



RENIEC

REGISTRO NACIONAL DE IDENTIFICACIÓN Y ESTADO CIVIL



TESORO de nombres WAMPIS



UNIÓN EUROPEA





Tesoro de Nombres wampis/ Thesaurus



Tesoro de nombres wampis/Thesaurus

Consultor responsable de la investigación:

Gustavo Solís Fonseca (1^a. Ed.)
Amanda Marcela Benites Medina (2^a. Ed.)
Danny Santa María Pinedo (2^a. Ed.)

Colaboración y revisión del texto (1^a. Ed.):

Marco Antonio Pinedo Salazar
María Poggi
Alexander Julca Mego
Rosa Villacorta Silva

Revisión del texto (2^a. Ed.):

Álvaro Maurial MacKee

Equipo del Proyecto en Condorcanqui (1^a. Ed.):

María Poggi
Alexander Julca Mego
Vanessa Ahuanari Impi
Bernabé Impi Ismiño
Demetrio Quiston Taqui
Mercy Víctor Reátegui

Equipo del Proyecto en Condorcanqui (2^a. Ed.):

Danny Santa María Pinedo
Giselli García Madrid

Diseño y diagramación:

Julio Blanco Torres Rojas

Fotos:

Terra Nuova

Primera Edición:

Noviembre 2012

Segunda Edición, aumentada:

Julio 2017

© Terra Nuova

Calle Federico Gerdes 193, Urb. Las Lilas
Santiago de Surco – Lima 33
Teléfono: (01) 444-0548
E-Mail: terranuova@speedy.com.pe
www.terranuova.org

© Registro Nacional de Identificación y Estado Civil- RENIEC

Jr. Bolivia 109, Centro Cívico, Lima
www.reniec.gob.pe

Impresión:

Mercedes Group SAC
Jr. Callao 615 - Cercado de Lima

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-09444

La segunda edición del Tesoro de nombres wampis se ha realizado de común acuerdo entre la Escuela Registral del RENIEC y TERRA NUOVA. La primera edición se realizó en el marco del proyecto "Identidad y Ciudadanía: ejercicio de derechos en la sierra y en la selva peruana", código EIDHR/2010/230-270, con la ayuda financiera de la Comunidad Europea. El contenido de la primera edición fue responsabilidad exclusiva de TERRA NUOVA y APURIMAC ONLUS, y en modo alguno debe considerarse que refleja la posición de la Unión Europea.



Contenido

<i>Agradecimiento</i>	11
<i>Presentación</i>	13
<i>Glosario Mínimo</i>	15

Primera parte

I. Conociendo al pueblo wampis	25
1.1 Amazonas: aspectos de contexto	25
1.2 Distrito de Río Santiago: aspectos de contexto	29
a) Principales indicadores sociodemográficos	31
b) El pueblo wampis	42
II. Antroponimia wampis	61
2.1 Poner nombre	62
2.2 Nombre falso y nombre verdadero	62
2.3 Nombres de hombres y nombres de mujeres	63
2.4 Nombres compartidos entre wampis y awajún	64
2.5 Historia antroponímica del pueblo wampis	65
a) Etapa autonómica	65
b) Etapa de contacto con la cultura occidental (verbalización a través del castellano)	66
c) Cambio de sistema: de una a tres casillas	67
2.6 El motivo antroponímico wampis	69
2.7 El contacto cultural y su efecto en el sistema de denominación antroponímica	70
2.8 Vigencia de nombres wampis contruidos con el sistema propio	72
2.9 Funcionamiento y soluciones en el sistema	73
2.10 Poder y antroponimia	75
2.11 Tendencia entre los wampis a poner nombres en wampis	76
2.12 La identificación de la persona, una cuestión compleja	76
2.13 La posibilidad de cambiar de nombre	78

III. Cuestiones metodológicas para hacer crecer el Tesoro de nombres wampis	81
3.1 Fuentes para la recopilación de nombres	82
3.2 Significado lingüístico del nombre y significado antroponímico	82
3.3 Significado antroponímico del nombre (valor simbólico)	83
3.4 La determinación del significado antroponímico	84
3.5 Factores para caracterizar los antropónimos wampis	84
a) El sistema	85
b) El individuo	86
c) La lengua	86
d) El momento	87
e) El nombre	87
3.6 Registro de antropónimos en fichas	88
3.7 Constitución del Tesoro de antropónimos wampis	88
3.8 La lista de los nombres	89
3.8.1 Clasificación de género	89
3.8.2 Representación ortográfica del nombre	90
3.8.3 Los nombres como entradas léxicas de la lengua	90
3.8.4 Significado simbólico del nombre	90
3.9 Metodología para la validación del Tesoro de nombres wampis	91
3.9.1 La ruta del Río Santiago	92
3.9.2 Taller de Validación del Tesoro de nombre wampis	93
3.9.3 Objetivo del Taller de Validación del Tesoro de nombres wampis	94
3.9.4 Metodología de trabajo del Taller de Validación del Tesoro de nombres wampis	95
3.9.5 Resultados del Taller de Validación del Tesoro de nombres wampis	96
IV. El idioma wampis	109
4.1 La escritura del idioma wampis	110
4.2 La normalización de nombres antroponímicos wampis	111

Agradecimiento

A l pueblo wampis del distrito de Río de Santiago, de la provincia de Condorcanqui, que aportó con información sobre sus prácticas antroponímicas, por mantener dichas prácticas y por ayudarnos a descubrir el sistema que sustenta cada una de estas.

A los participantes en el Taller de Validación del Tesoro de Nombres Wampis: docentes bilingües wampis-castellano, registradores civiles, funcionarios públicos y líderes de las comunidades wampis, en especial al alcalde del distrito de Río Santiago, Mateo Imti Víctor, por su colaboración en la realización de dicho taller.

A Lucas Merino, Jefe Regional de la Jefatura Regional de Amazonas del Reniec y a Lía Anco, registradora Civil de la Oficina Registral Auxiliar del centro de salud Galilea, del distrito de Río Santiago por su colaboración para la validación del taller de nombres wampis.

A las ancianas wampis Lucía Jempe Asamat y Martina Yakum Sanchik, quienes validaron el significado simbólico de los nombres wampis y narraron los mitos de su cultura.

A Gerardo Petsaín, artista del pueblo wampis, y Máximo Noningo, especialista en elaboración de materiales educativos bilingües en wampis-castellano del Ministerio de Educación, quienes asesoraron al equipo de validación del Tesoro de nombre wampis.

Al Centro de Investigación Lingüística Aplicada (CILA-UNMSM), por la elaboración de la primera edición del Tesoro de nombres wampis y al equipo de TERRA NUOVA por haberla hecho posible.

Presentación

La segunda edición del Tesoro de nombres wampis tiene como objetivo presentar un thesaurus validado y actualizado de los nombres originarios del pueblo wampis, el cual ha sido posible por la colaboración del Registro Nacional de Identificación y Estado Civil – RENIEC y la ONG TERRA NUOVA.

La presente publicación incorpora los resultados del Taller de Validación del Tesoro de Nombres Wampis, efectuado en noviembre de 2015. Un equipo de la Subgerencia de Investigación Académica del RENIEC, conformado por Giselli García Madrid y Danny Santa María Pinedo, tuvo la responsabilidad de esta tarea, que se desarrolló durante tres días en el distrito de Río Santiago, provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas.

Los participantes del Taller de Validación fueron miembros del pueblo wampis que viven en diferentes comunidades del distrito de Río Santiago. Participaron docentes bilingües wampis-castellano, registradores civiles, funcionarios públicos y líderes de las comunidades wampis.

El taller buscó comprobar si los nombres de la lista de la primera edición del Tesoro pertenecían en su totalidad al pueblo wampis; del mismo modo, que su escritura correspondiera con las grafías oficiales de su alfabeto normalizado; así como corroborar su significado literal y simbólico. La lista de nombres wampis, previa al taller de validación, constaba de 329 nombres. El taller permitió eliminar, corregir la escritura y agregar nombres. El resultado final es la lista validada que consta de 280 nombres wampis.

La elaboración del Tesoro de antropónimos wampis / Thesaurus fue posible, originalmente, gracias al proyecto

“Identidad y Ciudadanía: ejercicio de derechos en la sierra y en la selva peruana” que las entidades italianas TERRA NUOVA y Apurímac ONLUS, con la colaboración de SAIPE (Servicios Agropecuarios para la Investigación y Promoción Económica) y del Vicariato de San Agustín realizaron en dos provincias del Perú con financiamiento de la Unión Europea.

Esta publicación está conformada por dos partes: una primera que contiene cinco capítulos: en el primero se presenta el contexto sociocultural y geográfico específico del pueblo wampis; el segundo capítulo trata sobre la antroponimia wampis; el tercer capítulo presenta la metodología para la validación del Tesoro de nombres wampis así como los resultados del taller de validación; el cuarto capítulo trata específicamente del idioma wampis, su escritura y su normalización; el quinto capítulo presenta las principales conclusiones y recomendaciones. La segunda parte contiene lo que propiamente es el Tesoro de nombres wampis.

Esperamos que el texto ayude, primero, en la perspectiva de generar una cultura que comprenda la importancia del nombre como parte de la identidad para todo individuo y, en segundo lugar, a acudir a los Tesoros de nombres como listado de nombres que pueden ser empleados para nominar a las personas atendiendo y valorando su identidad de pueblo y de lengua específica, y que al ser reconocidos como tal, no puedan ser objeto de rechazo y de prejuicios.

Si lo que señalamos sucede, nuestro propósito habrá logrado su objetivo, y el logro significará que los/as peruanos/as son conscientes de la riqueza de la diversidad de identidades existentes en este país que se muestra incluso en la diversidad de sistemas antroponímicos y de nombres.

Equipo del proyecto

Glosario Mínimo



Antroponimia. Es la disciplina cuyo objeto de estudio son los sistemas de denominación de cada cultura y los nombres propios de las personas que dichos sistemas generan.

Antropónimo. El antropónimo es una emisión de una lengua que funciona como nombre propio de una persona o individuo. De acuerdo con las tradiciones específicas, los antropónimos son los nombres (de pila), los apellidos (patronímicos referidos al padre, o metonímicos referidos a la madre); así como de los sobrenombres (apodos o alias) y de los nombres hipocóricos, caritativos o diminutivos.

Antropónimo wampis. Nombre de los individuos de la etnia amazónica wampis, perteneciente a la familia lingüística jíbaro. Dado que los miembros de la etnia wampis suelen tener dos

nombres, sus antropónimos se constituyen siguiendo el sistema propio o también el sistema de denominación antroponímica hispano vigente en el Perú.

Antropónimo complejo. El antropónimo constituido con más de una casilla, como en el caso de los nombres hispanos en el Perú, que se componen de nombre y apellidos, que se constituyen siguiendo las reglas de la antroponimia hispana vigente en el estado peruano. Puede darse en estructuras de frase, o en estructura de oración. Este concepto de simple o complejo de los antropónimos se refiere también a la descripción del antropónimo como constituido de una sola emisión del tipo de palabra, o de más de una palabra.

Antropónimo simple. El antropónimo que no distingue entre nombres y apellidos, pues es generado por un sistema de denominación que contiene una sola casilla, la del nombre, aunque dicha casilla puede estar constituida (en el constituyente nombre) por una sola palabra o por más de una.

Apodo. Significa igual que sobrenombre.

Autoridad sobre nombres. Es la institución oficial de un Estado que tiene responsabilidad sobre los nombres. La responsabilidad principal generalmente es el registro de los nombres y la normativa respectiva. En el caso de países multilingües también suelen tener la responsabilidad de la normalización de los nombres.

Casilla (de un antropónimo) Cada uno de los constituyentes de un antropónimo. Por ejemplo, cuando se dice que los antropónimos de miembros de los pueblos indígenas peruanos están constituidos de una sola casilla, se refiere a que tienen solo un componente: nombre; de otro lado, si se señala que el antropónimo hispano está conformado por dos casillas o constituyentes, lo que se afirma es que en este caso los antropónimos respectivos tienen los componentes o casillas para

nombre y para apellido. Esta última casilla a su vez estará constituida por dos subcasillas: apellido paterno y apellido materno. Los sistemas antroponímicos pueden prever una o más de una casilla; si solo tiene una casilla y ésta constituye el nombre, no implica que tenga la casilla para apellido; pero tener la casilla para apellido implica tener la casilla para nombre.

Constituyente (de un antroponimo) Este concepto se usa en antroponimia con el mismo sentido de “casilla”. En la descripción antroponímica puede ser necesario distinguir entre constituyentes mayores y subconstituyentes; así, en los antroponimos indígenas peruanos, que están conformados por una sola casilla o constituyente, nombre, éste es a su vez el “constituyente mayor” o el de más alta jerarquía; pero en el antroponimo hispano los constituyentes mayores o casillas son dos: nombre y apellido, con apellido conformado a su vez por dos subconstituyentes: apellido paterno y apellido materno.

Duplete antroponímico. Son los dos nombres de un mismo individuo. En la práctica, los dupletes son evidencia mínima de la multiplicidad de nombres, y de identidades múltiples en términos étnicos y culturales.

Epentética. Un sonido que aparece en una determinada emisión en la que no estaba previamente. Por ejemplo, la palabra “anang” suele aparecer en algunos casos como “anango”. En este caso se dirá que el sonido “o” es epentético.

Epónimo. Se refiere al nombre de un personaje distinguido que se asigna como antroponimo de alguien o de algo.

Étimo. Es el significado original de una palabra o morfema. Un conjunto de morfemas o palabras puede estar relacionado a una forma que presentaba el étimo primario. La posibilidad de que dicho étimo original figure representado en una serie de formas se debe a cambios semánticos y a cambios morfológicos de las lenguas.

Etimología popular. Es una propuesta popular de étimo. No todos los casos de etimología popular son necesariamente erróneos, pero tienen mucha posibilidad de error. Muchos antropónimos solo tienen vigencia como nombres, por lo que no siempre pueden mostrar una etimología segura.

Etología. Referido a la conducta de los animales. Disciplina que estudia el comportamiento o costumbres de los animales en general. Muchos nombres de personas hacen alusión, precisamente, a la etología de tal o cual animal. Por ejemplo, la agilidad de los colibríes puede ser el motivo del nombre de una persona que se llama “colibrí” en wampis.

Hipocorístico. Es la forma que permite identificar cariñosamente o con aprecio a un individuo, y generalmente derivado o relacionado con el nombre que la persona tiene. Ejemplos: Chemo por Guillermo, Cucho por Augusto, Shatu por Saturno, Alichó por Alejandro, etc. Advertir que no se trata de una forma de diminutivo.

