alumnos de la IES “Nuevo Seasmí”; determinar la relación entre violencia familiar y autoestima negativa en alumnos de la IES “Nuevo Seasmí”, Condorcanqui; y comparar la violencia familiar con la autoestima de acuerdo al sexo, en alumnos de la IES “Nuevo Seasmí”.

En lo relativo a la justificación, la investigación es una tarea que debe estar presente en todo docente porque va permitir solucionar problemas presentes en la escuela y en la comunidad, y tal como menciona Carrillo (2005), la escuela y la familia son dos espacios o ámbitos de interacción, donde se plasman las vivencias concretas de las personas, por tanto, la interrelación escuela y familia, debe ser lo más fluida posible; ese sentido, el estudio planteado es de interés porque es necesario conocer de modo científico el nivel de violencia familiar, y cuál es su relación con la autoestima de los escolares de la IES “Nuevo Seasmí”, Condorcanqui. Asimismo, el estudio tiene relevancia social, porque la escuela es un grupo que forma parte de la sociedad, y lo que pasa en la casa, repercute en

la escuela y en el barrio, en términos actitudinales, por tanto, habiendo presenciado casos de violencia, hay la necesidad de investigarlo con la rigurosidad científica a fin de que los resultados contribuyan al conocimiento de la presencia de la violencia en el colegio, y su relación con la autoestima. También creemos que el estudio es original, porque no existen otros del mismo tema que hayan sido desarrollados en las comunidades awajún o wampis.

Los antecedentes considerados en el estudio, son los que en seguida se especifica: Santos y Larzabal (2021) investigaron: autoestima, apego y funcionamiento familiar, realizado en Ecuador, estudio cuantitativo no experimental, diseño correlacional, la población fue de 341 alumnos de básica, y respondieron instrumentos de autoestima y de funcionamiento familiar, de acuerdo a sus resultados, el 51% de mujeres tienen un nivel alto de autoestima; en cuanto al funcionamiento familiar, en el 30% de familias aproximadamente está presente la violencia entre sus integrantes; y su conclusión fue, que el apego es fundamental para el desarrollo de la autoestima, así como también para el buen funcionamiento familiar.

Fregoso, D. et al, (2021), en su estudio sobre familia, escuela y violencia en escolares de secundaria de Cali, Colombia, tipo cuantitativo, concluyendo que los estudiantes que usan con frecuencia y de manera significativa la violencia en el contexto escolar, lo hacen porque encuentran un escenario de inseguridad y mayor violencia en su hogar, y no son atendidos por los docentes, donde hay una ausencia total o parcial de normas y acuerdos para una buena convivencia escolar. Asimismo, es necesario trascender en la familia con charlas y orientaciones que son necesarias para entender, explicar y reducir los casos de violencia que tienen fuerte repercusión en los alumnos.

También es bueno precisar que no existen muchos trabajos de corte correlacional a nivel internacional. Cansaya (2022) investigó en qué medida se asocian o relacional violencia familiar y autoestima en adolescentes de una escuela del Cusco, su propósito fue identificar la relación entre variables, estudio cuantitativo con diseño correlacional, en la que intervinieron como muestra, 77 alumnos utilizaron el cuestionario VIFA, para la obtención de datos y el test de autoestima de Coopersmith, que es muy conocido en el mundo científico; según resultados, el 18,2% muestra nivel medio de violencia, y un 3,9% muestra nivel alto, y el 77%, nivel bajo de violencia; en lo referente a autoestima, el 16,9% tiene autoestima alta, el 63,6% está en promedio alto, el 13% en promedio bajo; concluyendo que hay asociación o relación moderada significativa, entre violencia familiar y autoestima.

Torres (2022), ha investigado violencia y autoestima en escolares de secundaria de la ciudad de Mórrope; estudio descriptivo correlacional, desarrollado con 43 estudiantes, a quienes aplicaron un cuestionario de violencia familiar y también un inventario de autoestima; según resultados, la violencia familiar es de nivel bajo para el 55%, el 28% tiene violencia media, y el 16% tiene violencia alta; en lo que se refiere a autoestima, del 25% es baja, del 60% media, y del 14% es alto. Al relacionar variables se concluye que, existe una relación inversa y de carácter significativo entre violencia familiar y autoestima.

Silva (2021) investigó la violencia y la autoestima en alumnos adolescentes que estudian en Lima Norte, y se plantea como propósito encontrar relación entre variables, en su estudio descriptivo con diseño correlacional, participaron 328 alumnos de educación

secundaria, comprendidos entre 12 y los 17 años de edad; los instrumentos propios de la investigación fueron cuestionario de violencia, y en la autoestima se usó la escala de Rosenberg, validada por Atienza et al. (2000); concluyendo que, existe relación inversa significativa y mediana entre la variable violencia y autoestima en los adolescentes; es decir, mientras que son víctimas de mayores agresiones, muestran menos autoestima; por otro lado, asociando la violencia con las dimensiones de autoestima, hay relación inversa mediana significativa; mientras que con la negativa la relación es inversa mediana y significativa; finalmente, infiere que, al estar los adolescentes expuestos a escenarios de violencia, desarrollan autoestima negativa; y la autoestima positiva será fortalecida cuando haya tranquilidad en el entorno.

Chambilla (2019) publica los hallazgos de su estudio asociado a violencia y autoestima en secundaria, en la región Moquegua, que fue desarrollada con 111 estudiantes de básica regular, y el diseño fue correlacional, para el recojo de información utilizó dos cuestionarios, uno para medir la violencia, y otro para medir el nivel de autoestima; de acuerdo a los resultados, el 95% demuestra actitudes de violencia escolar a veces; por dimensiones, muestra actitudes violentas: en hostigamiento, el 94%, en intimidación el 90%, en exclusión el 94%, y en agresiones el 92%; y los resultados asociados a la autoestima, el 77% manifiesta que su autoestima fue afectada por actitudes violentas de compañeros; y en función a las dimensiones, en lo personal, el 62%, y en lo social el 66%, dicen que las actitudes violentas afectó algunas veces a su autoestima; concluyendo que, hay relación inversa entre violencia descolar asociado a la autoestima, significa que, cuando la violencia escolar aumenta, afecta o disminuye la autoestima en los alumnos. En el contexto local, no existen estudios asociados a las variables de estudio consideradas, sin embargo, se ha encontrado una desarrollada por Pujapat y Kunchikui (2019) sobre nivel de autoestima en alumnos de San Rafael, en el estudio descriptivo, participaron 83 alumnos quienes respondieron un test de autoestima, y de acuerdo a sus resultados, el 68% presentan un promedio alto de autoestima en el área de sí mismo, mientras que en el área social, el 56% están en ese mismo nivel; particularmente, en el área de escuela, el 60% está en el nivel alto; según resultado general, el 33% están en promedio bajo de autoestima; concluyendo que, en primer lugar está el área de sí mismo, seguida por el área escuela, y en último lugar, el área de hogar – padres.

Etimológicamente “violencia”, proviene del latín *vis*, cuyo significado que le proveen es: fuerza, y *latus*, que lo entienden o que significa transportar, es decir, hacer algo con fuerza (Blair, 2009). La violencia familiar tiene presencia en el contexto social desde la aparición de los seres humanos en el planeta, y según Han (2013), es un acto de poder o superioridad, dirigido a dominar, así como también agredir ya sea de forma física, verbal, psicológica y sexual, a cualquier miembro de la familia, y que, en definitiva, causará daño a la víctima.

Haciendo referencia a las bases teóricas, se menciona a Bandura (2003), quienes proponen la teoría llamada del aprendizaje en grupo o social, al respecto, nos dicen que, las conductas de agresividad o violencia tienen presencia, cuando observan escenas, sucesos o eventos de violencia, lo interiorizan y luego, cuando los alumnos están con sus pares, lo replican con ellos. En cuanto al soporte filosófico, nos menciona que la violencia es una cualidad adquirida, que en realidad el ser humano al nacer no viene con conductas violentas, sino que es la sociedad la que lo va corrompiendo y convirtiéndolo en una persona violenta; en ese sentido, agrega Valdés (2012), que la violencia se asocia a los impulsos de carácter primitivo, acompañado de ira y de venganza.

En definitiva, las conductas violentas, pueden ser muestras de la presencia de problemas más graves en el individuo que lo ejerce y que es necesario darle una atención para su tratamiento oportuno, y de este modo, reducir lo que refiere la Organización Mundial de la Salud – OMS (2019), que el maltrato a nivel global, está presente en más del 30% de hogares; y particularmente en el Perú, existen cerca de 10 mil casos de denuncias por agresiones, y claro está que los no denunciados, son mucho mayor.

En cuanto a las dimensiones de la violencia familiar, se consideran para el presente estudio, la propuesta de Moreno (2019), es decir, la violencia física, referida al uso intencional donde tiene presencia la fuerza física y también las amenazas que se dan de una persona hacia otra, y causarán daños diversos en la víctima; mientras que la violencia psicológica está referida a la agresión que tiene presencia, y donde no está presente el contacto físico entre agresor y víctima, se da principalmente con frases o expresiones de carácter impropio, que van a genera malestar en la persona que los recibe, y lo que es más grave, genera un daño emocional, que muchas veces es difícil de superarlo.

Haciendo referencia a la autoestima relacionada a la capacidad para aceptarse así mismo, Nelsen (2009), manifiesta que una persona con autoestima aceptable es asertiva, y en su comportamiento personal, están la seguridad, valoración hacia los demás, hay una seguridad y confianza en el cumplimiento de responsabilidades, con frecuencia muestra emociones y sentimientos de afecto hacia los demás, tiene mucha presencia el respeto y la consideración hacia uno mismo y a otras personas.

El marco teórico de la autoestima, considerando básicamente la de Branden (2004), nos menciona que hay seis pilares de la autoestima, que implican la práctica de vivir conscientemente, además de aceptarse a uno mismo, la responsabilidad que se tiene de sí mismo, el autoconocimiento y la autoafirmación, la práctica de vivir con sentido, y finalmente la práctica permanente de la probidad e integridad personal. Además, dice, cuando se omite estos seis pilares, la autoestima se verá perjudicada, sin embargo, cuando se fortalecen esas prácticas, la autoestima es favorecida, y beneficia a la persona.

La autoestima comprende dimensiones, y se consideran la autoestima positiva y la negativa, en el primer caso, hay una actitud positiva o de aprobación del sujeto, de uno mismo, la persona se acepta y también se siente competente para cumplir responsabilidades, y el mismo hecho de realizarlo, hace que se incremente su confianza; la autoestima negativa, es lo contrario, la desaprobación que tiene una persona hacia sí mismo, hay una prevalencia de los pensamientos negativos o adversos sobre la valía que tiene una persona de él mismo, a menudo desaprueba sus acciones, no se plantea retos, es pesimista, se siente incapaz de resolver o enfrentar una tarea o situación, Cledes (2011).

MATERIALES Y MÉTODOS

Población y muestra

La presente investigación es básica, de naturaleza cuantitativa y diseño descriptivo correlacional. La población y muestra fue de 120 alumnos de la IES “Nuevo Seasmí”, matriculados en los grados de primero al quinto, según detalle de la tabla:

Tabla 1.

Población estudiada

Grado	Mujeres	Varones	Total
1°	15	14	29
2°	13	13	26
3°	11	13	24
4°	11	10	21
5°	12	08	20
Total	62	58	120

La muestra estuvo conformada por el 100% de la población, de los cuales 58 fueron varones y 62 mujeres, y fue seleccionada utilizando el método no probabilístico. Las variables estudiadas fueron: variable X: violencia familiar, y variable Y: autoestima.

Método de estudio

Los métodos que son el recorrido o camino para llegar a una meta según (Sánchez y Reyes, 2015), en el estudio se utilizó tiempo corto, con el método hipotético – deductivo, de acuerdo con el diseño de investigación. La técnica utilizada fue la observación, mientras que, el instrumento utilizado fue el test VIFA y el test de Rosenberg, ambos en escala tipo Likert.

Análisis de datos

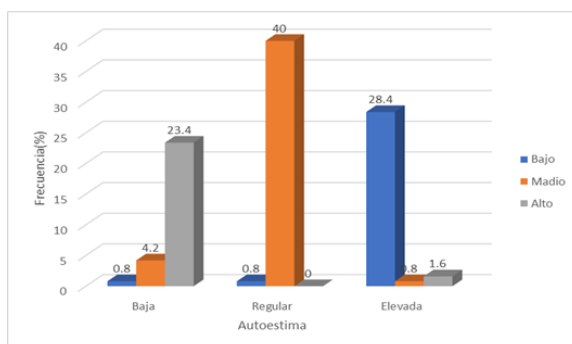
El análisis de datos fue procesado con el uso de la estadística descriptiva - inferencial, y para la determinación de la relación entre variables, se realizó el cálculo de la Chi-Cuadrado para observar la relación que existe, en seguida se dio respuesta a los objetivos planteados.

RESULTADOS

Violencia familiar y autoestima

Figura 1

Violencia familiar y autoestima en estudiantes de la IES “Nuevo Seasmí”, Condorcanqui



El 30% de estudiantes presentó un bajo nivel de violencia familiar; 45% un nivel regular y 25% alto. Además, el 28,4% tuvo un autoestima baja; 40,8% regular y 30,8% elevada. Por otro lado, relacionando variables, el 28,4% mostró un nivel bajo de violencia familiar y una autoestima elevada; mientras que, el 40% presentó un nivel regular, y el 23,4% presentó violencia familiar alta y autoestima baja.

Tabla 2

Prueba de Rho Spearman entre la variable violencia familiar y autoestima

		Violencia Familiar		Autoestima
		Coefficiente de correlación	Sig. (bilateral)	N
Violencia Familiar	Coefficiente de correlación	1,000	-,704**	
	Sig. (bilateral)	.	,000	
	N	120	120	
Rho de Spearman	Coefficiente de correlación	-,704**	1,000	
	Sig. (bilateral)	,000	.	
	N	120	120	

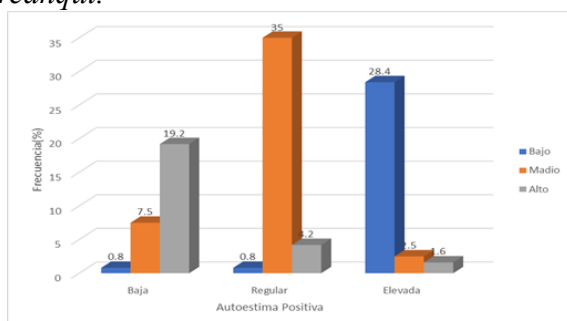
** La correlación es significativa en el nivel 0,01 (bilateral).

En la tabla 2 se evidencia que el nivel de significancia es menor a 0.05, esto implica el rechazo de la hipótesis nula, en consecuencia, se acepta la hipótesis alterna. Al mismo tiempo, señala la presencia de una conexión inversa entre variables, evidenciada por un coeficiente correlacional negativo considerable de -0.704.

Violencia familiar y autoestima positiva

Figura 2

Violencia familiar y autoestima positiva en estudiantes, IES "Nuevo Seasmí", Condorcanqui.