Lengua estigmatizada. Es una expresión que suele usarse para señalar a una lengua como objeto de discriminación o desprecio.

Morfema. Es un término técnico de la lingüística. La definición más conocida de este concepto es como sigue: “Unidad mínima del nivel morfológico de una lengua que contiene significado. Por ejemplo, las palabras “bueno” y “buena” tienen significados diferentes. La diferencia de tales significados está sustentada en la diferencia “-o” vs. “-a”. Estas dos unidades son morfemas en el idioma castellano, en el que “-o” significa masculino, y “-a” femenino.

Motivo antroponímico. Se refiere al motivo que induce a ponerle un determinado nombre a un individuo. Es la razón por la cual determinado individuo recibe el nombre que tiene. El motivo es en muchos casos el étimo de dicho antropónimo. Los motivos son reales o ideales.

Nombre. Es la palabra o grupo de palabras que sirve para designar a una persona distinguiéndola de los demás. En el contexto de la antroponimia peruana la palabra es ambigua en al menos dos sentidos:

a) Significa antropónimo de una persona, como cuando a la pregunta ¿nombre? Se responde: Juan Pérez Ríos, es decir, aquí el nombre es la secuencia de palabras que conforman o constituyen el antropónimo.

b) Significa no todo el antropónimo, sino solo una parte, como cuando ante la pregunta ¿nombre y apellidos?, respondemos a la primera parte de la cuestión señalando: Juan, porque las demás palabras del antropónimo no son “nombres”, sino específicamente, apellidos. En atención a esta ambigüedad y para evitarla, en la presente publicación preferimos el empleo de antropónimo para referirnos a lo que en castellano solemos identificar como nombre completo, que asumimos se refiere al conjunto de nombres y apellidos.

Nombre de pila. Es el que se da a la criatura cuando se bautiza o el que se le adjudica por elección para identificarla junto a los apellidos.

Nombre normalizado o uniformado. Nombre que ha sido sujeto al proceso de normalización o uniformización por la autoridad competente sobre la materia. Generalmente esta normalización es de naturaleza escritural y lingüística.

Nominalización. Es un procedimiento mediante el cual en las lenguas, formas que no son palabras nominales, devienen en nombres. Por ejemplo, la forma rima- es una raíz verbal en quechua; pero si a esta forma le agregamos el sufijo quechua -q, la palabra que resulta rimaq / Rimaq no es verbo, sino nombre, tal como se tiene en el nombre del río que atraviesa Lima.

Normalización de nombres. Proceso formalmente previsto que determina la forma de un antropónimo. Tiene que ver con

el establecimiento de una imagen ortográfica única para los nombres que se asumen constituyen un “mismo antropónimo”. La normalización de nombres debe suceder o ser una consecuencia de la normalización alfabética o escrituraria de una lengua.

Oclusiva. Un tipo de sonido que se produce con el movimiento de un órgano móvil que obstruye el paso del aire de una manera absoluta. Por ejemplo, la articulación de los sonidos tales como “p”, “t” o “k” presenta esta característica de cierre completo.

Onomástica/ Onomatología. La ciencia general de los nombres, cuyo objeto es el sistema general de denominación de las entidades. Esta ciencia se especializa en función de las clases entidades a las que denomina, por ejemplo, como antroponimia, toponimia, etc. En razón a que las clases principales de nombres son los nombres antroponímicos y los nombres toponímicos, pareciera haber un mayor desarrollo conceptual de los sistemas onomásticos respectivos.

Palatalización. Se llama así a un tipo de proceso fonético que produce sonidos con articulación secundaria a la altura del paladar. Por ejemplo, muchos chilenos al hablar castellano pronuncian ciertas palabras, algo así como: Jorge “Jorgye”, gente “jiente”, etc. En estos ejemplos la pronunciación de “g” como “jy” es lo que se dice producto de palatalización.

Significado lingüístico del antropónimo.- El significado que la emisión o emisiones tienen en la lengua con la cual se afilia la emisión. En otros términos, el significado léxico de las palabras o palabras que conforma o conforman el antropónimo.

Sistema de denominación. Es el sistema para asignar nombres a las entidades, sean seres humanos, lugares o entidades geográficas. Los sistemas de denominación son creaciones cognitivas de las culturas.

Sistema de denominación antroponímica. Es el sistema que las culturas han generado para asignar nombres a las entidades humanas. Este sistema es abstractamente un constructo cognitivo para identificar a los individuos en una sociedad determinada.

Tesoro antroponímico. Es el listado de los antropónimos de un pueblo. Este listado suele caracterizarse por presentar información breve sobre una serie de aspectos de los antropónimos:

Valor simbólico del nombre o antropónimo.- El valor que la cultura asigna a un nombre. La idea básica es que todo nombre simboliza un valor que la cultura reconoce, y que el dador de nombre asume que un antropónimo determinado lo simboliza. Las culturas reconocen el simbolismo como encarnado en el nombre y en consecuencia la persona que lo lleva tiene el imperativo de ser coherente con tal valor simbólico que su nombre encarna.

Primera parte





I. Conociendo al pueblo wampis



“¡Ma! Mi viejo contaba que, antiguamente, esto sucedió. Antiguamente así sucedió con algunos animales del monte. El *shuar Jápa*¹ de esta manera se transformó en venado. Diciendo así, los viejos contaban este *aújmatmau*². Antiguamente *Kugki*³ y *Jápa eran shuar.*”
[“Yaunchuk...” Universo mítico de los huambisas. Kanús (Río Santiago)]⁴

1.1 Amazonas: aspectos de contexto

La Amazonía peruana se encuentra al oriente de la Cordillera de los Andes, comprendiendo un área de 782.880,55 km². Es una de las áreas con mayor biodiversidad y endemismos del planeta, debido, entre otros factores, a la variedad de ecorregiones y pisos ecológicos. La Amazonía peruana se caracteriza también por su alta diversidad cultural, donde habitan más de 300 mil pobladores indígenas pertenecientes a 51 pueblos indígenas (Mincultura, s/f) y 17 familias lingüísticas (Minedu, 2013, p. 19). A ellos se

¹ Venado. Categoría genérica: cérvidos

² Historias de los antiguos viejos

³ Pajarito de silbo característico

⁴ Nacionalidad Huambisa (1996). “Yaunchuk...” Universo mítico de los huambisas. Kanús (Río Santiago). Recopilador y Coordinador: Manuel García-Rendueles Pdez. S.J. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

complementa la población mestiza regional y los inmigrantes recientes⁵. La cuenca amazónica se identifica como el pulmón verde del planeta y una fuente de riqueza en biodiversidad; hospeda una gran variedad de animales y plantas que se ven en riesgo de extinción por causa de la continua deforestación.

El departamento de Amazonas hace parte de esta vasta región ubicada al noroccidente del Perú, limitando con el vecino país de Ecuador por el norte y oeste, donde se ubica la Cordillera de El Cóndor; con la región de Cajamarca al oeste; con La Libertad y San Martín al sur, y con Loreto al este. Además, en ella se encuentra la Cordillera Central Andina, que da origen a la cuenca hidrográfica del río Marañón. Tiene una superficie de 39.249,13 Km²⁶ que representa el 3,05% del territorio peruano y alberga una diversidad de ecosistemas interandinos (27% aproximadamente) y selváticos (alrededor de 73%)⁷. Se pueden identificar tres espacios físicos bien determinados en la región: el subespacio andino (Chachapoyas, Luya y Bongará); el sub espacio Ceja de Selva (Bagua, Rodríguez de Mendoza y Utcubamba) y el subespacio Selva Baja (Condorcanqui).

El departamento de Amazonas se fundó el 21 de noviembre de 1832 y su capital es la ciudad de Chachapoyas. Se divide políticamente en 7 provincias y 83 distritos: Chachapoyas (21 distritos), Bagua (5 distritos), Bongará (12 distritos), Condorcanqui (3 distritos), Luya (23 distritos), Rodríguez de Mendoza (12 distritos) y Utcubamba (7 distritos).

Según el último reporte estadístico del Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (Reniec), la población total identificada del departamento es de 445.607 habitantes, que representa el 1,34% del total de la población nacional, siendo el 51,6% hombres y el 48,4% mujeres. Además, el 38,9% es menor de edad (2015). La Encuesta Nacional de Programas Estratégicos

⁵ IIAP <http://www.iiap.org.pe/Servicios/ServicioMostrar.aspx?ServicioId=3&TabId=3>

⁶ <http://www.regionamazonas.gob.pe/sede/reg-datosgenerales.php> Consulta: 1 de febrero de 2010.

⁷ Fuente: Promperú. Citado en: <http://wiki.sumaperu.com/es/Amazonas>. Consulta: 15 de febrero de 2010.

(Enapres) 2011 – 2014, elaborada por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), indica que el departamento de Amazonas tiene un 97,4% de población que cuenta con el Documento Nacional de Identidad (DNI)(2015, p. 131). La mayor parte de la población vive en zonas rurales (55,8%); tiene una densidad poblacional de 13,2 personas por Km² y su tasa de crecimiento anual ha descendido del 2,2 % (Censo 1993) al 1,5 %, por encima del promedio nacional (INEI, 2015).

Asimismo, el INEI indica que Amazonas se encuentra en el primer grupo con incidencia de pobreza más alta en el país, cuya fluctuación oscila entre el 52,3% y el 47,4%, junto con los departamentos de Ayacucho, Cajamarca y Huancavelica (2014, p. 36). Del mismo modo, el gobierno regional indica que las tendencias de desarrollo humano han crecido en los últimos años pero a un ritmo menos rápido respecto a los de otras regiones y las brechas que existen con los indicadores registrados a nivel país todavía son amplios y pueden significar mayor exclusión social en el futuro (2008). El índice de desarrollo humano (IDH) crece y pasa de 0,4678 en 1993 a 0,5535 en 2005, pero retrocede a 0,3846 al 2012 y coloca a Amazonas en una de las posiciones más bajas en el ranking de desarrollo humano, ubicándose en el puesto 19 de un total de 24 departamentos (PNUD, 2008 y 2013).

Amazonas ha sido y es territorio tradicional de los pueblos de la familia lingüística Jíbaro, entre ellos los awajún (aguaruna) y wampis o shuar (huambisa) que representan un sector importante de la población regional, sumando un total de 37.000 personas ubicadas en las dos provincias más norteñas del territorio: Bagua (distrito de Imaza y Aramango), donde representan un 20% de la población total de la provincia; y Condorcanqui, donde dicha proporción llega a un 75%. Las tierras que ocupan los awajún y wampis son adjudicadas a las comunidades indígenas a través del régimen de Reserva (DS 03 de 1957) y por la Ley de Comunidades Nativas (DL 20653 y 22175 de 1974 y 1978) como forma administrativa por la cual el Estado reconoce y garantiza el derecho a la tierra a los pueblos originarios (Gobierno Regional de Amazonas, 2008). El Censo de 2007 recogió

información de 254 comunidades indígenas awajún y wampis en todo el país, lo cual representa el 14,2% del total de comunidades indígenas en el Perú (INEI, 2008). El gobierno regional considera que son 168 comunidades nativas, 52 campesinas y 887 caseríos y centros poblados.



Región Amazonas, provincias y capital⁸

⁸ <http://desa.inei.gov.pe/mapas/bid/>

1.2 Distrito de Río Santiago: aspectos de contexto

La investigación para la elaboración del presente Tesoro de Nombres Wampis se ha llevado a cabo en las comunidades wampis del distrito de Río Santiago, el segundo más poblado de la provincia de Condorcanqui. Este distrito es también el más norteño y más extenso de Condorcanqui con una superficie de 8380 km² ⁹.

Río Santiago limita al norte con Ecuador, al sur con el distrito de Nieva, al oeste con el distrito de El Cenepa (separados por la cordillera de Tuntanain) y al este con el Departamento de Loreto (límite natural de la Cordillera Kampankis). El distrito, en su totalidad, se encuentra ubicado en la Zona Reservada Santiago - Comaina creada en enero de 1999 (DS No, 005-99-AG) y ampliada el 7 de julio de 2000 (D.S N°029-2000-AG)¹⁰. La clasificación ecológica del distrito es de Bosque Muy Húmedo Tropical, con temperaturas que llegan a los 35°C y precipitación pluvial promedio de 3000 mm. Las mayores temperaturas se dan entre los meses de julio a noviembre, que coinciden con la época de menor cantidad de lluvias; los meses de enero a mayo son los de mayor precipitación.

El distrito fue creado mediante Ley N°. 23832 del 18 de mayo de 1984, y su capital es Puerto Galilea, ubicada en la margen derecha del Río Santiago, a una altitud de 480 m.s.n.m. El Río Santiago recorre 208 Km. desde la frontera con Ecuador hasta su desembocadura en el Río Marañón, el mismo que permite el acceso fluvial a Santa María de Nieva (capital de la provincia). Este río es el más caudaloso entre los afluentes del Alto Marañón, y es paralelo a la cordillera de Kampankis, con un ancho variable que puede llegar a un kilómetro. Es navegable y por él transitan embarcaciones motorizadas (peque peque, deslizador, chalupa y bote) aunque en la parte alta, en épocas más secas, se tiene dificultad para el acceso.

⁹ Plan de Desarrollo Concertado del Distrito de Río Santiago al 2021.

¹⁰ Plan de Desarrollo Concertado del Distrito de Río Santiago al 2021.



Provincia de Condorcanqui y distritos¹¹

El distrito de Río Santiago se extiende en toda la cuenca del mencionado río y está formado por 49 comunidades indígenas, seis centros poblados menores (Puerto Galilea, Belén, Candungos, Isla Grande, Kagkas, Yutupis) y tres asentamientos rurales (La Poza, Ciudad Democracia y San Juan) que están compuestos por antiguos migrantes de Cajamarca, Loreto, San Martín y Piura, principalmente. En el distrito, por la ubicación de sus comunidades nativas, se distinguen tres zonas: alto, medio y bajo Santiago. Las comunidades del alto y medio Santiago, además

¹¹ <http://desa.inei.gob.pe/mapas/bid/>

de dos comunidades del bajo Santiago (Shebonal y Guayabal) son wampis, en tanto el resto de comunidades del bajo Santiago, son awajún.

a) Principales indicadores sociodemográficos

Según el último reporte estadístico del Reniec¹², la población total identificada de Río Santiago asciende a 16.745 habitantes, siendo el 50,83% hombres y el 49,17% mujeres (2015). La densidad poblacional es de 1,5 habitantes por kilómetro cuadrado. La mayor parte de su población vive en zonas rurales (85,1%) y su tasa de crecimiento anual es de 2,53%, con un promedio de hijos por mujer mayor al promedio regional, 3,2 vs 2,4 (INEI, 2007).