En la figura 2 se aprecia el nivel de autoestima positiva. El 27,5% presentó una autoestima positiva baja; el 40% regular y el 32,5% elevada. Relacionando variables, el 27,5% exhibió un bajo nivel de violencia familiar, al mismo tiempo su autoestima positiva fue elevada. El 35% presentó violencia familiar en grado medio, juntamente con una autoestima positiva regular. Sin embargo, un 19,2% de estudiantes experimentaron un alto nivel de violencia familiar, y autoestima positiva baja.

Tabla 3

Prueba de Rho Spearman entre la variable violencia familiar y autoestima positiva

		Violencia Familiar		Autoestima Positiva
		Coefficiente de correlación	Sig. (bilateral)	N
Violencia Familiar	Coefficiente de correlación	1,000	-,587**	
	Sig. (bilateral)	.	,000	
	N	120	120	
Rho de Spearman	Coefficiente de correlación	-,587**	1,000	
	Sig. (bilateral)	,000	.	
	N	120	120	

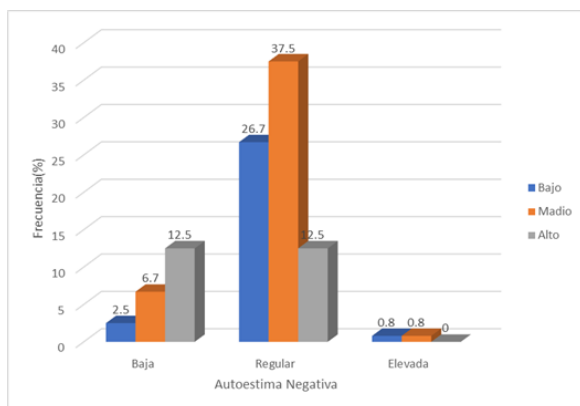
** La correlación es significativa en el nivel 0,01 (bilateral).

De acuerdo con la información de la tabla 3, se evidencia que con significancia es inferior a 0,05, se rechaza la hipótesis nula y, por ende, a la aceptación de la hipótesis alterna o alternativa. Este resultado indica la existencia de una relación inversa media entre la violencia familiar y autoestima positiva, destacada por un notable coeficiente de correlación negativo de -0,587.

Violencia familiar y autoestima negativa

Figura 4

Violencia familiar y la dimensión autoestima negativa en estudiantes, IES “Nuevo Seasmí”, Condorcanqui.



El 30% de estudiantes presentó nivel bajo de violencia familiar; el 45% medio y el 25% alto. El 21,7% tuvo autoestima negativa baja; 76,7% regular y 1,6% elevada. El 26,7% de los estudiantes presentaron un nivel bajo de violencia familiar, al mismo tiempo que mostraron una autoestima negativa elevada. Además, el 37,5% demostró un nivel medio de violencia familiar junto con una autoestima negativa regular. Sin embargo, un 12,5% de los estudiantes experimentaron un nivel alto de violencia familiar, y en tanto a su autoestima negativa como regular son bajas en igual medida.

Tabla 3

Pruebas de normalidad entre violencia familiar y autoestima negativa

Correlaciones		Violencia Familiar	Autoestima Negativa
Rho de Spearman	Violencia Familiar	1,000	-,735**
	Coefficiente de correlación Sig. (bilateral)	.	,000
	N	120	120
Autoestima Negativa	Autoestima Negativa	-,735**	1,000
	Coefficiente de correlación Sig. (bilateral)	,000	.
	N	120	120

** La correlación es significativa en el nivel 0,01 (bilateral).

Según los datos presentados en la tabla 3, la significancia es menor a 0,05, lo cual significa que hay rechazo de hipótesis nula y, por consiguiente, la aceptación de la hipótesis alternativa. Este hallazgo demuestra que hay una relación inversa entre la violencia familiar y la dimensión de autoestima negativa, evidenciada por un significativo y considerable coeficiente de correlación negativo de -0,735.

Violencia familiar física

Tabla 4

Violencia familiar física de los estudiantes de la IES “Nuevo Seasmí”, Condorcanqui, por sexo

Sexo	Violencia Física	Violencia Familiar						Total	
		Bajo		Medio		Alto			
		Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Varón	Bajo	16	27,6	0	0	0	0	16	27,6
	Medio	0	0	24	41,4	2	3,4	26	44,8
	Alto	0	0	0	0	16	27,6	16	27,6
Total		16	27,6	24	41,4	18	31	58	100
Mujer	Bajo	20	32,3	0	0	0	0	20	32,3
	Medio	0	0	24	38,7	1	1,6	25	40,3
	Alto	0	0	6	9,7	11	17,7	17	27,4
Total		20	32,3	30	48,4	12	19,3	62	100

Según resultados de la tabla 4, se observa que los varones demostraron actitudes más violentas que las mujeres, donde el nivel bajo de violencia de varones asciende hasta el 27.6%, y en las mujeres, el 32.3%, y sumando los niveles medio y alto, en ambos sexos, en el caso específico de los varones, es alcanzado por más del 72%; mientras que en las mujeres, es alcanzado por el 67.7%, aunque en términos generales, la violencia tiene presencia en ambos sexos.

Violencia familiar psicológica

Tabla 5

Violencia familiar psicológica de los estudiantes de la IES "Nuevo Seasmí", Condorcanqui, por sexo

Sexo	Violencia Psicológica	Violencia Familiar						Total	
		Bajo		Medio		Alto			
		Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Varón	Bajo	16	27,6	1	1,7	0	0	17	29,3
	Medio	0	0	23	39,7	3	5,2	26	44,8
	Alto	0	0	0	0	15	25,9	15	25,9
Total		16	27,6	24	41,4	18	31	58	100
Mujer	Bajo	20	32,3	2	3,2	0	0	22	35,5
	Medio	0	0	28	45,2	3	4,8	31	50
	Alto	0	0	0	0	9	14,5	9	14,5
Total		20	32,3	30	48,4	12	19,3	62	100

Según resultados se observa que al igual que en el caso anterior los varones muestran actitudes más violentas que las mujeres, dado que en nivel bajo particularmente en el caso de los varones, esta el 29.3%, y en el caso de las mujeres, el 35.5%. y en el nivel alto, en el caso de los varones, alcanzan el 25.9%, y en el caso de las mujeres, alcanzan el 14.5%, en ese mismo nivel; concluyendo que los varones son mucho más violentos que las mujeres, de acuerdo a la dimensión de violencia psicológica.

DISCUSIÓN

En ámbito de maltrato violencia física y psicológica, los resultados demuestran que, el 30% presenta un nivel de violencia familiar bajo, el 45% medio, y el 25%, alto. En cuestión de autoestima el 28.4% de estudiantes presenta una autoestima baja, el 40,8% regular y el 30.8% elevada. Al relacionar las variables, el 28,4% presentó un nivel bajo de violencia familiar y autoestima elevada; mientras que el 40% presenta violencia familiar en nivel medio y autoestima regular; sin embargo, el 23,4% tienen un nivel de violencia familiar alto, pero autoestima baja. De acuerdo con la prueba de hipótesis, indica que existe una relación inversa entre la violencia familiar y la autoestima, evidenciada por coeficiente de correlación negativo considerable de -0.704. Comparando

los hallazgos, encontramos cierta coincidencia con el estudio de Cansaya (2022), quien concluye que, cuanto más alta violencia familiar, más baja autoestima, y viceversa en estudiantes de educación básica.

Los resultados según dimensiones muestran que el 30% de estudiantes sufren un nivel bajo de violencia familiar, el 45% medio y 25% alto. El 27,5% mostraron una autoestima positiva baja; 40% regular y 32,5% elevada. De acuerdo con la prueba de hipótesis, se evidencia que el nivel de significancia es inferior a 0,05, lo cual indica la existencia de una relación inversa media entre la violencia familiar y la dimensión de autoestima positiva. Así mismo, Torres (2022) en su estudio demostró que existe una relación inversa significativa entre violencia familiar y autoestima.

De acuerdo con los resultados de la violencia escolar con la autoestima negativa, se tiene que, el 30% de estudiantes presentó un nivel de violencia familiar bajo; el 45% medio y 25% alto. El 21,7% presentó una autoestima negativa baja; 76,7% regular y 1,6% elevada. Al comparar los resultados obtenidos, encontramos que existen coincidencias con el estudio realizado por Silva (2021), quien demostró que existe una relación inversa mediana pero significativa con la autoestima negativa, mientras que la autoestima positiva será fortalecida cuando no se encuentran en un entorno de violencias. Por otro lado, también existe una similitud con el estudio de Chambilla (2019), ya que demostró que existe una relación inversa entre violencia escolar y autoestima, lo que significa que, a mayor violencia escolar, menos autoestima en los alumnos.

Asimismo, los resultados asociados al sexo, se observó que los varones muestran actitudes más violentas físicas y psicológicas que las mujeres, sin embargo, la violencia tiene presencia en ambos sexos. Además, la autoestima positiva por sexo se evidenció que, el 36.2% de los varones tienen una autoestima baja, y el 19.4% de las mujeres se ubican en ese mismo nivel. En ese ámbito el estudio de Santos y Larzabal (2021), demostró que el apego es fundamental para el desarrollo de la autoestima, así como también para el buen funcionamiento familiar. Del mismo modo Fregoso, et al. (2021) menciona que es necesario trascender en la familia con charlas y orientaciones que son necesarias para entender, explicar y reducir los casos de violencia que tienen fuerte repercusión en los alumnos.

CONCLUSIONES

En el presente estudio se encontró que la violencia familiar es baja equivalente al 30%; el nivel medio 45% y el nivel alto 25%. El 28,4% tiene autoestima baja; 40,8% regular y 30,8 elevada. Ambas variables, tienen nivel bajo de violencia familiar con 28,4% y su autoestima elevada. El 40% presenta nivel medio de violencia familiar y autoestima regular. Sin embargo, el 23,4% presentaron un nivel de violencia familiar alto, pero autoestima baja. Así mismo, se evidenció que existe un nivel bajo de violencia familiar equivalente al 30% de estudiantes, el 45% medio y 25% alto. Mientras que, en el ámbito de autoestima positiva, el 27,5% demostró un nivel bajo; 40% regular y 32,5% elevada. Por otro lado, La IES "Nuevo Seasmí" en Condorcanqui, exhibió un bajo nivel de violencia familiar (27,5%) y una autoestima positiva elevada. Asimismo, el nivel medio de violencia familiar equivale al 35%, junto con una autoestima positiva regular. Sin embargo, un 19,2% experimentó un nivel alto de violencia familiar, teniendo un nivel bajo de autoestima positiva.

Con respecto a violencia familiar el 26,7% de los estudiantes presentaron un nivel bajo de violencia familiar, al mismo tiempo que mostraron una autoestima negativa elevada. Además, se evidenció que el 27,6 representan a los varones que presentaron índices de violencia 27.6% mientras que el 32.3% pertenecen a las mujeres. Esto demuestra que la violencia tiene presencia en ambos sexos; al igual que la violencia psicológica. En general los varones son mucho más violentos que las mujeres, de acuerdo con la dimensión de violencia psicológica.

VI. RECOMENDACIONES

Se recomienda la implementación de intervenciones puntuales de los psicólogos y autoridades locales que puedan atender responsablemente casos de la violencia familiar tanto como la disciplina, con la finalidad de disminuir los casos de violencia que se vienen dando en la institución educativa.

También se sugiere involucrar al trabajo escolar a la familia, invitando a los padres y madres a participar en la educación de sus hijos, garantizando de este modo, un principio fundamental de la pedagogía, que es la relación entre la escuela y la familia.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bandura, A. (2003). *Teoría del aprendizaje social*. Espasa-Calpe
- Branden, N. (2004). *Autoestima y autoeficacia durante el proceso de jubilación*. Universidad de Mendoza.
- Berk, L. (2008). *El yo y la comprensión social*. Prentice Hall.
- Blair, E. (2009). Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición. *Política y Cultura*, 32, pp. 9-33.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n32/n32a2.pdf>
- Bleichmar, S. (2008). *Violencia social – Violencia escolar*. Colección Conjunciones.
- Cansaya, E. (2022). *Violencia familiar y autoestima en adolescentes de la institución educativa Sagrado Corazón de Jesús de Cuzco*. [Tesis de pregrado, Universidad César Vallejo].
https://repositorio.ucv.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12692/93452/Cansaya_LES_D.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Cáceres, A. (2006). *Violencia en relaciones íntimas en dos etapas evolutivas*. *International Journal of Clinical and Health Psychology*, 6(2), 1-8.
- Chambilla, H. (2019). *Violencia escolar y autoestima de los estudiantes de nivel secundario en educación básica regular, Moquegua*. [Tesis de posgrado, Universidad César Vallejo]. <https://repositorio.ucv.edu.pe/handle/20.500.12692/29529>
- Carmona, M. (1999). *Violencia y sociedad. Adolescencia y salud*. 1 (1), 1-5.
https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1409-41851999000100004
- Clemes, H. (2011). *Cómo desarrollar la autoestima en los niños*. Debate.
- Estévez, E., Murgui, S., Moreno, D. y Musitu, G. (2007). *Estilos de comunicación*

- familiar, actitud hacia la autoridad instituconal y conducta violenta del adolescente en la escuela. *Psicothema*, 19, 108-113.
- Fregoso, D. Vera, J, Duarte, K. y Peña, M. (2021). Familia, escuela y comunidad en relación a la violencia escolar en secundaria: revisión sistemática. *Entramado*, 17 (2), 42-58.
<https://www.redalyc.org/journal/2654/265470004004/265470004004.pdf>
- Han, B. Ch. (2013). *Topología de la violencia*. Herder.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática – INEI (2019). *Encuesta nacional sobre relaciones sociales*. <https://m.inei.gob.pe/prensa/noticias/inei-presento-resultados-de-la-encuesta-nacional-sobre-relaciones-sociales-2019-12304/>
- Moreno, F. (2019). *Presencia de la violencia física y psicológica*. Alfaomega.
- Nelsen, J. (2009). *La disciplina con amor en el aula*. Planeta.
- Organización Mundial de la Salud (2019). Informe del mMaltrato físico y sexual a las mujeres en el mundo.
- Organización Mundial de la Salud (2020). *Prevención de la violencia en la escuela. Manual Práctico*.
<https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/331022/9789240000254-spa.pdf>
- Pujapat, A. y Kunchikui, W. (2019). Nivel de autoestima de los estudiantes de educación primaria, Institución Educativa Awajún 16721, San Rafael, Amazonas. [Tesis de pregrado, UNTRM].
<https://repositorio.untrm.edu.pe/handle/20.500.14077/2334>
- Sánchez, H. y Reyes, C. (2015). *Metodología y diseño de investigación científica*. San Marcos.
- Santos, D. y Larzabal, A. (2021). Apego, autoestima y funcionamiento familiar en estudiantes de bachillerato de los cantones de Riobamba y Guano. *Revista Eugenio Espejo*, 15 (3), 1-9. <https://www.redalyc.org/journal/5728/572868251001/>
- Silva, A. (2021). *Violencia familiar y autoestima en adolescentes de Lima Norte*. [Tesis de pregrado, Universidad César Vallejo].
<https://repositorio.ucv.edu.pe/handle/20.500.12692/82342>

Incidencia de la discriminación étnico racial en la Universidad Nacional Fabiola Salazar Leguía de Bagua

Incidence of ethnic-racial discrimination at the Fabiola Salazar Leguía National University in Bagua

Incidência de discriminação étnico-racial na Universidade Nacional Fabiola Salazar Leguía em Bagua