El distrito de Río Santiago exhibe una composición etaria en la que prevalece la presencia del grupo de 0-17 años, que representa el 55,10% del total de la población distrital (Reniec, 2015). Sobre el grupo etario de 15-29 años del distrito, los datos del INEI indican que representa el 23,6% del total y que junto con el primero sumaría cerca del 80%. Es decir, aproximadamente ocho de cada diez personas en Río Santiago son niños, niñas o jóvenes. La mayor proporción de la población (95%) pertenece a las etnias Awajún y Wampis; el 5% restante corresponde a mestizos ubicados en los centros poblados San Juan, Democracia y La Poza, producto de migraciones provenientes mayoritariamente de Cajamarca y Piura.

Analfabetismo

La tasa de analfabetismo en Río Santiago, en personas mayores de quince años, alcanza el 19,6%, porcentaje mayor al que se registra en el departamento de Amazonas (12,0%) y en la Provincia de Condorcanqui (18,7%). Del total de analfabetos, el 76,9% son mujeres y el 23,1%, varones¹³.

¹² Al 31 de diciembre de 2015.

¹³ Plan de desarrollo concertado del distrito de Río Santiago al 2021.

Los datos de cobertura para educación primaria son mejores a los de otros niveles educativos, ascendiendo en este nivel a un 94,39%, frente a un 19,16% en el nivel de inicial (I.I.EE. inicial y PRONOEI) y al 45,32% en el caso de educación secundaria. Se señala una marcada brecha de género en este dato, representando los varones un 65,59% del total de alumnos matriculados frente a un 34,41% de mujeres (ESBAS UGEL e INEI, 2007). Sobre todo en el nivel secundario se registra una gran dificultad para garantizar el acceso de los adolescentes al sistema educativo debido al hecho de que no existen I.I.EE. secundarias en cada comunidad y, en consecuencia, la mayoría de alumnas y alumnos necesariamente tienen que movilizarse hacia otras comunidades en donde existen colegios de ese nivel. Esta condición limita el derecho a la educación sobre todo de muchas adolescentes para las cuales es más difícil que sus familias les permitan desplazarse a otras comunidades donde no hay familiares y los únicos albergues existentes reciben solamente a varones.

No obstante la buena cobertura del nivel inicial, las dificultades en la implementación de una Educación Intercultural Bilingüe (EIB) de calidad persisten y se deben a diversos factores: debilidades en las capacidades técnico-pedagógicas en la aplicación de la EIB por los docentes; pérdida de muchos conocimientos propios que no están sistematizados y que, en consecuencia, no forman parte de la propuesta educativa intercultural; entre otros.

A los factores referidos arriba se suman los altos niveles de ausentismo por parte de los docentes, que reportan las comunidades, y de los/as alumnas/os, como reportan los docentes, no cumpliéndose el número de horas estipuladas. Así, sumadas las condiciones desfavorables de atención de las alumnas y los alumnos que hemos visto arriba, además de los ambientes escolares mal equipados e inadecuados para las condiciones climáticas de la zona y los altos índices de desnutrición crónica en que se encuentran los estudiantes (58% de niñas y niños de 6 a 9 años) (Foncodes, 2006), el resultado es una baja calidad educativa de las jóvenes generaciones que egresan y que provoca graves dificultades de acceso a los niveles de estudios superiores.

Cobertura de la Educación Intercultural Bilingüe en Río Santiago

A pesar de las limitaciones para el desarrollo de una EIB de calidad hay señales importantes para superar las barreras presentadas líneas arriba. En primer lugar, se superó la barrera lingüística que señalaba que la ausencia de una gramática sistematizada y de un sistema de escritura oficial limitaba la mejora de la EIB. Actualmente, el pueblo wampis cuenta con un alfabeto normalizado oficializado el 09 de enero de 2013 a través de la Resolución Directoral 001-2013-ED en el que se establecen las vocales y consonantes de la lengua wampis. Este alfabeto oficial es el soporte para el desarrollo de materiales educativos en dicha lengua y para la comunicación oficial con el Estado.

En segundo lugar, la Dirección General de Educación Básica Alternativa, Intercultural Bilingüe y de Servicios Educativos en el Ámbito Rural (Digeibira) del Ministerio de Educación indica que hay 85 instituciones educativas (IE) con EIB en la región Amazonas para el pueblo Wampis. El siguiente cuadro detalla la cantidad de IE de acuerdo con el nivel educativo:

Cuadro 1. Cantidad de instituciones educativas de acuerdo con el nivel educativo.

Región Amazonas	Instituciones Educativas EIB - Wampis			
	Nivel Educativo	Institución Educativa	Docentes	Alumnos
	Cetpro	1	0	0
	EBR Inicial	31	49	922
	EBR Inicial No Escolarizado	7	7	67
	EBR Primaria	38	121	2401
	EBR Secundaria	8	69	1118
	Total	85	246	4508

Fuente: DIGEIBIRA - MINEDU

Como se aprecia, en todas las IE hay un total de 246 docentes concentrados en su mayoría en las de Educación Básica Regular (EBR) de nivel Primaria respecto de los niveles Inicial y Secundaria. Asimismo, de los 4508 alumnos de estas IE, la mayoría se encuentran en el nivel mencionado, seguido de la cantidad de alumnos matriculados en las EBR Secundaria, Inicial y No Escolarizada.

La Digeibira indica que las 85 IE mostradas en el cuadro se encuentran ubicadas en los siguientes centros poblados del distrito de Río Santiago: Dos de Mayo, Ajamchin, Alianza Progreso, Alto Ayambis, Ampama, Boca Ayambis, Boca Chinganaza, Candungos, Catarpiza, Chapiza, Chosica, Cucuasa, fortaleza, Gereza/Geresa, Huabal/Guabval, Kanit Entsa, Kunt Entsa, Kusuim, La Isla, Limón, Miyas, Muchinguis, Munchinquis, Nauta, Nueva Esperanza, Nueva Luz, Nueva Nazareth, Onanga, Pachis, Pachkus, Palometa, Pampa Entsa, Panguana, Papayacu, Puerto Galilea, Quim, Shebonal, Shiringa, Soledad, Tipishka, Villa Gonzalo y Yama Numka¹⁴.

Economía, pobreza y desarrollo humano

El pueblo wampis es, desde sus orígenes, un pueblo de pescadores, cazadores y recolectores con un alto grado de especialización. La selva ha sido y es la única fuente que pone a disposición todo lo necesario para poder vivir: alimentos, plantas medicinales para la salud, materiales para las construcciones, movilidades, herramientas y otros (Chata, 2009).

En los últimos veinte años, el crecimiento de la población ha originado una mayor presión sobre el medio ambiente que ha significado una disminución de la población rural y un incremento de la población urbana. La tendencia, sin embargo, parece orientarse a la consolidación de la urbanización y del asentamiento creciente de poblaciones urbanas; sobre todo

¹⁴ Información extraída del Oficio N° 15-2015/MINEDU/VMGP/DIGEIBIRA-DEIB dirigida a la Escuela Registral del Reniec.

en algunas comunidades del Medio Santiago como Yutupis, Galilea, Villa Gonzalo y Chapiza; y del Alto Santiago, en este caso Candungos. Estas comunidades concentran el 28,6% del total de la población. Los referidos procesos han reducido la disponibilidad global de recursos naturales para algunas comunidades: por un lado, las poblaciones nativas del Alto Santiago tienen un promedio de 34,20 hectáreas por familia; mientras que las del Medio y Bajo Santiago alcanzan unas 18 y 8,70 hectáreas por familia, respectivamente (Municipalidad Provincial de Condorcanqui, s/f, p. 31).

El crecimiento de la población y su concentración en comunidades tituladas ha aumentado la presión poblacional sobre los frágiles recursos naturales, produciendo un cambio en la forma de vida de la población indígena y colona que hoy se dedica más a tareas agrícolas, ganaderas, crianza de animales menores y actividades extractivas (oro, madera y plantas medicinales) de manera indiscriminada. Su manejo inadecuado conlleva efectos destructivos sobre el medioambiente, y en consecuencia, afecta el nivel de alimentación y salud de la población misma. A diferencia de las comunidades tituladas, aquellas de la zona del Alto Santiago han desarrollado en menor medida la agricultura y existe una menor presión poblacional sobre el medioambiente, siendo la caza y la pesca las actividades principales para su subsistencia.

La condición de pobreza registrada en el distrito es la quinta más alta a nivel departamental y la sexagésimo cuarta (64°) a nivel nacional. De acuerdo con ello, el total de pobres del distrito de Río Santiago asciende a 88,6%. Este porcentaje engloba a un 61,6% de pobres extremos y un 27% de no extremos. Asimismo, el 11,4% del total de la población es considerada no pobre (INEL, 2010, pp. 59 y 105). Son varios los factores que determinan esta condición, entre ellos, una alimentación inadecuada y la prevalencia e incidencia de enfermedades infecciosas; el limitado acceso de la población a los servicios básicos y las inadecuadas prácticas de higiene y cuidado de los niños y niñas; la falta de

infraestructura, equipamiento básico y movilidades fluviales para la atención de primer nivel. A pesar de que los servicios de salud han progresado estos no determinan una mejoría en las condiciones de vida de la población.

En consonancia con ello, el Índice de Desarrollo Humano (IDH)¹⁵, elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para el ámbito departamental, provincial y distrital al 2012, permite evaluar que la esperanza de vida al nacer registrada entre la población es de 68,53 años, la más baja respecto de los otros dos distritos de Condorcanqui (El Cenepa con 74,44 y Nieva con 70,09). La diferencia de este indicador se amplía en el ámbito departamental y nacional, pues Amazonas registra 73,99 años y el país 74,31, respectivamente. En cuanto a la población con educación secundaria completa se observa que solo un 9,19% ha logrado cumplir esta meta. A pesar de la brecha, Río Santiago supera a Nieva y El Cenepa en este indicador. Asimismo, el indicador sobre años de educación en población mayor de 25 años muestra que este grupo etario ha estudiado un promedio de 5,47 años.

El último indicador es el ingreso familiar per cápita. De acuerdo con el cuadro 2, Río Santiago es el segundo distrito con mayor ingreso en la provincia de Condorcanqui, pero respecto al ingreso departamental y nacional la brecha se extiende aún más (PNUD, 2013).

El cuadro 2 muestra lo afirmado líneas arriba.

¹⁵ Al año 2014, el Perú se ubica en el puesto 84 del ranking de IDH elaborado por el PNUD con un valor de 0,734. Los cuadros trabajados en este acápite corresponden al ranking del año 2012 debido a que es la información desglosada más actual que se encontró en la revisión literaria. En: http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2015_statistical_annex.pdf

Cuadro 2. Índice de Desarrollo Humanomental, p departameental, provincial y distrital 2012 (Recalculado según la nueva meetodologia, PNUD (2010)

	Población		Índice de Desarrollo Humano		Esperanza de vida al nacer		Población con Educ. secundaria completa		Años de educación (Poblac. 25 y más)		Ingreso familiar per cápita	
	habitantes	ranking	IDH	ranking	años	ranking	%	ranking	años	ranking	N.S. mes	ranking
PERÚ	30,135,875		0.5058		74.31		67.87		9.00		696.9	
AMAZONAS	417,508	19	0.3846	19	73.99	10	53.65	19	6.66	20	435.7	18
Condorcanqui	51,802	120	0.1866	192	70.39	144	8.01	195	5.58	147	180.1	186
Nieva	26,884	205	0.2052	1602	70.09	1368	7.88	1794	5.78	1170	226.0	1280
El Cenepa	9,444	535	0.1488	1805	74.44	765	5.38	1815	5.18	1393	122.1	1725
Río Santiago	15,474	340	0.1659	1755	68.53	1479	9.19	1782	5.47	1292	135.7	1685

Fuente: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

Desde una perspectiva comparada, como observamos en el cuadro 3, la evolución del IDH del distrito Río Santiago entre los años 2003 y 2012 nos muestra la disminución de este índice que baja de 0,1765 a 0,1659 entre los años mencionados (aunque tuvo una recuperación en el 2010, la tendencia a la disminución se ha mantenido). A pesar de ello, los indicadores de esperanza de vida al nacer, población con secundaria completa y años de educación en el grupo etario mayor de 25 años han mejorado respecto al año inicial de esta comparación. De estos tres indicadores, la esperanza de vida al nacer es la que mayores fluctuaciones ha tenido. Como se observa en el cuadro 3, hay una mejora entre los años 2007 y 2011 respecto a los años 2003 y 2012.

Sin embargo, el indicador que ha ido disminuyendo es el ingreso familiar per cápita. Como se observa en el cuadro 3, hay una reducción continua del ingreso entre los años de comparación. Este fenómeno trae consigo la pérdida de poder adquisitivo en la población del distrito, más aún si tenemos en cuenta que en el periodo comparado el sueldo mínimo en el Perú ha ido en aumento: de S/.460 a S/.750 soles. Los datos presentados permiten concluir que había un mejor ingreso económico durante los años con menor sueldo mínimo actual.

Cuadro 3. Comparativo 2003-2012 Índice de Desarrollo Humano departamental, provincial y distrital.

		Población		Índice de Desarrollo Humano		Esperanza de vida al nacer		Población con Educ. secundaria		Años de educación (Poblac. 25 y)		Ingreso familiar per cápita	
		habitantes	ranking	IDH	ranking	años	ranking	%	ranking	años	ranking	N.S. mes	ranking
Años	PERÚ	30,135,875		0.5058		74.31		67.87		9.00		696.9	
	AMAZONAS	417,508	19	0.3846	19	73.99	10	53.65	19	6.66	20	435.7	18
	Condorcanqui	51,802	120	0.1866	192	70.39	144	8.01	195	5.58	147	180.1	186
2003	Río Santiago	9,795	516	0.1765	1662	65.31	1342	9.16	1776	4.98	1221	175.8	1487
2007	Río Santiago	12,606	392	0.1655	1685	69.84	1473	9.19	1781	5.09	1276	137.5	1510
2010	Río Santiago	14,675	351	0.1756	1722	69.39	1434	9.15	1783	5.30	1268	155.2	1663
2011	Río Santiago	15,073	344	0.1701	1744	70.02	1413	9.17	1781	5.44	1269	140.5	1659
2012	Río Santiago	15,474	340	0.1659	1755	68.53	1479	9.19	1782	5.47	1292	135.7	1685

Fuente: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Elaboración: Subgerencia de Investigación Académica (Reniec)

Indocumentación y acceso a los derechos humanos

La indocumentación es una condición en la que una persona no cuenta con algún documento oficial de identidad y ve limitada su acceso a derechos y servicios que otorga el Estado y al ejercicio pleno de su ciudadanía. Es un grave problema que se manifiesta sobre todo en la franja de población más débil como las personas en situación de pobreza: mujeres, niñas, niños y adolescentes; personas con discapacidad; personas adultas mayores personas víctimas de la violencia política; personas privadas de su libertad; personas trans; personas afroperuanas y pueblos indígenas.