DOI: <https://doi.org/10.55996/manguar.v4i1.310>

Recibido: 04-12-2024 Aceptado: 05-02-2025

¹Edi Escobar-Maquera

Universidad Nacional Fabiola Salazar Leguía de Bagua

eescobar@unibagua.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-1672-7901>

²Geidy Jiménez-Yoplac

Universidad Nacional Fabiola Salazar Leguía de Bagua

gjimenez@unibagua.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-8897-1765>

³Sebanias Cuja-Quiac

Universidad Nacional Fabiola Salazar Leguía de Bagua

scuja@unibagua.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-3489-8720>

Resumen

La discriminación étnico racial es un problema social persistente en nuestro país, esto afecta diversos contextos sociales, incluyendo el entorno académico. En este sentido, la presente investigación tuvo como objetivo determinar la incidencia de la discriminación étnico racial de los estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua. El estudio fue de carácter cuantitativo, descriptivo y transversal, donde participaron 107 estudiantes. Los datos fueron recogidos a través la I Encuesta Universitaria “Percepción y actitudes sobre diversidad cultural y discriminación étnico racial”. Los resultados muestran que el 53.3 % de los estudiantes encuestados experimentaron discriminación étnico racial; el 63.6 % de los estudiantes encuestados tuvieron una edad de 18 a 22 años; asimismo, el 60.7 % de los estudiantes encuestados se perciben nada racista, además el 56.1 % manifestó que sus compañeros son poco racistas, también el 75.7 % expresó que sus docentes son nada racistas, pero el 18.7 % manifestaron que son poco racistas.

Palabras clave: discriminación étnica, discriminación racial, universidad, problema social, prejuicio racial, cuestiones étnicas.

¹ Docente ordinario auxiliar en la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua.

² Administrativo en la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua.

³ Director de Interculturalidad en la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua.

Abstract

Ethnic-racial discrimination is a persistent social problem in our country, affecting various social contexts, including the academic environment. In this sense, the present research aimed to determine the incidence of ethnic-racial discrimination among students

at the Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua. The study was quantitative, descriptive and cross-sectional, with the participation of 107 students. The data were collected through the First University Survey "Perception and attitudes on cultural diversity and ethnic-racial discrimination." The results show that 53.3% of the students surveyed experienced ethnic-racial discrimination; 63.6% of the students surveyed were between 18 and 22 years old; 60.7% of the students surveyed perceived themselves as not at all racist, and 56.1% said that their classmates were not very racist, and 75.7% said that their teachers were not at all racist, but 18.7% said that they were not very racist.

Keywords: ethnic discrimination, racial discrimination, university, social problems, racial prejudice, ethnic issues.

Resumo

A discriminação étnico-racial é um problema social persistente em nosso país, afetando diversos contextos sociais, incluindo o ambiente acadêmico. Nesse sentido, a presente pesquisa teve como objetivo determinar a incidência de discriminação étnico-racial em estudantes da Universidade Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua. O estudo foi quantitativo, descritivo e transversal, com a participação de 107 estudantes. Os dados foram coletados por meio do 1º Inquérito Universitário "Percepção e atitudes sobre diversidade cultural e discriminação étnico-racial". Os resultados mostram que 53,3% dos estudantes pesquisados sofreram discriminação étnico-racial; 63,6% dos estudantes entrevistados tinham entre 18 e 22 anos; Da mesma forma, 60,7% dos alunos pesquisados não se consideravam nada racistas, e 56,1% afirmaram que seus colegas não eram muito racistas, 75,7% também afirmaram que seus professores não eram nada racistas, mas 18,7% afirmaram que não eram muito racistas.

Palavras-chave: discriminação étnica, discriminação racial, universidade, problema social, preconceito racial, questões étnicas.

I. INTRODUCCIÓN

La diversidad cultural y lingüística es un rasgo fundamental del Perú; precisamente, por ello somos un país multicultural y plurilingüístico. En esta dirección, la Amazonía es la más diversa en términos culturales y lingüísticos; por lo tanto, esa diversidad cultural y étnica es una característica intrínseca de la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua.

En términos generales, la discriminación étnica y racial se refiere al trato desigual o injusto hacia personas o grupos basados en su raza, etnia, color de piel, idioma o cultura; esto puede manifestarse en ámbitos como el empleo, la salud, la educación, la vivienda y el acceso a los principales servicios públicos.

La Defensoría del Pueblo define la discriminación por raza y/o identidad étnica como la acción de diferentes sectores sociales que restringen los derechos de algunas personas, pues los consideran diferentes e inferiores de acuerdo con su apariencia física o perteneciente a un grupo étnico, esto intensifica la exclusión, afecta la identidad y el desarrollo de las personas discriminadas (Defensoría del Pueblo, 2007).

IPSOS (2018) en su investigación revela que la discriminación étnico racial impacta de manera directa en miles de peruanos y recalcan la urgencia de afianzar y concretar el

reconocimiento y actitudes positivas hacia la diversidad cultural y suprimir la discriminación étnico racial de nuestro país.

Por su parte, Bravo-Mancero, Guffante-Naranjo y Falconí-Uriarte (2023) sostienen que la discriminación étnico racial es una ideología o ideas colectivas que normalizan las desigualdades en base a rasgos sociales para instituir diferencias en los grupos sociales de una comunidad; así, la discriminación son circunstancias de exclusión y segregación que restringen los derechos de los ciudadanos.

En este contexto, definimos la discriminación étnico y racial como el pensamiento o prejuicio ya sea positivo o negativo, y la acción directa hacia determinadas personas racializadas o prejuzgadas como procedentes de una raza, lo cual conlleva a la perpetuación de ciertos estereotipos y prejuicios sociales (Tipa, 2023).

La discriminación étnico racial es un fenómeno social que se manifiesta en diferentes contextos y afecta directamente en la convivencia y el desarrollo de las sociedades. Por ejemplo, el rendimiento académico está estrechamente vinculado a brechas raciales y étnicas en conductas de alto riesgo, suspensiones y deserciones (Yun y Low, 2024).

La discriminación racial es un determinante social de la salud que tiene un profundo impacto en el estado de salud de los niños, adolescentes, adultos y sus familias. En este sentido, reconocer el papel negativo del racismo en la salud y el bienestar a través de sesgos implícitos y explícitos, los profesionales de la salud y la educación podrán optimizar estrategias para disminuir y desterrar el racismo estructural (Trent, 2019).

En esta misma línea, la discriminación racial es un factor fundamental de las desigualdades en materia de salud y su impacto se ha hecho aún más evidente durante la pandemia de COVID-19, esto ha permitido la concretización de consecuencias sociales a largo plazo entre los grupos marginados (Chen *et al.*, 2024).

En nuestro país la discriminación racial evidencia desigualdades estructurales y una histórica estigmatización hacia los grupos minoritarios, donde se concretiza como un constituyente o marco de deslegitimización racial, que prolonga y profundiza desigualdades y conserva jerarquías sociales por medio de narrativas y estereotipos (Gonzales-Huamán, 2024).

De igual forma, para Huanca (2024) el racismo es un fenómeno social o una ideología que adapta la sociedad contemporánea y todas sus estructuras de carga negativa, la cual tiene su base en una creencia infundada de que los seres humanos se distribuyen en razas, donde coexisten jerarquías, esto define la superioridad o no de ciertos grupos humanos.

Según el Ministerio de Cultura (2018) de acuerdo con la I Encuesta nacional de Percepciones y actitudes sobre diversidad cultural y Discriminación étnica-racial, considera que el 53 % de los ciudadanos peruanos son racistas o muy racistas; solo el 8 % se percibe a sí mismo como racista o muy racista; en general, la población en estudio experimentó algún tipo de discriminación por causas de color de piel, nivel de ingresos y rasgos físicos.

Así, en el aspecto educativo los pueblos originarios son los mayores discriminados; por ejemplo, el 22 % de los aymaras no asistieron a la escuela primaria; en cambio los que

hablan español, tienen tres veces más probabilidades de estudiar en la universidad que los indígenas. Igualmente, los mestizos constituyen más del 60% de la población y los quechuas son la segunda raza más grande (22%) (Zevallos, 2021).

Sin embargo, desde la clase política sectorista, las élites, el centralismo institucionalizado en las capitales niega la existencia de un racismo sistémico; sin embargo, desde algunas instituciones se promueven acciones para fortalecer el reconocimiento de unos a otros, de que todos somos integrantes de una nación, nación pluricultural y multilingüe.

De acuerdo con la Defensoría del Pueblo (2007), el Estado peruano no ha adoptado adecuadas políticas públicas que permitan disminuir los actos de discriminación que afectan directamente los derechos de las personas; más bien, su acción permite que las desigualdades se incrementen y profundicen. Por ejemplo, el desarrollo educativo de las zonas rurales e indígenas persisten en el abandono con graves problemas de cobertura y calidad.

En 2024, el Perú ha realizado grandes esfuerzos en la lucha contra la discriminación étnico racial, pues a través de consensos se aprobaron un dictamen de ley y la reforma de un decreto supremo para crear el servicio “Alerta Contra el Racismo” para que los ciudadanos comuniquen casos de discriminación étnico racial para de esta manera garantizar el derecho a la identidad cultural.

En suma, los actos de discriminación étnico racial no solo afectan los derechos de las personas, sino también otros aspectos como la salud mental, el rendimiento académico, la convivencia y la salud en general. En este sentido, son escasos los estudios de discriminación étnico racial en las universidades; por lo tanto, nuestro estudio será fundamental para conocer estas experiencias en las instituciones superiores de nuestro país.

En este contexto, el objetivo de la presente investigación fue determinar el porcentaje de estudiantes que han experimentado discriminación étnico racial, las características sociodemográficas y percepciones de discriminación étnico racial en la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua, donde supuestamente se fomenta una ciudadanía intercultural sobre la base del respeto a las diferencias culturales y lingüísticas.

II. MATERIALES Y MÉTODOS

La investigación fue de carácter cuantitativo, descriptivo y transversal (Supo, 2024). Los datos fueron recogidos a través del formulario de Google Form titulada: I Encuesta Universitaria “Percepción y actitudes sobre diversidad cultural y discriminación étnico racial”, la muestra fue de 107 estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua de 5 carreras profesionales (Derecho, Enfermería, Administración de Negocios Globales, Ingeniería Civil, Biotecnología y Educación Tecnológica), el tipo de muestreo fue probabilístico aleatorio (Hernández-Sampieri y Mendoza, 2018). Los datos fueron procesados en tablas de Excel y diagramadas a través de tablas descriptivas.

Los estudiantes respondieron la encuesta de manera virtual a través de un Link de acceso, donde también aprobaron la solicitud de consentimiento informado. En seguida, se

registró la información de características sociodemográficas, las experiencias de discriminación étnico racial y las percepciones acerca de la discriminación en la universidad.

III. RESULTADOS

Los resultados se encuentran distribuidos en tablas descriptivas y guardan relación con el objetivo de la investigación: discriminación étnico racial, características sociodemográficas y percepciones de discriminación étnico racial según diferentes grupos en la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua.

3.1. Caracterización sociodemográfica

Tabla 1.

Características sociodemográficas de los estudiantes de la Universidad Nacional Fabiola Salazar Leguía de Bagua.

Variables	Características sociodemográficas		
	categorías	Fi	%
Edad	< 18 Años	13	12.1
	18- 22 Años	68	63.6
	23- 27 Años	15	14
	28- 32 Años	10	9.3
	> 32 Años	1	0.9
Género	Masculino	74	69.2
	Femenino	33	30.8
Carrera profesional	Enfermería	8	7.5
	Derecho	10	9.3
	Educación Tecnológica	13	12.1
	Ingeniería civil	20	18.7
	Biotecnología	11	10.3
	Administración de Negocios Globales	45	42.1
Identidad cultural	Indígena	62	57.9
	Mestizo	41	38.3
	Blanco	2	1.9
	Afroperuano	1	0.9
	Mulato	1	0.9

Nota: [fi= Frecuencia absoluta; %= Frecuencia porcentual]

En la tabla 1 se puede identificar que el 63.6% de los estudiantes encuestados tuvieron una edad de 18 a 22 años, siendo este el de mayor porcentaje. Además, el 69.2% de los estudiantes fueron de sexo masculino, el 42.1% fueron de la carrera profesional de Administración de Negocios Globales, el 12.1% de Ingeniería civil, también el 57.9% de los estudiantes fueron indígenas y el 38.3% fueron mestizos.

3.2. Incidencia de discriminación étnico racial

Tabla 2.

Discriminación étnico racial de los estudiantes de la Universidad Nacional Fabiola Salazar Leguía de Bagua.

Discriminación étnico racial			
Variables	Categorías	Fi	%
Experiencias	Si	57	53.3
	No	50	46.7
Frecuencia	1 vez	44	77.2
	Varias veces al año	7	12.3
	varias veces al mes	2	3.5
	Todos los días	4	7.0
Contexto	Clases	19	33.3
	Actividades extracurriculares	3	5.3
	Residencia Universitaria	4	7.0
	Oficinas administrativas	3	5.3
	Eventos sociales y/o académicos	6	10.5
	En línea (Redes sociales)	8	14.0
	Comedor universitario	3	5.3
	Exposiciones	8	14.0
	Exámenes	3	5.3
Cursos	Matemática	23	40.4
	Física	16	28.1
	Topografía	10	17.5
	Estática	5	8.8
	Macroeconomía	3	5.3
Motivo	Origen	15	26.3
	Género	1	1.8
	Orientación sexual	1	1.8
	Religión	1	1.8
	Discapacidad	1	1.8
	Rasgos físicos	8	14.0
	Costumbres	3	5.3
	Vestimenta	1	1.8
	Condición económica	1	1.8
	Edad	1	1.8
	Apellidos	2	3.5
	Rendimiento académico	13	22.8
	Idioma o lengua originaria.	9	15.8
	Afectación académica y profesional	Bajas notas	20.0
Estrés		8.0	14.0
Desmotivación		12.0	21.1
Baja autoestima		9.0	15.8
Temor		8.0	14.0

Nota: [fi= Frecuencia absoluta; %= Frecuencia porcentual]

En la tabla 2 se puede identificar que el 53.3% de los estudiantes encuestados experimentaron discriminación étnico racial. De los cuales el 77.2% manifestó que fue una sola vez, además el 33.3% manifestó que recibieron discriminación étnico racial durante las clases, también el 40.4% mencionaron que recibieron discriminación étnico racial en el curso de matemática, mientras que el 26.3% manifestaron haber sido discriminados por su origen, el 35.1% de los estudiantes que recibieron discriminación étnico racial manifestaron que les afectó en su formación académica profesional con bajas notas.

3.3. Percepción de discriminación étnico racial

Tabla 3.

Percepción de discriminación étnico racial según diferentes grupos en la Universidad Nacional Fabiola Salazar Leguía de Bagua.