Específicamente, hay dos grados de indocumentación. En primer lugar, la indocumentación absoluta es aquella en la que la persona no ha sido inscrita en el Registro Civil y, en consecuencia, no tiene Acta de Nacimiento, y por ende, tampoco el Documento Nacional de Identidad (DNI). En segundo lugar, la indocumentación relativa es la situación en la que persona está o ha sido inscrita en el Registro Civil y/o en el Registro Único de identificación de Personas Naturales del Reniec y cuenta con acta de nacimiento o DNI (Reniec, 2012, p. 45).

Las consecuencias de la indocumentación son varias. Por ejemplo, la exclusión en los programas y beneficios sociales ofrecidos por el Estado o los procesos de toma de decisión a nivel local, regional y nacional. El no contar con documento de identidad es la primera barrera para no participar en estos procesos. Una verdadera democracia debe basarse en la inclusión de todos y todas, y asumir que la participación ciudadana no solo es el derecho a formar parte de la agenda pública sino que, sobre todo, es un medio de gobierno. Además, debe alcanzar el desarrollo a través de la mejora de la calidad de vida y las capacidades de las personas, por lo que no se puede pasar por alto la importancia de las libertades civiles y políticas (que incluyen el derecho a la identidad y al nombre). Estas son fundamentales en el fortalecimiento de las capacidades de los sectores más pobres y vulnerables. Del mismo modo, la indocumentación también tiene implicaciones serias para la planificación y ejecución eficaz y eficiente de los recursos y políticas desde el Estado, porque los gobiernos —en todos sus niveles— necesitan conocer el número real de habitantes que tiene y cuáles serán sus proyecciones.

La población identificada en el distrito de Río Santiago está formada por un total de 16.745 personas. Esta población está compuesta por el 50,83% de hombres y 49,17% de mujeres. Para este distrito, la Gerencia de Restitución de la Identidad y Apoyo Social del Reniec estima que se registra una tasa de indocumentación de 3,50% de personas que no cuentan con DNI en el área urbana y rural respecto del total de la población. A pesar de que se ha instalado una Oficina Registral Auxiliar (ORA) en el Centro de Salud de Puerto Galilea, capital del distrito de Río Santiago, aún existen algunas barreras que dificultan el ejercicio del derecho a la identidad; por ejemplo, la lejanía de la capital de la provincia de Condorcanqui, Santa María de Nieva, donde funciona una oficina del Reniec a la cual se llega mediante transporte fluvial y cuyo costo, en ocasiones, no puede ser asumido por los padres; la difícil accesibilidad del personal de registro a algunas comunidades indígenas y los bajos ingresos económicos que restringen la obtención del documento.

De acuerdo con la información proporcionada por la Jefatura Regional de Amazonas, órgano del Reniec a cargo de la Gerencia de Operaciones Registrales, actualmente existen en Río Santiago catorce (14) oficinas de Registro del Estado Civil (OREC) donde se realizan las inscripciones de Actas de Nacimiento, primer paso del proceso de documentación de las personas y una (1) ORA en el Centro de Salud de Puerto Galilea donde se tramita el acta de nacimiento y el DNI. Las OREC mencionadas se encuentran en las comunidades nativas de Papayacu, Alianza Progreso, Chapiza, Dos de Mayo, Ampama, Cucuasa, Candungos, Soledad, Belén, Boca Chinganaza, Galilea, Yutupis, Belén e Isla Grande.

Para realizar un correcto registro del acta de nacimiento y del DNI, es de fundamental importancia la función desarrollada por los registradores civiles de las comunidades nativas. Una de las grandes preocupaciones que existe es la sostenibilidad de esta tarea, ya que el Estado, el Reniec y las mismas municipalidades deben garantizarla atendiendo un conjunto de problemas. Por ejemplo, una necesidad prioritaria de los registradores civiles es la capacitación constante en temas relacionados con el manejo correcto del sistema de registro en línea, del material registral, informes de hechos vitales, llenado adecuado de los formatos de inscripciones ordinarias y extemporáneas, actualización de la información normativa; un seguimiento y acompañamiento en su labor; una logística para la documentación de las personas; una buena provisión de materiales e infraestructura. Asimismo, es importante indicar que una clave para el éxito del registro de las personas es que el registrador civil de estas comunidades hable la lengua wampis.

Registro Civil Bilingüe en wampis

El Perú es un país multilingüe y el registro civil se está adecuando a esta realidad. Junto al castellano, son oficiales las 47 lenguas indígenas u originarias que se hablan dentro del territorio nacional: 43 en la Amazonía y 4 en el área andina. Como ya se mencionó líneas arriba, el wampis es una lengua originaria

perteneciente a la familia lingüística jíbaro junto al awajún y al achuar. Su alfabeto normalizado fue oficializado el 09 de enero del año 2013 a través de la Resolución Directoral N° 001-2013-ED. Actualmente, más de 25 alfabetos normalizados de lenguas originarias han sido oficializados. Este hecho ha permitido que el Reniec implemente el Registro Civil Bilingüe de las lenguas jaqaru, awajún, aimara y wampis.

Esta forma de registro permite la emisión del acta de nacimiento en castellano y las lenguas mencionadas. La tecnología usada permite un registro rápido y elimina los errores en la escritura del nombre durante la inscripción, pues se innovan las técnicas tradicionales que usan papel y lapiceros por computadoras interconectadas a la base de datos del Reniec.

En el año 2016, el wampis es la cuarta lengua originaria cuyo registro civil se ha convertido en bilingüe. El 24 de febrero del 2016, el Reniec empezó con el registro en esta lengua en Amazonas y Loreto, departamentos que concentran a la mayoría de la población wampis del país: aproximadamente unas 10.177 personas (Ministerio de Cultura, s/f). Asimismo, este servicio también funciona en la ciudad de Lima en donde residen miembros de este pueblo originario.

Los lugares donde se realizan este tipo de registro son las OREC de las municipalidades de Bagua y del distrito de Río Santiago, así como en las ORA del Centro de Salud de Galilea y del Hospital Gustavo Lannata de Bagua (Reniec, 2016).



Comunidades nativas del distrito del Río Santiago.

b) *El pueblo wampis*

Aspectos socioculturales generales del pueblo wampis

El pueblo wampis se encuentra en el norte de la Amazonía peruana, en la frontera con el Ecuador, en las cuencas medias de los ríos Santiago y Morona. Administrativamente, está ubicado en la provincia de Condorcanqui, Departamento de Amazonas;

y en la provincia del Dátém del Marañón en el departamento de Loreto. De acuerdo con el Censo Nacional de Comunidades Nativas realizada por el INEI el año 2007, se estima que hay al menos 13.000 habitantes que viven y hablan el wampis¹⁶ en 60 comunidades nativas, 38 de ellas en Amazonas y 22 en Loreto¹⁷.

Su territorio limita por el norte con el Ecuador, cuya frontera legal no impide la relación con los shuar, sus vecinos próximos. Asimismo, la Cordillera Kampankis conforma una parte fundamental de este territorio pues posee una gran variedad de flora y fauna, además de soporte fundamental por su importancia ecológica, económica, histórica y espiritual (Surrallés, Garra y Riol, 2013, p. 20)

Respecto a su relación con los shuar del Ecuador, el antropólogo Alexandre Surrallés indica que desde un punto de vista etnográfico los wampis son la parte peruana de dicho pueblo debido a su ubicación geográfica y características culturales y lingüísticas. Es así que los shuar consideran a los wampis como los Tsumu Shuar; es decir “la gente de abajo”, de “río abajo” o de “las tierras bajas”. Ambos pueblos usan la palabra shuar como equivalente de “gente”, aunque semánticamente dicho término también significa amigo/enemigo/persona/grupo-de-personas y se usa como nombre propio; tal como se observó en la validación del listado de nombres de esta obra.

De acuerdo con la revisión literaria, la línea fronteriza establecida entre el Perú y el Ecuador limitó ciertamente su relación con sus parientes norteños a partir del establecimiento de hitos fronterizos en 1942 y posteriormente en 1998. A pesar de ello se siguen estableciendo relaciones parentales, matrimoniales y políticas. En ese sentido, el término wampis debe entenderse como un sinónimo o la denominación peruana de la misma cosa (Surrallés et al., pp. 13-26).

¹⁶ Aunque el castellano es la lengua usada para establecer relaciones con el mundo mestizo.

¹⁷ Información extraída de la Base de Datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura. En: <http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-de-comunidades-nativas>

Breve reseña histórica del pueblo wampis hasta la actualidad

Las fuentes escritas que narran la historia del pueblo wampis se basan en las crónicas de misioneros, colonizadores y, posteriormente, del Estado establecido en la zona. Esta sección desarrolla una breve reseña a fin de comprender cuál fue la situación de este pueblo en relación con otros actores.

Los wampis tienen una historia común con los achuar y los awajún, pues estuvieron unidos por siglos para mantener a los incas, los españoles y otros intrusos fuera de su territorio (ILV, 2006, p. 132). Para indicar que alguien no es miembro de su pueblo, los wampis usan el término *apach* cuya referencia se centra en los descendientes hispanohablantes, migrantes establecidos en los distritos, comunidades y anexos wampis y los extranjeros que visitan o realizan actividades dentro de su territorio. Según indica Greene, este término es ciertamente ambiguo debido a que en primera instancia se usa para referirse de manera respetuosa a los ancianos, pero también implica cierta lejanía y desconfianza con los foráneos (2009, p. 81).

Esta relación empieza entre 1549 y 1557 cuando Benavente, Mercadillo y Juan de Salinas iniciaron sus primeras expediciones hacia las zonas jíbaro. Este último partió de la ciudad de Loja (Ecuador) y llegó al río Kanus, al que posteriormente bautizó como Santiago por el día de su descubrimiento. Allí fundó las ciudades de Santiago de las Montañas y, después, Santa María de Nieva (Guallart, 1990).

Sobre ello, Garra y Riol indican que el encuentro entre los *apach* y los wampis está marcado por la colaboración de estos últimos con los conquistadores quienes los empleaban para extraer el oro de los ríos con la finalidad de obtener herramientas de metal como hachas y machetes. En ese contexto, las condiciones de trabajo se volvieron inhumanas, proliferaron las epidemias, los castigos y la “caza de indios” obligando a los grupos jíbaros a huir a zonas inaccesibles de la selva desde donde organizaron

la resistencia frente a los conquistadores (Taylor, 1988 y Santos Granero, 1992; en Garra y Riol, 2014, p. 60).

Estos conflictos, ocurridos entre los siglos XV y XVIII, son analizados por el antropólogo Fernando Santos Granero quien distingue dos fases de los mismos. La primera es denominada “luchas defensivas” de los grupos locales y la segunda, “confederaciones militares interétnicas” cuya magnitud se registra en el “gran levantamiento jíbaro” de 1579-1599. Este levantamiento da fin a los principales poblados establecidos por la colonia en la región (Garra y Riol, 2014, p. 60). Quizás uno de los episodios más representativos de este periodo es la unión entre los awajún y los wampis, quienes en 1592 destruyeron el pueblo de Logroño y provocaron el abandono de los establecimientos coloniales de Santiago, así como el fracaso de posteriores expediciones de penetración (Guallart, 1990).

Durante dicho periodo estos conflictos continuaron teniendo episodios importantes, tan es así que los jíbaros, en ataques coordinados y generalizados, cerraron el tránsito de los conquistadores en buena parte de su territorio, lo que posteriormente creó una ‘frontera de guerra’ que duraría hasta los siglos XVIII y XIX. Del mismo modo, en este contexto los jíbaros atacaron misiones y poblados cristianos; además, hubo intentos frustrados de procesos de pacificación y evangelización por parte las autoridades locales.

En este contexto, en 1619 se funda la ciudad de Borja. Este hito es importante porque facilitó el ingreso a territorio ocupado por los pueblos jíbaro, como los wampis. En 1638 llegaron los jesuitas y desde allí iniciaron su trabajo misional fundando las misiones de Maynas en donde mantuvieron influencia durante los siguientes 130 años. Posteriormente, en 1704, su labor fue prohibida debido a los altos costos y los resultados infructuosos y, en 1769, fueron expulsados de toda la Amazonía (Ampam Wejin y Deranger, 2005; y Uriarte, 2007).

En el siglo XIX entra en juego un nuevo actor que continúa posicionando la dinámica de la zona en términos de uso de recursos naturales: el caucho aparece como la nueva materia a explotar. En esta etapa hay un flujo importante de población hispanohablante al Alto Marañón, que comerciaba jebe, pieles de animales y otros productos comerciales. Son los caucheros Amadeo Burga y Fabriciano Yajamanco quienes entablarían un comercio desventajoso tanto para los wampis como para los awajún.

Garra y Riol recogen de Guallart datos sobre las estrategias para que las ‘nuevas’ poblaciones se asienten en territorio indígena. En primer lugar, indican que los caucheros establecieron relaciones de alianza con los indígenas a través de matrimonios con las hijas de ‘los hombres fuertes’ de cada cuenca; luego, se establecieron intercambios de productos manufacturados por bolas de jebe. Sin embargo, estas relaciones de intercambio eran desiguales y se ligaban al sistema de deuda por enganche o de peonaje. Además, se implementaron progresivamente formas de control social a través de autoridades militares y religiosas que degeneraron en abusos más frecuentes y generalizados, lo que creó condiciones para otra sublevación en el periodo de 1905 a 1915 (2014, p. 61).

Por otro lado, el siglo XX representa la interrelación entre el mundo wampis y el occidental, y el inicio de un periodo más pacífico entre ambos. El primer evento que se resalta en este periodo es el establecimiento de un grupo de misioneros nazarenos que llegaron en 1925. Del mismo modo, ocho años después —1933— se establecen diversas guarniciones militares a lo largo de los ríos que conforman la cuenca del Marañón. Este periodo pacífico se ve interrumpido en 1946 cuando cerca de la frontera entre Perú y Ecuador se presentaron enfrentamientos entre soldados ecuatorianos e integrantes de los pueblos jíbaro, que motivaron al Estado peruano a establecer diversas guarniciones militares en la zona de frontera. Esta medida, junto con el impulso de la exploración petrolera, propició la inmigración mestiza proveniente de otros departamentos, que seguiría llegando durante las siguientes décadas (MINCUL 2015).

Al año siguiente, en 1947, aparece otro nuevo actor en el mundo wampis: la escritura se expande a través del ingreso de organizaciones religiosas y del Estado. Ese año, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) firma un convenio con el gobierno peruano y empieza su labor educativa, así como también la traducción de la biblia a lengua wampis y awajún. Del mismo modo, los jesuitas se establecen en 1949 en el Vicariato de Jaén (Seminario y Cárdenas, pp.12-13).

Sobre el acceso a la escritura del pueblo awajún y wampis, Garra y Riol recogen testimonios de los ancianos del Cenepa y del Santiago quienes afirman que ir a la escuela era parte de una estrategia de los jefes de familia, pues a través del aprendizaje del castellano y de las matemáticas establecerían relaciones más igualitarias con el resto de la sociedad peruana, representados por militares y comerciantes. Sobre esta etapa, estos autores concluyen que la aceptación de las escuelas puede ser interpretada como un modo de apropiarse de la fuente de poder externa: “la lengua del enemigo” que terminó dotando de nuevas formas de agencia a los pobladores awajún y wampis (2014, p. 62).

Por su parte, Surrallés indica que en este periodo la escolarización de las poblaciones wampis generó un proceso de reasentamiento de la población en las orillas de los grandes ríos. Así, desde 1960, gran parte de la población indígena tradicionalmente asentada en grupos familiares dispersos en las partes altas de las quebradas, se trasladó a orillas del Santiago y del Morona, y de sus principales afluentes, adoptando un patrón de asentamiento concentrado (et al. 2013, p. 46). Estos cambios generados por el acceso a la escritura y la posterior escolarización modificaron las relaciones del pueblo wampis con el resto de la sociedad peruana, pues hizo que —entre otros factores— este nuevo patrón de asentamiento concentrado devenga en la creación de nuevas organizaciones nacidas por iniciativa de los propios indígenas.

En esta década, el Estado peruano estableció una política de fronteras vivas mediante establecimientos de programas de colonización para garantizar los límites territoriales del país

a través de asentamientos poblados en zonas supuestamente despobladas. En todo caso, la ocupación por pueblos indígenas no era una “garantía suficiente” para la defensa de las fronteras nacionales (Espinoza, 1993, p. 164). Durante este periodo se realizó el hallazgo de petróleo en el Alto Marañón lo que generó una nueva oleada de colonos y el perjuicio del medio ambiente debido a la ausencia de planeamiento ambiental. Luego de haberse terminado de construir el oleoducto norperuano, muchos de los trabajadores que llegaron se quedaron a vivir ahí como agricultores o comerciantes (Regan, 2003, p.14).

Otro hecho importante en ese contexto es el inicio del reconocimiento legal de las comunidades nativas a través de la promulgación del Decreto Ley N° 20653/Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agropecuario de Selva y Ceja de Selva. De esa manera se inició el proceso de titulación de las tierras como comunidades. Si bien significó una forma de defender sus territorios legalmente, ya que se estableció el régimen de protección de la propiedad territorial, cuyas características especificaban que las tierras comunales eran inalienables, inembargables e imprescriptibles, garantizando la integridad territorial, también tuvo como consecuencia el fraccionamiento de su territorio tradicional (CAAAP, 2008). Esto es una de los principales motivos por los que surgen las organizaciones indígenas en defensa del territorio (Chirif, 1993).

De ese modo, en 1977 se creó el Consejo Aguaruna Huambisa (CAH) que jugaría un papel importante en los procesos de apropiación de herramientas legales y organizativas para el desarrollo de sus propios objetivos. El CAH nació para articular a diversos grupos locales con la finalidad de defender los territorios de ambos pueblos frente a los progresivos procesos de colonización realizados por agricultores migrantes llegados en su mayoría de la sierra y la costa (Piura, Chiclayo, Cajamarca, etc.) y al fuerte interés de las empresas transnacionales por explotar sus territorios. Ese contexto organizativo también involucró a otros actores externos como misioneros, militares nacionalistas e

indigenistas, cooperantes, ambientalistas, agencias de desarrollo y ONG (Garra y Riol, 2014, pp. 62-63).

Al año siguiente, se modificó la Ley N° 20653 y se dio el Decreto Ley N° 22175 (Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva) que indicaba que las tierras con aptitud forestal de las comunidades nativas, podían serles cedidas en uso, pero no en propiedad (Art. 11). De ese modo, se refuerza la tendencia de los recursos naturales como propiedad del Estado peruano, política que ha continuado en los gobiernos posteriores.

En los años noventa, con el gobierno de Alberto Fujimori, se inicia la implementación de una propuesta de desarrollo neoliberal, mediante la cual se busca disminuir la intervención del Estado en las actividades económicas, otorgándole el paso al libre mercado. La atracción de capitales nacionales o extranjeros fue considerada de alto interés público para las actividades económicas y la explotación de recursos naturales, salvo en el caso de áreas naturales protegidas. En este marco, en la Constitución Política de 1993, si bien se reconoció la identidad étnica como derecho fundamental de toda persona (Art. 2, inc. 19); y el reconocimiento de la jurisdicción indígena y el derecho consuetudinario dentro del territorio comunal, las tierras comunales perdieron las garantías de inembargabilidad e inalienabilidad, manteniéndose la condición de imprescriptibilidad siempre y cuando no exista el abandono (CAAAP, 2008). En esta época se comienza a incrementar la tensión entre las organizaciones indígenas y el Estado, puesto que la realización de estas actividades se dio sin respetar el derecho a la participación y consulta de los pueblos indígenas, reconocidos por el Estado peruano en la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1983.

Con el nuevo siglo y el gobierno de transición de Valentín Paniagua (noviembre 2000 – julio 2001) se impulsa el proceso nacional hacia la reconciliación de la sociedad peruana. Para los pueblos indígenas, una acción importante fue la conformación de la Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades

Nativas, cuyo trabajo fue la consulta y consenso del “Plan de Acción para Asuntos Prioritarios para Comunidades Nativas”, entre los indígenas, la sociedad civil e instancias del gobierno.

En 1998, el gobierno de Alberto Fujimori creó la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (SETAI) como órgano encargado de promover, coordinar, dirigir, supervisar y evaluar las políticas, planes, programas y proyectos de las comunidades campesinas y nativas, respetando su identidad étnica y cultural y su forma de organización. Esta entidad no tuvo ningún impacto. En el 2001, el gobierno de Alejandro Toledo la incluye en la flamante Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA). La creación de un organismo de asuntos indígenas era una demanda de las propias organizaciones indígenas, recomendada también por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)¹⁸. Posteriormente, en el 2004, debido a los cuestionamientos que tuvo la CONAPA, el gobierno crea el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (INDEPA), como organismo público descentralizado. Lamentablemente todos estos intentos tuvieron escasa legitimidad, autonomía y presupuesto para cumplir con sus objetivos. Pero, peor aún, tuvieron en la base una falla crítica: nacieron sin un proceso adecuado de consulta previa a los propios pueblos y sin su participación durante todo el proceso. La vigencia de estos derechos ha vuelto a ser debatida para su reconocimiento recién después de los lamentables sucesos de Bagua, en junio del 2009.

En los últimos años, se ha incrementado el interés del Estado y los grandes inversionistas extranjeros y peruanos por explotar los recursos naturales de la región. Como consecuencia, el ingreso de estas empresas en los territorios indígenas ha generado conflictos

¹⁸ La CVR recomendó: A. 11. Creación de una institución u órgano estatal de política en materia indígena y étnica. Es necesario que el Estado peruano, en cumplimiento de un conjunto de obligaciones internacionales, desarrolle y fortalezca un sistema institucional apropiado para la atención y promoción del desarrollo de los pueblos indígenas, afroperuanos y sus comunidades. Particularmente crítica es la situación de las comunidades nativas de la selva central, que sufrieron especialmente la acción de grupos subversivos y el abandono del Estado. Debería explorarse la creación de un órgano con suficiente fuerza y autonomía técnica, administrativa, económica y financiera, que aglutine las atribuciones, programas y proyectos de los diversos sectores públicos, con competencias para normar, dirigir, y ejecutar políticas, plan y programas de desarrollo.

socioambientales. La tensión entre las organizaciones indígenas y el Estado se intensificó cuando el Congreso delegó facultades al Ejecutivo para dar decretos legislativos que permitieran la implementación del Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos. La promulgación de estos decretos no sólo se hizo sin cumplir con el deber del Estado de respetar el derecho a la consulta de los pueblos indígenas¹⁹, sino que evidenció que algunos de estos decretos iban más allá de la competencia otorgada por el Congreso. Organizaciones como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Perú (CONAP) reaccionaron en contra de tales decretos. La tensa situación llegó a su punto máximo el 5 de junio de 2009, en las afueras cerca de Bagua, cuando la policía y la sociedad civil se enfrentaron, dejando como saldo 33 personas fallecidas (23 efectivos policiales, cinco pobladores de Bagua y cinco indígenas), un policía desaparecido, 200 personas heridas y 83 detenidas²⁰.

Los hechos trágicos señalados tuvieron como consecuencia abrir un canal de diálogo entre el Estado y las organizaciones indígenas mediante la creación del Grupo Nacional de Coordinación para el Desarrollo de los Pueblos Amazónicos en la Presidencia del Consejo de Ministros, con el objetivo de formular un plan integral de desarrollo sostenible para la Amazonía, investigar los sucesos de Bagua, discutir y hacer propuestas de solución respecto a los decretos legislativos cuestionados, dictados al amparo de la Ley N° 20157, hacer una propuesta sobre consulta previa de los pueblos indígenas amazónicos y una propuesta nacional de desarrollo amazónico.

¹⁹ CAAAP (abril de 2009). Los derechos legislativos que vulneran los derechos de los pueblos indígenas: Implementación de las recomendaciones de la Comisión de Expertos de la OIT sobre el cumplimiento del Convenio 169 en el Perú. En: www.caaap.org.pe/.../Situaciónactual_de_los_D.L_que_vulneran_los_derechos_de_los_PP.II. Además, en mayo de 2009, la Defensoría del Pueblo señaló la necesidad de garantizar el derecho a la consulta de los pueblos indígenas, recomendando: "Aprobar una ley marco sobre el derecho a la consulta que contenga la naturaleza esencial del derecho, sus principios rectores, etapas procedimentales y garantías, a fin de asegurar la correcta aplicación por el sector público de este derecho, cada vez que se prevea adoptar medidas legislativas y/o administrativas, que puedan afectar directamente a los pueblos indígenas, conforme al Convenio 169". Informe Defensorial N°011-2009-DP/AMASPP-PP, p. 40.

²⁰ Informe de Adjuntía N° 006-2009-DP/ADHPD. Actuaciones humanitarias realizadas por la Defensoría del Pueblo con ocasión de los hechos ocurridos el 5 de junio de 2009, en las provincias de Utcubamba y Bagua, región Amazonas, en el contexto del paro amazónico.

Luego de estos sucesos, en julio de 2010, se creó el Ministerio de Cultura, y el Indepa quedó adscrito a este órgano del gobierno que lo absorbió después de algunos meses. De ese modo, el Indepa dejó de ser un Organismo Público Técnico Especializado y hoy es una Unidad Ejecutora del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura, y sus funciones han pasado a formar parte de la Dirección General de Ciudadanía Intercultural y de la Dirección General de Derechos de los Pueblos Indígenas (Abanto, 2011).

A la luz de los sucesos ocurridos en Bagua se observa que no es casual que el pueblo wampis haya sido uno de sus protagonistas. Como se ha descrito en esta sección del libro, su historia está marcada por la reivindicación de sus derechos caracterizada por su larga trayectoria guerrera traducida en la organización efectiva que impidió la dominación. Esta tradición se reactualiza junto con el despliegue de sus recursos socioculturales y organizativos para defender y exigir el respeto de sus derechos frente a lo que sienten como potenciales amenazas: explotación petrolera, minería aurífera, procesos de colonización, las actividades del narcotráfico y remanentes del conflicto fronterizo, tala indiscriminada de sus bosques, políticas de Estado que atentan contra el territorio, recursos naturales y formas de vida; y que no garantizan el ejercicio pleno de sus derechos humanos como pueblos indígenas (OIT, 2009).

Por otro lado, a mediados del siglo XX empezó el proceso de acceso a la cultura escrita a partir del ingreso de organizaciones religiosas y de la educación planeada desde el Estado. Actualmente, el proceso de escolarización en el pueblo wampis continúa a través de la implementación del enfoque de educación intercultural bilingüe. Este proceso se ha fortalecido con el uso del alfabeto normalizado oficializado en el 2013, coordinado previamente en el “Congreso para la Normalización del alfabeto de la Lengua Wampis”. En este alfabeto se encuentran las grafías (vocales y consonantes) usadas en los materiales educativos con los cuales se establece la relación entre el Estado y la sociedad wampis.

Actualmente, el Ministerio de Educación trabaja coordinadamente con docentes bilingües (wampis-castellano) en las diversas instituciones educativas con enfoque educativo intercultural bilingüe ubicadas en los departamentos de Amazonas y Loreto. Un total de 124 instituciones educativas wampis en ambos departamentos cuentan con 300 docentes y 5573 alumno²¹. En esa misma línea, el Ministerio de Cultura cuenta con siete (7) traductores e intérpretes wampis²² en su Registro Nacional de Traductores e Intérpretes de Lenguas Indígenas y Originarias, encargados de servir de puentes comunicativos entre esta población y el Estado.

Estos dos últimos eventos han sido reforzados por la existencia de la Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las Lenguas Originarias en el Perú (Ley N° 29735) promulgada en el año 2011. Estas herramientas escriturales permiten a la población wampis tener un soporte escrito sobre su propia historia contada en primera persona.

Finalmente, un hito importante en la historia contemporánea del pueblo wampis sucedió a finales del mes de noviembre de 2015, pues se conformó el primer Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, la aprobación de su Estatuto²³ y la emisión de su primera Ordenanza²⁴ como acto de gobierno. Su primer Pamuk o Presidente electo es Wrays Pérez Ramírez (Servindi, 2015). En suma, estos mecanismos de gobierno buscan la protección integral del territorio y del medio ambiente ante posibles amenazas; además de mantener un equilibrio en la vida social, política, económica y espiritual del pueblo wampis, cuyo modo de vida interrelaciona todos los aspectos mencionados a la vida de las personas.

²¹ Datos actualizados a marzo de 2015. Fuente: Oficio N° 015-2015-Minedu/VMGP/DIGEIBIRA-DEIB dirigido a la Escuela Registral del Reniec.

²² Datos de marzo de 2015. Fuente: Oficio N° 38-20145-DLI-DGPI-VMI/MC dirigido a la Escuela Registral del Reniec.