Variables	Discriminación étnico racial		
	Categorías	Fi	%
Uno mismo	Muy racista	2	1.9
	Racista	8	7.5
	Poco racista	32	29.9
	Nada racista	65	60.7
Compañeros de estudios	Muy racista	3	2.8
	Racista	9	8.4
	Poco racista	60	56.1
	Nada racista	35	32.7
Docentes	Muy racista	1	0.9
	Racista	5	4.7
	Poco racista	20	18.7
	Nada racista	81	75.7
Trabajadores administrativos	Muy racista	1	0.9
	Racista	4	3.7
	Poco racista	18	16.8
	Nada racista	84	78.5

Nota: [fi= Frecuencia absoluta; %= Frecuencia porcentual]

En la tabla 3 se puede identificar que el 60.7% de los estudiantes encuestados se perciben nada racista, además el 56.1% manifestó que sus compañeros son poco racistas, también el 75.7% manifestó que sus docentes son nada racistas pero el 18.7% manifestaron que son poco racistas, por otro lado, el 78.5% manifestaron que los trabajadores administrativos son nada racistas y el 16.8% manifestó que son poco racistas.

IV. DISCUSIONES

4.1. Caracterización sociodemográfica

Los resultados determinan que en la variable género la categoría con más representación es el masculino con una participación de 69.2 %. Este porcentaje supera a lo registrado por Bravo-Mancero y Guffante-Naranjo y Falconí-Uriarte (2023), donde el 45.5 % fueron hombres. En la variable identidad cultural, en el presente estudio el 57.9 % se consideró indígena. En este mismo criterio, Bravo-Mancero y Guffante-Naranjo y Falconí-Uriarte (2023), identificaron solo el 8.68 se consideró como indígena. Evidentemente, los contextos universitarios son totalmente diferentes. El primero, es un entorno intercultural donde interactúan estudiantes de tres lenguas y pueblos originarios diferentes.

4.2. Incidencia de discriminación étnico racial

En cuanto a la variable experiencias, es decir, haber sufrido diversas formas de discriminación étnico racial, de acuerdo con los resultados de la presente investigación, el 53.3 % de estudiantes sufrieron discriminación étnico racial, el cual es superior a lo

encontrado por Bravo-Mancero y Guffante-Naranjo y Falconí-Uriarte (2023), quienes hallaron que el 30 % de estudiantes expresaron haber experimentado diversas formas de racismo y discriminación. Esto último es similar a lo evidenciado por IPSOS (2018), donde más del 31 % de peruanos sufrieron algún tipo de discriminación.

Respecto a los contextos, en este estudio se revela que el 33.3 % de estudiantes sufrieron discriminación y racismo en clases; este porcentaje es muy similar a lo hallado por Bravo-Mancero y Guffante-Naranjo y Falconí-Uriarte (2023), quienes detallaron que un 32.6 % experimentaron acciones de discriminación y racismo en el aula durante las clases. También el estudio de IPSOS (2018) evidenció que el 31 % de peruanos sufrió algún tipo de discriminación étnico racial.

Estos resultados se correlacionan con los argumentos de Yun y Low (2024), quienes afirman que la discriminación étnico racial se manifiesta en diversos contextos y afecta directamente en la convivencia y el desarrollo de las sociedades, pues al no concretarse el reconocimiento del otro, la exclusión y la falta de oportunidades se amplían y profundizan.

En cuanto a la variable motivo, en el presente análisis se demuestra que el 26.3 % experimentó discriminación étnico racial por motivos de origen. Esto es casi similar a lo encontrado por Bravo-Mancero y Guffante-Naranjo y Falconí-Uriarte (2023), donde anotan que el 20.6 % de estudiantes experimentaron discriminación por causas de origen étnico. Estos datos se correlacionan con la propuesta de IPSOS (2018), donde registran que el 28 % de peruanos sufrieron discriminación étnico racial por rasgos físicos.

Estos datos refuerzan los argumentos planteados por Gonzales-Huamán (2024), en el sentido de que la discriminación étnico racial evidencia exclusión hacia los grupos minoritarios, quienes son estigmatizados principalmente por su origen, lengua y cultura en diversas interacciones. Esto se afianza en el aspecto educativo de acuerdo con Zevallos (2021).

Respecto a la variable afectación académica y profesional, esta investigación encontró que un 35.1 %, de estudiantes expresaron tener bajas notas. Estos resultados se fundamentan con los argumentos de Yun y Low (2024), quienes afirmaron que el rendimiento académico está estrechamente vinculado a brechas raciales y étnicas producto de la discriminación racial y étnica.

4.3. Percepción de discriminación étnico racial

Respecto a las percepciones, la presente investigación registró que el 60.7 %, de estudiantes se perciben nada racistas. Esto se aproxima a lo hallado por el Ministerio de Cultura (2018), donde el 90 % de peruanos no se consideran racistas; sin embargo, ante la pregunta ¿Qué tan racista considera a los peruanos? La respuesta es que el 53 %, de peruanos son muy racistas. Ahora bien, en cuanto a la variable si los compañeros de estudios son racistas, este estudio registró que el 32.7 %, consideran a sus compañeros nada racistas. Este porcentaje es superior a lo encontrado por Ávalos (2024), quien anota que el 23.18 % de estudiantes no son racistas. Estos resultados, se complementan con lo hallado por el Ministerio de Cultura (2018), donde se consigna que un 47 % de peruanos no se consideran racistas.

Evidentemente, estos datos permiten asumir el carácter ambiguo o indeciso de los estudiantes y participantes en la investigación, quienes no tomaron posición respecto a la existencia de un racismo institucionalizado en diversos contextos e interacciones.

V. CONCLUSIONES

Se ha logrado determinar el porcentaje de estudiantes que sufrieron discriminación étnico racial considerando las variables de experiencia, frecuencia, contexto y motivo. De acuerdo con estos resultados reflejados en porcentajes existe una alta incidencia de discriminación étnico racial en los estudiantes de la Universidad Nacional Fabiola Salazar Leguía de Bagua, especialmente en interacciones académicas y por razones de origen étnico.

El análisis permitió determinar que los estudiantes con identidad cultural indígena son los más representativos y se identifican con la problemática planteada de la discriminación étnico racial. Esto revela que hay un evidente compromiso con la institución y el propósito de reconocer y participar en la solución de esta problemática evidente, pues son ellos los más afectados por estas circunstancias de exclusión.

Por otra parte, se estableció que un grupo representativo de estudiantes no perciben actitudes de discriminación ni la existencia de racismo en el ámbito universitario en estudio. Esto induce a hipotetizar que el problema de discriminación étnico racial se ha normalizado o estos estudiantes no tienen actitud crítica para expresar y visibilizar este problema evidente.

Se recomienda implementar políticas institucionales para promover el respeto a la identidad cultural a través de actitudes que permitan el reconocimiento al valor de las diferentes identidades culturales, lingüísticas e interacciones de pertenencia de los estudiantes, docentes y administrativos.

En esta misma línea, es urgente reforzar, ampliar y evidenciar el buen vivir y el diálogo intercultural a través de la promoción de una interacción justa y equitativa entre los integrantes de diversas culturas y lenguas, mediante el diálogo de integración y respeto entre diferentes perspectivas culturales y saber científico.

Finalmente, es fundamental poner en acción los principios vigentes de los documentos *Diálogo intercultural: pautas para un mejor diálogo en contextos de diversidad cultural*; *Lineamientos para la Implementación del Enfoque Intercultural en las Universidades Interculturales en el marco de la Política de Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior Universitaria y Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural*.

De igual manera, consensuar acciones concretas para incorporar en los documentos de gestión y académicos los principios fundamentales del edicto regional *Aprobar la incorporación del enfoque intercultural; el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas indígenas u originarias, así como la promoción de la diversidad cultural para la prevención y sanción del racismo y la discriminación étnico-racial, así como la promoción de derechos del pueblo afroperuano en la región Amazonas*.

REFERENCIAS

- Ávalos, D. (2024). Percepciones de discriminación racial de los estudiantes de la institución educativa Santo Toribio de Mogrovejo de Zaña, 2024. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Trujillo. <https://goo.su/7DJZS4D>
- Bravo-Mancero, P., Guffante-Naranjo, T. y Falconí-Uriarte, M. (2023). Percepción Estudiantil sobre la discriminación y el racismo en la educación superior. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, 35, 303-324. <https://doi.org/10.17163/soph.n35.2023.10>
- Chen, y., Zhu, Y., Williams, S., Taylor, B., Lamuda, Ph., Pollack, H. & Schneider, J. (2024). Racial discrimination and mental health in the context of anti-Asian xenophobia: An intersecting approach of race, ethnicity, nativity, and socioeconomic status. *SSM- Mental Health* 5 (2024) 100292. <https://doi.org/10.1016/j.ssmmh.2023.100292>
- Defensoría del Pueblo. (2007). *La discriminación en el Perú Problemática, normatividad y tareas pendientes*. Lima: Defensoría del Pueblo. Gonzales-Huaman, R. (2024). Las dos caras de Lima: Discriminación racial en contexto de protesta social en Perú. *Revista Revoluciones*, 6(16), 40-67. <https://doi.org/10.35622/j.rr.2024.016.003>
- Hernández-Sampieri, R. y Mendoza-Torres, C. (2018). *Metodología de la investigación. Las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta*. McGraw Hill Education.
- Huanca, J. (2024). Pandemia y discriminación racial en el Bicentenario: Un análisis deliberativo a las elecciones presidenciales en el Perú. *Revista Revoluciones*, 6(15), 04-24. <https://doi.org/10.35622/j.rr.2024.015.001>
- IPSOS. (2018). I Encuesta Nacional Percepciones sobre diversidad cultural y discriminación étnico racial. Lima: Ipsos Group S. A. <https://goo.su/BzBZQI>
- Ministerio de Cultura. (2018) I Encuesta nacional Percepciones y actitudes sobre diversidad cultural y Discriminación étnico-racial. Lima: Ministerio de Cultura. <https://goo.su/n5kOO>
- Supo, J. (2024). *Metodología de la investigación científica. Niveles de investigación*. BIOESTADÍSTICO EEDU EIRL.
- Tipa, J. (2023). Las formas elementales del racismo en el contexto educativo en México. *Ciencias y Educación*, 7(2). <https://revistas.intec.edu.do/index.php/ciened/article/view/2751>
- Trent, M., Dooley, D. & Dougé, J. (2019). The Impact of Racism on Child and Adolescent Health. *Pediatrics* (2019) 144 (2): e20191765. <https://doi.org/10.1542/peds.2019-1765>
- Yun, H. & Low, S. (2024). Racial/ethnic disparities in academic achievement in U.S. middle schools: An integrated multilevel modeling approach. *Journal of School Psychology* 107 (2024) 101377. <https://doi.org/10.1016/j.jsp.2024.101377>.

Zevallos, Z. (2021). Race and indigenous language rights in Perú. *Other sociologist*
<https://goo.su/jvBCzmx>

NUESTROS COLABORADORES

La Universidad Intercultural “Fabiola Salazar Leguía” de Bagua, agradece a cada uno de los Autores que colaboraron con su trabajo para esta edición de Manguaré, Revista Intercultural de la UNIFSLB.

See kuashat

Deyci Marile Kasem Wajai



Originaria de la cultura Awajún, Amazonas, Perú. Es estudiante de la carrera biotecnología

de la Universidad Nacional Intercultural “Fabiola Salazar Leguía” de Bagua.

Correo: kasend@unibagua.edu.pe

Josue Hernández Dávila



Con experiencia como docente y gerente en diversas Academias Preuniversitarias de ciencias de la región Amazonas, además como asistente administrativo en

supervisión y gestión de proyectos de infraestructura, amante de las ciencias: física, álgebra, aritmética, cálculo diferencial, matemática superior, así como la literatura, oratoria. Actualmente sigo trabajando en proyectos de infraestructura, obras viales y docente en academias preuniversitarias e institutos privados.

Correo: jhernandez@unibagua.edu.pe

ORCID: orcid.org/0009-0009-8079-3592

Lui Sergio Balvin Landeo



Antropólogo especialista en gestión pública, interculturalidad y gestión cultural. Trabajó en diversas instituciones en materia de interculturalidad. Actualmente es analista

de capacitación en la Dirección General de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura del Perú.

Correo: sblui28@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-7039-2180>

Fernando Gómez Vergaray



Natural de Chachapoyas (Región Amazonas, Perú), es licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y cuenta con estudios de maestría en la misma institución y línea de carrera. Es investigador en temas amazónicos, simbolismo y ritual, migración y desarrollo rural-urbano. Utiliza la fotografía como herramienta etnográfica y de documentación visual. Es fundador y miembro de **La Marginal: Estudios nor orientales y amazónicos**.

Correo: fernando.gomez.ver@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7273-0328>

Geidy Jiménez Yoplac



Ingeniera Ambiental, egresada de la maestría en Gestión para el desarrollo sustentable de la Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza, nacida en Chachapoyas. Con

amplia experiencia en la formulación y ejecución de proyectos con enfoque intercultural en el sector productivo, ambiente, de innovación e investigación para fondos concursables de nivel nacional e internacional, así como proyectos de inversión pública.

Correo: geidyjy.1995@gmail.com
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8897-1765>



Edi Jorge Escobar Maquera



Doctor y magíster en Educación por la Universidad César Vallejo, licenciado en Educación por la Universidad Nacional

Enrique Guzmán y Valle. Exconsultor en temas de lingüística andina en el Ministerio de Educación. Primer lugar en el concurso Buenas Prácticas Docentes del Ministerio de Educación 2023. Miembro fundador e investigador del Centro Peruano de Investigaciones Sociales (CEPIS) y director de *Punchaw. Revista de Investigaciones Sociales y Culturales*. Es docente ordinario auxiliar en la Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua.

Correo: eescobar@unibagua.edu.pe
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1672-7901>

Samuel Yuu Samaren

Nació el 16 de setiembre del 1980, realizó sus estudios en la comunidad nativa Chapiza, licenciado en educación Intercultural bilingüe de la Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas. Actualmente labora como docente de nivel primaria en una comunidad nativa.

Correo: samuelyusam1980@gmail.com
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3053-7485>

Manuel Yóplac Acosta



Profesor universitario y escritor nacido en Limabamba, Rodríguez de Mendoza, Amazonas, Perú. Es egresado del doctorado en

Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha publicado cinco libros, ha realizado y asesorado trabajos de investigación sobre las culturas awajún y wampís. Actualmente es profesor ordinario de la Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas. Reside en Chachapoyas, Amazonas.

Correo: myoplac@unibagua.edu.pe
 ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1980-2997>

Juan Flores-Heredia



Estudiante de la carrera de biotecnología de la Universidad Nacional Intercultural “Fabiola Salazar Leguía” de Bagua

Correo: jflores@unibagua.edu.pe

Hildegard León-Cisneros



Mujer profesional, con más de 20 años de experiencia laboral en diferentes entes del sector público y privado. De Profesión Obstetra y Guía Oficial de Turismo; con estudios de Doctorado en Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible y Maestría en Marketing Turístico Hotelero. Basta experiencia en trabajo con comunidades Campesinas y Nativas, fui parte de la gestión municipal en la Municipalidad Provincial de Chachapoyas, actualmente presido la Red de Mujeres Emprendedoras y Empresarias de Amazonas. Cuento con habilidad para la formación y dirección de equipos de trabajo y con una sólida escala de valores. Correo: hildegardlen@yahoo.es

Sebanias Cuja Quiac



Originario de la cultura awajún, Amazonas, Perú. Licenciado en Educación y Magister en Administración de la educación. Con experiencia como profesor del nivel primaria, ilustrador de libros escolares interculturales. Actualmente es director de la Dirección de Interculturalidad de la Universidad Intercultural “Fabiola Salazar Leguía” de Bagua. Correo: scuja@unibagua.edu.pe ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1980-2997>