²³ En: https://ia801309.us.archive.org/11/items/EstatutoWampis/EstatutoNacionWampis_29Nov2015.pdf

²⁴ En: <https://ia601302.us.archive.org/17/items/Ordenanza01Wampis/Ordenanza001-2015-GTANW.pdf>

El origen del nombre 'wampis'

En relación con el origen del nombre del pueblo wampis, la evidencia etnográfica se sustenta en dos hipótesis. En primer lugar, su origen se debería al pez wampi tanto por su abundancia en la zona como por su capacidad de escapar del enemigo. La segunda hipótesis afirma que vendría del árbol wampu (ojé²⁵) que abunda en la cordillera del Kampankis (Regan, 2003, p. 5 y Surrallés et al., 2013, p. 15).

Desde el punto lingüístico, el wampis pertenece a la familia lingüística jíbaro junto con el awajún, el achuar y el shuar, con los que comparte similares características culturales. Si bien lingüísticamente los shapra y los candoshi o kandozi no tienen relación con los pueblos anteriores, sí existe una conexión cultural con ellos, tal como lo sostiene Surrallés al reconocer prácticas comunes como los rituales de toma de jugo de tabaco o ayahuasca para obtener una visión del futuro (arútam) de una determinada actividad, o lo que era el ritual de reducción de cabezas, cuyo término en wampis es *tsantsa* y *tochigamaama*²⁶ en kandozi. (Surrallés, 2009, p. 276)

Según Regan, los pueblos jíbaro se extendían desde la sierra de Ayabaca y sierra sur de Ecuador hasta la ceja de selva de los ríos Santiago y Marañón y su organización no tenía una forma centralizada, sino que reconocía a los jefes de unidades familiares (2003, p. 7). En esa misma línea, la casa se considera como el lugar básico de residencia compuesta por el cabeza de familia o clan, su esposa (en caso de ser una familia poligámica hay más de una esposa), los hijos e hijas solteras y las hijas casadas con sus hijos y su esposo, yerno del cabeza de familia, que por uxoricidad postmarital —residencia junto a los parientes de la esposa—, obligatoria vivirá allí hasta por lo menos tener tres o cuatro hijos.

²⁵ *Ficus insipida* Willd.

²⁶ Aunque el término para "cabeza reducida" es mochozi en lengua kandozi.

Del mismo modo, la casa wampis se divide conceptual y funcionalmente en dos partes: el lado de los hombres (tankámas) y el lado de las mujeres (ekent). Regan indica que esta organización no responde a una división estrictamente masculina respecto a lo femenino, sino a las actividades de cada uno de ellos. En ese sentido, al ubicarse las casas cerca de los cursos de los ríos, de la chacra o de la posición del sol, cumple un rol en las actividades de sus miembros (Regan et al., pp. 74-75).

De lo dicho, se observa que la casa cumple un rol en las actividades productivas como la caza, el sembrío y la pesca. Estas actividades proporcionan la alimentación para los miembros de la familia que se basa en la yuca, el plátano cocinado que se complementa con carne o pescado de la zona. Por su parte, las comunidades que están más cerca de las carreteras o los ríos consumen también alimentos envasados y enlatados (Regan, 2003, p.16).

Un punto importante para comprender al pueblo wampis y sus características es su relación espiritual con el ambiente, pues de ello se desprende gran parte de su organización social. En las siguientes líneas se abordará esta relación.

Cosmovisión del pueblo wampis: una relación entre el ambiente y el individuo

Los wampis, al igual que sus parientes jíbaros, comparten una tradición espiritual respecto a las deidades, mitos y ritos que conforman su cosmovisión la cual permite la formación de un discurso y una concepción del origen tanto de los hombres como de su entorno: del territorio, de los animales, de las plantas, de los seres supranaturales, etc.

El antropólogo Jaime Regan sostiene que la tradición religiosa indígena se basa en la relación con los espíritus del bosque, los ríos, las lagunas, la tierra, las plantas y los animales. Sobre el territorio jíbaro menciona que una parte de la zona de frontera entre el Perú y el Ecuador es un lugar sagrado para los wampis, shuar, awajún y achuar: allí están las cataratas sagradas donde

habitan los espíritus protectores de las personas, los Ajútap en awajún y Arútam en wampis. Sobre esto indica también que hay una estrecha relación entre los conocimientos del hábitat, las tecnologías empleadas, la división del trabajo entre hombres y mujeres y la cosmovisión. Las grandes deidades son protectores de los lugares importantes de la naturaleza y hay una serie de creencias que motivan a preocuparse por la conservación de la biodiversidad (2003, pp. 16 y 30). Del mismo modo, Surrallés indica también que la cordillera Kampankis tiene una importancia vital para los wampis en los niveles ecológico, económico, histórico y espiritual (et al.2013, p. 20).

En ese sentido, Manuel García-Rendueles sostiene que hay una relación fundamental entre la mitología, cosmovisión y territorio porque implica el uso del ambiente, de las plantas y de los animales (1999). Este uso se manifiesta también en el traslado del nombre de las deidades, algunos animales y plantas a los nombres propios de las personas.

De lo mencionado, se puede indicar que, en un nivel general, la cosmovisión wampis se divide en los siguientes mundos:

- a. El cielo (nayaim), donde viven Etsa (sol), las almas de los guerreros (que aparecen en el arútam como animales) y donde se encuentra la bóveda celeste: las estrellas, la vía láctea, etc.
- b. La tierra (nunka), donde vivimos los humanos, plantas y algunos seres sobrenaturales; aquí, en el mundo subterráneo, habitan las Nunkui.
- c. El mundo subacuático, espacio de intermediación cósmica, conformada por la profundidad de los ríos, lagunas y remolinos, donde vive la deidad Tsunki que tiene la forma de boa y es fuente de poderes chamánicos. (Regan, 2003, p. 15 y Surrallés et al., 2013, pp. 57-59).

Estos mundos están interconectados con la organización social wampis e influyen en sus diversas actividades. Por ejemplo, el cielo (nayaim) determina los factores astronómicos y climáticos que son fundamentales en la organización sociotemporal, pues la planificación se hace en función de las temporadas de lluvia y sequía existentes en la zona.

Sobre el primer mundo, el cielo (nayaim), se piensa que es uno de los lugares donde van a vivir las almas (wakan) de los muertos a un lugar llamado Tunkui. Ahí se encuentran con sus familiares muertos que les esperan para hacer una fiesta. Aquí vive Etsa, la deidad que representa al sol. Los wampis le atribuyen una gran cantidad de cambios culturales y físicos que configuran la realidad actual y, del mismo modo, el establecimiento de algunas reglas del cosmos y la sociedad. Es considerado un ejemplo moral y práctico para el género masculino, por sus dotes de guerrero, cazador y tejedor.

En el cielo también vive Nantu (la luna), el hermano mitológico de Etsa. Nantu también es un gran cazador y se cuenta que tuvo varias esposas. De acuerdo con un relato, molesto con su esposa Aju, Nantu se fue al cielo subiendo por el bejuco (o hilo de algodón) que lo conecta con la tierra. Para evitar que Aju le alcance, Nantu cortó el bejuco y estableció el momento mítico principal de la desconexión del tránsito fluido entre la tierra y el cielo. Desde aquel momento se produce el distanciamiento entre los seres que habitan el mundo terrestre y el celeste, convirtiéndose de ese modo en parientes muy lejanos.

En este mundo también viven las estrellas, Yáa, que inicialmente fueron personas del género femenino. Junto a Yakuam (lucero del alba) son hijos nacidos del matrimonio entre un jaguar y una mujer wampis. Cuenta un relato que fueron recogidos y criados por Yawá Nukuri, la madre de los tigres.

Finalmente, se dice que los habitantes de la bóveda celeste ayudan a organizar la vida cotidiana de los humanos a través de la interpretación que estos hacen de su existencia espiritual, y sus actos físicos, como presagios o referencias temporales.

El siguiente mundo lo conforma la tierra o Nunka. Aquí viven los humanos/personas (shuar), las plantas y los animales, y otros seres “sobrenaturales”. Está relacionado con la presencia de unos seres cuyo nombre tiene precisamente la misma raíz lingüística de la palabra Nunka, las nunkui; la deidad que le dio a las mujeres wampis el conocimiento acerca de las actividades domésticas de la sociedad como la horticultura, la cocina, la preparación del masato, la cerámica y la crianza de animales menores.

Por su parte, en el mundo acuático se establece una división entre el agua terrestre (Entsa) conformada por los ríos y las quebradas; y el agua celeste conformada por la lluvia o yumi. De acuerdo con un mito wampis, el agua terrestre era una sola y conformaba un gran remanso que posteriormente dio origen a los ríos encajonados por las rocas, las grandes lagunas y las curvas de los ríos. A la anaconda o panki se le atribuyen grandes poderes como el crecimiento del caudal de los lugares acuáticos donde habita y la reproducción de la vida acuática. Además, es la representación del poder chamánico. (Surrallés et al., 2013, pp. 54-58).

Por otro lado, en un nivel particular, el ritual y la búsqueda de la visión del arútam son elementos clave en la cosmovisión y formación del individuo wampis. De acuerdo con el Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, elaborado emitido en noviembre de 2015²⁷, el arútam es un principio que debe respetarse y promoverse entre los wampis. Pero, ¿en qué consiste este ritual?

Según Michael Harner, etnógrafo de los shuar del Ecuador, el arútam es el espectro del alma de un antiguo guerrero. Anne-Christine Taylor y Philippe Descola —antropólogos de los achuar ecuatorianos— indican que el término traducido al castellano significa ‘algo viejo, usado’ y lo interpretan como el espíritu de un guerrero jíbaro, muerto hace tiempo. Surrallés

²⁷ En: https://ia601309.us.archive.org/11/items/EstatutoWampis/EstatutoNacionWampis_29Nov2015.pdf

complementa estas informaciones sosteniendo que los arútam viven en el espacio y que también vagan por la tierra, alejados de la molestia de los hombres. Asumen apariencias de personas, animales, plantas y figuras monstruosas. Dice también que acuden con frecuencia a las cascadas que bajan de los cerros. Así, los lugares privilegiados para alcanzar estas visiones son los cerros y principalmente las tunas o cascadas que caen de sus cumbres, así como las cuevas del tayu o ciertas playas a las orillas de los ríos (et al., 2013, p. 68).

Son en estos lugares donde los wampis van a tomar las bebidas obtenidas de la ayahuasca (nátem), del tabaco o de la datura para alcanzar la visión del arútam con la finalidad de contemplar un futuro relacionado con el bienestar individual, de su familia, la producción de sus chacras, etc. En otras épocas, estas visiones se relacionaban con el posible éxito de una guerra entre clanes o familias. De ese modo, el arútam es importante en la construcción de la persona y una experiencia iniciática que atraviesan los jóvenes y sin la cual no podrían pretender ser hombres completos (Surrallés, 2013 y Descola, 2005, p. 262).

Los tipos de visión arútam que distinguen los wampis son diversos y en función de sus apariencias: formas animales, elementos naturales (trueno, rayos, estrella, bola de fuego), de un espíritu (imanch) (véase García Rendueles 1999). De ese modo, se pueden encontrar:

- a. Visión del guerrero waimaku.
- b. Visión de imaru: relacionado con la abundancia.
- c. Tarimiat pujut: la buena vida.

En un estudio etnográfico realizado en las comunidades nativas de los ríos Santiago y Morona —principales asentamientos de los wampis— Surrallés, Garra y Riol nos describen cómo se realiza este ritual. En primer lugar, indican que el aspirante visionario va hacia las tunas (cataratas) donde construye una choza para pasar la noche (ayamtai), en ocasiones después de varios días

de camino a su casa. El ritual exige ciertas condiciones como duras dietas y la ingesta de preparados enteógenos de tabaco, ayahuasca o toé pues sitúan al hombre para el encuentro, hasta que su cuerpo se vuelve débil y “vacío”, momento en el que está preparado para recibir la poderosa esencia. En ese estado, el hombre puede quedarse así varios días, bañándose en las aguas “sagradas” de las cascadas durante el día y durmiendo en la choza por la noche. A través de los “encantamientos” *anen*²⁸, la persona llama a su “abuelito” para que le transmita el poder. Cuando el arutam aparece, el visionario debe aguantar su miedo y enfrentar la visión. Solamente así recibirá de su ancestro el poder tan codiciado y se transformará en un waimaku, obteniendo la garantía de bienestar y un nuevo estatus dentro de su grupo. Las mujeres también buscan el arutam para garantizar el éxito en sus actividades domésticas y el prestigio de la sociedad (Surrallés, Garra y Riol, 2013, pp. 68-69).



²⁸ Canciones de amor.

II. Antroponimia wampis



Esta parte del Tesoro de nombres se refiere al sistema de denominación antroponímica del pueblo wampis y su objetivo es delinear la forma de este sistema en tanto concepción de antroponimia culturalmente específica y en cuanto a su funcionamiento. A continuación se presenta una exposición descriptiva e interpretativa del sistema de denominación antroponímica de la cultura wampis, que se verbaliza a través de la lengua wampis, perteneciente a la familia de lenguas Jíbaro de la Amazonía peruana.

En el capítulo se incide en los rasgos del sistema de denominación antroponímica en la época anterior al contacto con el mundo occidental o criollo, y también en los eventos que ocurren en el sistema mismo para adecuarse a la concepción y estructura antroponímica propia de la cultura occidental, promovida por el Estado Peruano. Nos interesa muy especialmente dar cuenta de las reglas de denominación antroponímica vigentes en el sistema, enfocando los aspectos de: a) motivación, b) significado del

nombre, c) filiación lingüística, d) descripción y e) representación ortográfica.

2.1 Poner nombre

Poner nombre entre los wampis es un evento cultural muy importante, bastante planificado y cuidadoso, pues implica dar respuesta a los indicios que los dadores de nombres dicen que son observables en un individuo determinado y que corresponden con un nombre específico. Se refieren, por ejemplo, a los signos físicos que los entendidos leen o encuentran en la persona para quien se busca o propone un nombre. Así, hallar el nombre que corresponde a tales indicios es un quehacer especializado para el cual califican en primer lugar los progenitores, pues ellos tienen evidentemente mayor conocimiento y experiencia asertiva en la elección de los nombres más adecuados.

Los nombres expresan muy claramente un anhelo social, en el sentido que deben convocar a la persona que lo lleva para que encarne un ideal, modelo o expectativa de la familia y del grupo por lo que, descartando los antropónimos motivados anecdóticamente, el wampis tiene un triple compromiso a través de su nombre: a) con su destino convocado por el nombre, b) con su familia y c) con su comunidad. De modo semejante a la cultura awajún, el nombre en wampis no es una etiqueta arbitraria, tal como es en la antroponimia criolla del Perú; muy por el contrario, conlleva un compromiso de la persona para procurar que su vida sea coherente con el valor simbólico que está puesto en un nombre, en su nombre, en particular.

2.2 Nombre falso y nombre verdadero

Esta es una distinción bastante importante en la antroponimia de muchos pueblos amerindios. Se trata de un aspecto de su cosmovisión que concibe un mundo paralelo, el cual es el reino de un espíritu maligno (“diablo”) cuyo poder en parte se sustenta en el número de sus miembros, los cuales pueden aumentar

precisamente sobre la base de diligencia desplegada por el “maligno” y aprovechamiento del descuido de los padres de un/a niño/a, que apenas nace, no recibe nombre, de lo que se vale el “maligno” para asignarle un nombre, con lo que queda dueño del niño innostrado por la familia.

La manera como se puede impedir este “robo” de una persona es con la intervención de quienes hacen de parteras o parteros, los mismos que deben asignar un nombre apenas nazca la criatura. Este nombre puede estar en uso hasta por ocho días, hasta cuando los padres o familiares pongan el nombre “verdadero”, que es el nombre definitivo. El primero es un nombre “falso”, cuya vigencia termina en el momento en que se le pone el nombre verdadero.

2.3 Nombres de hombres y nombres de mujeres

Algunos nombres son a la vez de hombres y de mujeres, pero existen discrepancias; por ejemplo, la señora de un dirigente importante de una organización indígena amazónica estaba muy segura de que el nombre ANCHUR era a la vez de hombre y de mujer; sin embargo, su sobrino no estaba muy convencido, pues él consideraba que el nombre era más bien solo de varón. Los casos en que el mismo nombre ha sido asignado en la experiencia particular de alguien a uno u a otro género no son comunes y son mínimos.

A diferencia del castellano, en que el género en los nombres, en parte, está marcado en el léxico y, en parte, a través de afijos; en el idioma wampis, el género aparece como parte del léxico; esto es, cada nombre contiene un género específico (masculino o femenino) habiendo muy pocos casos de ambigüedad de género en el nombre (como aquel que es a la vez nombre de varón y de mujer, aun cuando parece tratarse de diferencia dialectal).

2.4 Nombres compartidos entre wampis y awajún

Hay entre los wampis y awajún nombres compartidos, es decir, en el lexícón de nombres de ambas antroponimias figuran las mismas emisiones para designar a las personas. Estos nombres conforman el fondo común jíbaro como cultura compartida por estos dos pueblos amazónicos peruanos. Entre otros, los siguientes nombres aparecen usados tanto por miembros del pueblo wampis como awajún:

Unkum	=	Elegante, cabello negro, aseado
Yaun	=	Oloroso, agradable
Ipak	=	Achiote, colorida
Suwa	=	Huito, mujer morena,
Metek	=	Igualdad, igual
Yu	=	Comer sin glotonería
Nunkui	=	Mujer poderosa y productiva
Etsa	=	Sol

Se trata de antropónimos que pertenecen al fondo cultural común jíbaro, y son de los más respetados y predilectos en ambos pueblos. Se relacionan con héroes culturales, como es el caso de Nunkui, la madre creadora de la agricultura, o con Etsa, el sol, que es dador de vida. Los nombres de mujer, Ipak y Suwa, relacionados con el achiote y el huito, son ampliamente comunes y preferidos para mujeres awajún y wampis.

Además de los nombres compartidos que aparecen en el listado, hay otros que son abstractamente “los mismos nombres”, aunque sean fonética o gráficamente diferentes. Por ejemplo, los antropónimos Tsamajain y Tsamaren, Shajian y Sharian, son los mismos, pues las diferencias de “j” en awajún y “r” en wampis corresponden a una forma antigua (que se mantiene en wampis), es decir, los sonidos de “j” son innovaciones del awajún a partir de sonidos de “r” en el wampis.

2.5 Historia antroponímica del pueblo wampis

El punto de partida que asumimos en este recuento histórico es el sistema propio, anterior a la conquista europea, que contempla generalmente una sola palabra como nombre. El contacto con la cultura española evidencia la introducción de nombres de origen español. En un primer momento se trata de una sola palabra que funciona como nombre, pero luego es más de una (época de contacto) y, finalmente, se da un cambio de sistema para presentar prenombre(s) + apellidos, lo que es puesto en vigencia por el Estado peruano. Milton Manayay, de la Universidad Pedro Ruiz Gallo de Chiclayo, resume muy adecuadamente la historia de los cambios en la antroponimia del pueblo wampis: “del nombre al nombre y a los apellidos”. La expresión patentiza la imposición del sistema castellano, impulsado desde la cultura que se verbaliza a través de la lengua castellana y promovido por el Estado peruano.

La práctica antroponímica de los miembros del pueblo wampis ha pasado por tres etapas históricas:

a.- Etapa autonómica

El sistema wampis es el único que usa el pueblo wampis para nominarse. Se caracteriza por el uso de una sola casilla llenada por una palabra que funciona como nombre. Esta única palabra puede contener un único morfema (que coincide con palabra) o más de un morfema; en este caso una raíz más uno o varios morfemas afijos. La raíz (morfema único) o el conjunto de raíz más afijos tiene que ser una palabra de la clase nombre, como primitiva o como derivada mediante proceso de derivación (por nominalización, por ejemplo).

En ciertas instancias —en realidad muy raramente— el nombre está constituido por dos palabras en cuyo caso los signos lingüísticos que constituyen dicho antropónimo conforman una frase nominal, en la que las palabras constituyentes guardan

entre sí una relación semántica de modificador y núcleo, en una relación sintáctica en la que el modificador se ubica a la izquierda del núcleo como corresponde al orden sintáctico de estos dos constituyentes en el idioma wampis.

b.- Etapa de contacto con la cultura occidental (verbalización a través del castellano)

El sistema wampis continúa vigente, pero en un primer momento la casilla única, que le es propia, se llena también con palabras castellanas, de allí que nombres de miembros del pueblo wampis pueden ser: Pancho, Lucila, Estela, Gálvez, Rojas, etc.

Esta es una primera evidencia de contacto de los sistemas de denominación wampis y occidental: el sistema de una sola casilla se abre para que el lexicon de nombres también incluya palabras castellanas, algunas de las cuales son del tipo que en castellano funcionan exclusivamente como apellidos. En la práctica, algunos wampis tenían un único nombre que podría ser un nombre en lengua wampis o en lengua castellana. Es decir, el sistema wampis se enriqueció incorporando nombres castellanos en su repertorio. Es posible, también, que durante una transición algunos wampis hayan tenido una dualidad de nombres únicos: en wampis y en castellano.

El contacto no altera súbitamente la estructura del sistema de una casilla, pero se modifica el lexicon de nombres con la presencia de antropónimos que son palabras castellanas. Nombres como Santiago o Rojas, haciendo de nombre único, son empleados por los wampis, a partir de la apropiación de nombres o apellidos de personajes europeos o europeizados que comienzan a ser conocidos entre los wampis por la presencia de españoles en territorios de los pueblos jíbaro. Es presumible que en esta etapa de los primeros contactos las personas hayan usado alternativamente nombres en wampis y en castellano.

Esta práctica es recurrente en toda situación de primer contacto, y da cuenta de la existencia de individuos wampis con dos

nombres, usando dos sistemas de denominación, con palabras del castellano y con palabras del wampis, coexistiendo lado a lado y, como es esperable, en uso complementario de los nombres por contextos, interlocutores o relaciones sociales que implican a mestizos o que implican a individuos del pueblo awajún o de otros pueblos amerindios de la zona.

En la actualidad, los wampis, en razón de su membresía al Estado peruano, usan en alto grado el sistema de denominación correspondiente a la cultura criolla peruana, en el que los nombres deben estar constituidos por al menos tres palabras. En este sistema, las palabras que los wampis utilizan para nombre provienen fundamentalmente del repertorio de nombres que se usan en castellano, aun cuando ya aparecen nombres que son formas que provienen de idiomas diferentes, como el inglés por ejemplo.

Al margen de lo dicho, los estudios y los datos que tenemos nos permiten asegurar que en muchas comunidades, especialmente en aquellas más tradicionales, están vigentes dos sistemas de denominación: aquel propio de la cultura wampis, con una sola casilla para nombre (a veces con dos casillas, pero en este caso adoptando la estructura de frase nominal), y aquel otro que responde a lo establecido por el Estado peruano para el registro individual que se usa en el DNI, esto es, nombres con tres casillas como mínimo: una para el prenombre y dos para los apellidos, paterno y materno.

c.- Cambio de sistema: de una a tres casillas

La última etapa implica un cambio radical que es la introducción de un sistema de denominación antroponímica que contempla el uso de tres casillas en los antroponimos de los miembros del pueblo wampis. Este es el sistema hispano, cuya versión esquemática tiene una estructura mínima tripartita, que contempla una casilla para el prenombre, una siguiente para el apellido paterno y una última para el apellido materno.

El paso del sistema de una casilla a un sistema de tres casillas en los nombres es, como en todo cambio, un proceso gradual. Visto este proceso en su inicio y final pareciera sencillo, sin embargo, es a todas luces complejo. Ya hemos señalado la etapa del inicio, la apertura del sistema wampis para contar en el léxico con palabras castellanas como nombres que llenan la única casilla vigente en el sistema. El final del proceso es una cada vez mayor generalización del sistema de tres casillas, que es el sistema hispano promovido por el Estado peruano.

Considerando a los individuos, a las comunidades wampis y a las lenguas y culturas implicadas en el contacto, las soluciones en el proceso de cambio han sido y son muy diversas y complejas, a la par que necesariamente graduales, en el proceso de cambio del sistema de denominación wampis al constituido por tres casillas.

Los resultados del contacto entre el sistema de denominación antroponímica de culturas americanas y el sistema latino han sido poco atendidos como tema de estudio, pese a su importancia. El estudio de este tema en pueblos andinos y costeños es inexistente, y probablemente no sería posible acceder completamente al complejo proceso de contacto, a las cuestiones cognitivas implicadas y al cúmulo de hechos que giran alrededor suyo.

Las referencias orales dicen que son los sacerdotes jesuitas quienes comienzan a registrar a los wampis con nombres y apellidos. Los nombres son puestos por el religioso usando para tal efecto nombres en castellano; pero los apellidos provienen de los nombres nativos de los padres, el paterno del padre y el materno de la madre. Estos apellidos eran los nombres únicos de los progenitores respectivos. En algunos casos, los apellidos hispanos que se asignaban a los wampis provenían de los apellidos de algún mestizo que vivía en la zona, a veces de la sugerencia del nativo o simplemente como decisión del sacerdote.

2.6 El motivo antroponímico wampis

El sistema de denominación antroponímica wampis confiere suma importancia para asignar nombres al motivo denominativo; el mismo puede estar relacionado con:

- la mitología;
- personajes epónimos;
- atributos de líder de un pueblo;
- valentía u otros rasgos positivos;
- hechos anecdóticos de la vida cotidiana;²⁹
- animales, aves, plantas, etc.;
- astros, estrellas;
- fenómenos de la naturaleza;
- peces;
- entidades naturales (piedra);
- fenómenos atmosféricos.

Estos motivos tienen sentido en la cosmovisión wampis, en la que los hombres a través de su visión se convierten en árboles, animales, peces, cerros, etc. Es más, uno de los colaboradores wampis de este estudio, descubrió una conclusión que le resultaba coherente, pues señaló muy contundentemente que “el aroma se relaciona con nombre de mujer”, al encontrar varios casos de nombres de mujer que eran al mismo tiempo nombres de plantas en los que la motivación para el nombre de la persona era el aroma de la planta o de sus diversas partes, tales como la flor, las hojas, los frutos, etc.

En todo caso, la mayoría de los motivos y la preferencia por nombres epónimos o de atributos tales como valentía, sagacidad, laboriosidad, etc., indican que los nombres reflejan una aspiración elevada social o humana; una visión y misión en la sociedad y en la cultura que anhela que sus miembros sean

²⁹ Nuestros colaboradores wampis se han reafirmado muy reiteradamente en el sentido de que los motivos de sus antroponimos se relacionan bastante, o en gran medida, con hechos anecdóticos referidos a la experiencia o vida sexual y amorosa.

personas altamente positivas y en general ejemplares, como se espera que correspondan al significado cultural del nombre que llevan puesto.

Hay, entonces, un ideal culturalmente planificado de hombre y mujer wampis que los nombres revelan, que nos dice que el pueblo wampis concibe una sociedad en la que sus miembros esperan personas con liderazgo y laboriosidad para que los conduzcan con eficiencia, como corresponde al nombre que llevan asignado, que representa la aspiración imaginada por los abuelos, o por los padres al momento de nacer un descendiente. El nombre, constituido por una palabra que recoge el motivo que los dadores de nombre han escogido o entrevisto a través de una serie de signos indiciarios, resume el deseo colectivo y representa tanto la esperanza social cuanto la necesaria correspondencia con el nombre entrevisto anticipadamente a través de los indicios que anuncian el destino simbólico que se quiere para una persona determinada.

Un señor de la comunidad de Chapiza³⁰ nos dice “que la mujer ideal debe ser conversadora, trabajadora, vivaz, no tener vergüenza, no ser tímida”. Tener la madurez suficiente que se mide o medía por la maduración del pijuayo³¹ como “tantas veces una maduración”. La mujer ideal —que ya es madura—es aquella que “ya sabe hacer cosas, que ya aprendió”.

2.7 El contacto cultural y su efecto en el sistema de denominación antroponímica

Los cambios en la antroponimia wampis, como consecuencia del contacto con el sistema antroponímico hispánico, fueron graduales. En el sistema originario el nombre se constituye con una sola palabra en lengua wampis. Un cambio inicial consiste en la adopción de nombres que son palabras de lengua castellana. Así, en distintas comunidades del territorio wampis

³⁰ El señor en referencia colaboró en la investigación de la antroponimia awajún en el año 2011.

³¹ *Bactris gasipaes*

hay quienes tienen un nombre en wampis, pero paralelamente también tienen su respectivo nombre no nativo (hispano) con el cual interactúan como miembros de la sociedad peruana mayor.

La evidencia del número de casillas (a más de una) es un hecho formal que nos dice de la presencia de varios sistemas de denominación entre los miembros del pueblo wampis. De otro lado, advertimos variada procedencia lingüística de los nombres, ya que además del wampis tenemos nombres que provienen del castellano e incluso de otras fuentes lingüísticas (Rojas, Gustern, Vrays). La emergencia de nombres de origen castellano o hispánico está directamente relacionada con la Colonia y con la implementación de la perspectiva cultural occidental en la denominación antroponímica que asume el Estado peruano. Esta implementación ha estado a cargo de los religiosos en un primer momento, durante la Colonia y gran parte de la República, luego pasa a ser un quehacer con injerencia del Estado, preponderantemente a través de la actividad educativa y luego a través de dependencias específicas que han hecho el registro de las personas, en parte las municipalidades encargadas del registro de nacimiento y de defunciones, y después el RENIEC como parte de una concepción centralizada. También los sacerdotes católicos de las iglesias de los pueblos a lo largo del Perú han constituido registros de personas, pues han generado las partidas de bautizo.

Inicialmente, la penetración de un sistema mestizo se evidencia por el empleo de palabras castellanas como nombres en un sistema antroponímico de casilla única, propio de la población originaria wampis.

La introducción del sistema de tres casillas no se realiza de manera fácil debido a que hay resistencia del sistema nativo, pero luego se produce un desplazamiento progresivo que da cabida al sistema hispano de denominación, actualmente de muy amplia o total vigencia.

2.8 Vigencia de nombres wampis construidos con el sistema propio

En varias comunidades wampis ubicadas en la provincia de Condorcanqui de la región Amazonas, tales como Chinganaza, Ayambis, Soledad o Candungos, en la cuenca media y alta del Río Santiago, existen algunos habitantes ancianos, o algunos que han fallecido recientemente, que tienen o tenían antropónimos construidos con el sistema propio de la cultura wampis.

En la comunidad de Chinganaza vive Nunkuich, señora de 67 años. En esta misma comunidad falleció en el año 2003 un señor cuyo nombre era Kasem, de edad indeterminada.

En la comunidad de Ayambis vive la señora Tunki, quien es una persona anciana, de edad no determinada.

En la comunidad de Soledad viven actualmente las siguientes personas, todas ellas adultas que tienen solo un nombre constituido de acuerdo con el sistema wampis propio:

War, mujer
 Sukut, mujer
 Irak, mujer
 Suwa, mujer
 Atamain, varón

También nos dieron en esta comunidad los nombres de Nekendai (varón), fallecido en 1993; Serempo, fallecido en 1990; Uyunkar, fallecido en el 2000. Todos ellos fueron personas que vivieron hasta muy avanzada edad.

En Candungos vive el señor Mashian, de quien se dijo (en julio de 2011) era un anciano que debía tener alrededor de 80 años.

Hay casos de personas que ahora solo usan su nombre hispano pero que recuerdan la edad hasta cuando solo tenían su nombre

wampis, tal como el caso de Marcial López Saravia, que hasta los 28 años se llamaba Mukuing, quien al terminar sus estudios primarios obtuvo su DNI con el nuevo nombre. Su caso es de aquel que evidencia haber tenido dos nombres, uno de los cuales, el nativo, dejó de tener vigencia. Este mismo señor, Mukuing, nos informó que el señor Uyunkar, que solo tenía este nombre y vivía en Soledad, falleció en el año 2000; que el señor Mañor, al fallecer en el 2000, se llamaba Víctor Samekash Tserem. Un señor llamado Tserem, “decidido, que no da marcha atrás”, vivió hasta 1995 con su único nombre. Estos casos se repiten cada vez con menos frecuencia, porque ya son pocos los ancianos que no tienen DNI.

Por otra parte, varios de los ejemplos señalados nos muestran la situación de peruanos con dos antropónimos que responden a dos sistemas distintos de generación de los nombres:

- nombre que responde al sistema nativo: una palabra como nombre;
- la misma persona ya registrada en el sistema del RENIEC, con tres palabras como mínimo en su nombre.

El uso de dos nombres se da claramente en forma complementaria. La persona usa su nombre nativo en el hogar o en la familia, y en la comunidad en forma restringida; y el nombre registrado en el RENIEC en el ámbito de la escuela y, en general, fuera del contexto íntimo de la familia, el hogar, o de los conocidos inmediatos. La comunidad puede conocer y usar el nombre nativo, pero cuando la persona se aleja del ámbito de la comunidad, el nombre que se usa es aquel que está registrado formalmente.

2.9 Funcionamiento y soluciones en el sistema

Vista la nominación en la comunidad en su conjunto, puede tenerse un sistema con una sola palabra como nombre, pero esta única palabra puede provenir ya sea de la lengua wampis

o de la lengua castellana. Anotamos, incidentalmente, que no hemos encontrado instancias de nombres únicos que provengan de lenguas extranjeras. La otra posibilidad, usando el mismo sistema, es la vigencia de dos nombres de las personas. En otros términos, es posible que la persona tenga la opción de tener un único nombre sea en wampis o castellano. La tercera opción es un hecho presumible, el caso de personas que tienen o han tenido dos nombres con palabras únicas procedentes de lenguas diferentes: wampis y castellano. No hemos encontrado ninguna persona que testimonie esta posibilidad, pero la existencia de apellidos que son formalmente nombres en castellano, que funcionan como apellidos de miembros del pueblo wampis actualmente, nos permite señalar que deben haber existido en su momento personas con dos nombres únicos, constituidos por palabras de las lenguas wampis o castellano.

En resumen, los wampis pueden haber tenido, cumpliendo el sistema propio de una única casilla:

- a.- un nombre en wampis;
- b.- dos nombres, uno en wampis y otro en castellano (como regla variable);
- c.- dos nombres (necesariamente), como sucede actualmente.

La solución diacrónica a partir de la etapa c sería un nombre único hispánico, tal como se evidencia con los muchos apellidos de gente wampis que son nombres en el sistema hispano, que nos dice que tales palabras fueron nombres que luego pasaron a ser apellidos. En esta solución el sistema wampis pierde en la relación de contacto, en la dirección de las siguientes posibles soluciones:

Tres casillas como mínimo: Prenombre + Apellido paterno + Apellido materno.

El nacimiento de los apellidos es un cambio profundo en el sistema. Implica la introducción de palabras no wampis en

el casillero nombre, pues las palabras para apellido van a provenir de los nombres paterno y materno del sistema de una sola casilla, haciendo que prácticamente desaparezca el lexicón nativo de nombres, pues los que habían están ahora convertidos en apellidos.

El problema de crear apellidos es enfrentado con soluciones varias. La primera es apelar a convertir en apellidos los nombres de los padres o de los abuelos; una segunda es tomar apellidos de los generalmente llamados mestizos, a cuya orden vivían los wampis. En algunos casos la solución es impredecible, como cuando los sacerdotes o los responsables de los registros deciden arbitrariamente, sin criterio consistente.

Las consecuencias son también varias:

- los apellidos generan identificación genealógica;
- apellidos solo cumplen con llenar necesariamente casillas en un sistema nuevo;
- los apellidos señalan relaciones de dependencia económica o tutorías, en la medida en que la fuente de los apellidos son los patrones, o los tutores y apoderados de los nativos.

2.10 Poder y antroponimia

Los sistemas antroponímicos son elaboraciones culturales, pero su imposición y administración son manifestaciones de poder, sobre todo cuando se dan situaciones de contacto cultural. En el Perú, el Estado, culturalmente occidental, promueve para su generalización el sistema propio de la cultura que se verbaliza a través del castellano. Como sabemos, este sistema se caracteriza por tener tres palabras como mínimo en el antropónimo. Este sistema se ha impuesto de forma absoluta en los pueblos andinos y costeños; aunque en ciertos lugares del sur andino, en circunstancias rituales, es posible constatar la vigencia del funcionamiento del sistema prehispánico en la medida en que

se asignan “nombres falsos o provisionales³²”, tal como es el caso del sistema de denominación antroponímica wampis que genera el nombre provisional para los individuos wampis, que lo reciben apenas nacen, en tanto que los padres se toman el tiempo necesario para buscar y asignar el nombre definitivo, lo que hacen después de más o menos siete u ocho días de nacida la persona.

2.11 Tendencia entre los wampis a poner prenombrs en wampis

Aproximadamente desde los años noventa del siglo pasado, se constata la tendencia de poner nombres en idioma wampis a individuos del pueblo respectivo. Esto parece una toma de conciencia de la identidad étnica, “para que no se pierda la cultura”, como suelen decir. Esta es una tendencia claramente sostenida, que se prevé será creciente en el futuro cercano entre la población wampis de la zona del Río Santiago.

En la parte del antropónimo que es el constituyente prenombre, es posible advertir que la tendencia en el uso de palabras wampis va a seguir -o sigue- la siguiente progresión:

- instancia de dos palabras como prenombrs, con el orden: castellano + wampis;
- instancia de dos palabras como prenombrs, con el orden: wampis + castellano;
- instancia de palabras como prenombrs solo en lengua wampis, sea una o más de una palabra.

2.12 La identificación de la persona, una cuestión compleja

En el sistema antroponómico hispano la identificación de la persona es cuestión de los apellidos, pero el sistema debe tener

³² Los nombres son palabras castellanas. Por ejemplo, en Checacupe en el Cuzco, se le llamó provisionalmente Fortunato a alguien que después fue llamado con un nombre distinto.

al menos tres palabras en el nombre: prenombre + AP + AM. Pero, ¿cómo sucede con los sistemas con una sola palabra, como es el caso wampis? Lo que puede deducirse provisionalmente es que este sistema solo se preocupa de identificar al individuo, pues no tiene previsto señalar la ascendencia o descendencia en términos del antropónimo.

En el caso específico del pueblo wampis, una mayor identificación se hace con preguntas que a veces son tres:

1. Que señale quiénes son sus padres, que puede ser precisada con la pregunta: ¿quiénes son sus abuelos?
2. ¿De dónde es/son sus padres o abuelos? Inquiérese por la cuenca o quebrada de donde proviene la persona, o los ancestros de la persona.

Hechas estas preguntas, el individuo es identificado en un nivel suficiente porque se desencadena el proceso de operaciones mentales que dan por resultado la identificación plena, al punto que la relación personal, familiar, comunal o cultural en general ya puede desenvolverse con relativa comodidad.

3. ¿A qué sangre (linaje) pertenece, hijo/a de quién es?

En este caso, la familia es el foco de referencia, que permite remitir al ancestro más remoto, al abuelo como mínimo, es lo más relevante. De allí que, cuando se señala a alguien como nieto de tal, la identificación queda completa en el ámbito de la familia; la quebrada o cuenca asegura la identificación a un nivel de mayor seguridad. La identificación más allá de establecer la identidad individual: se relaciona directamente con los rasgos de parentesco wampis.

Las preguntas adicionales para identificar se relacionan obviamente con la oralidad cultural y con la comunicación cara a cara.

2.13 La posibilidad de cambiar de nombre

El cambio de nombre no es una cuestión deseable entre los wampis, lo que no significa que no se haga ocasionalmente. Por ejemplo, el nombre ya puesto a una criatura por los padres, puede ser discutido por los abuelos y terminar por convencerlos de que se cambie, si es que el nombre elegido “no suena”, lo cual se comprueba pronunciando el nombre y comentando que “no va”, “no suena bonito”, etc. Pareciera que después de esta prueba el nombre se mantiene incambiable, aunque no hay certidumbre completa sobre esta afirmación. En el caso wampis, dada la importancia de la familia amplia, puede en este ámbito cambiarse el nombre ya propuesto de una criatura. Los individuos jóvenes de las comunidades wampis del Río Santiago suelen señalar que no ocurren cambios de nombres entre ellos. Por lo que, en relación con la antroponimia wampis, con las reservas del caso, sobre todo por parte de los jóvenes, puede postularse la existencia entre los wampis de un solo nombre a lo largo de sus vidas; pues no parece haber en forma segura, como en el caso awajún, dos nombres: el falso y el verdadero; siendo el primero el nombre provisional que una criatura lleva durante los 7 u 8 primeros días de nacido.

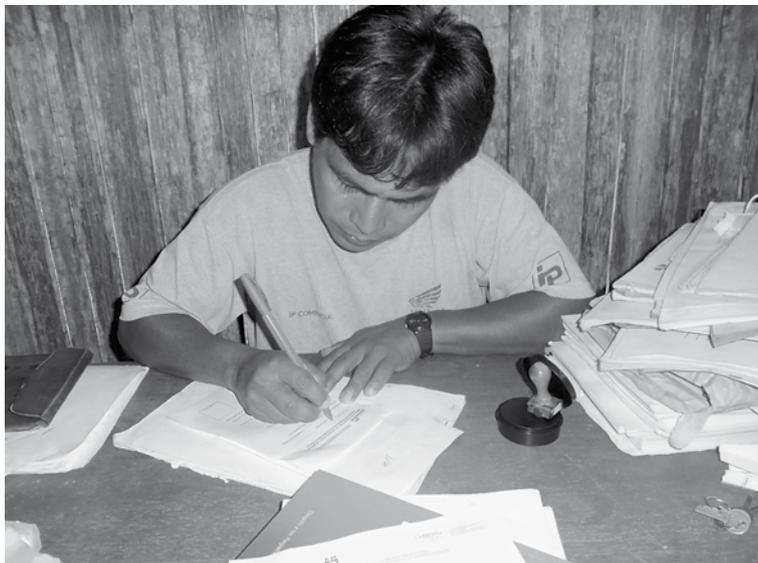
Esta afirmación no es compartida por todos los wampis en forma absoluta, lo que podemos sustentar con el comentario de una profesora wampis: “Antes de dos años no tenían nombre, los padres necesitaban observar las actividades que realizaban la criaturas. A una niña le pusieron por nombre Takamash: “lo que le gusta hacer”.

El pueblo wampis conserva en alto grado los antropónimos por una característica cultural del sistema, la de usar nombres conmemorativos y de personas epónimas del pueblo.

En el caso particular de la desaparición de antropónimos o su reemplazo por otro, los siguientes factores condicionan dicho evento:

- a. contacto cultural con un sistema diferente y con un pueblo diferente, en una relación desigual en términos económicos y sociales;
- b. deterioro político-económico de grupos étnicos con cuyas lenguas y culturas se relacionan los antropónimos;
- c. falta de investigación y de conocimiento de la antroponimia nativa y de su valor como símbolo de identidad;
- d. falta de seguridad en la representación ortográfica o ausencia de esta clase de representación, aunque actualmente la lengua wampis ya cuenta con un alfabeto normalizado oficial.

III. Cuestiones metodológicas para hacer crecer el tesoro de nombres wampis



Los sistemas de denominación y las entidades ideales generadas por el ejercicio cognitivo en el marco de una cultura son producto de concepciones culturales específicas, por tanto pertenecen a una cultura determinada. Por otra parte, los nombres, en tanto emisiones lingüísticas, pertenecen a una lengua natural concreta. El sistema de denominación varía si la cultura cambia; del mismo modo, los nombres se modifican cuando la lengua varía por razones de cambio lingüístico que afectan la estructura del idioma. Estas cuestiones son el eje del desarrollo metodológico.

Sobre el recojo de nombres en zonas en donde se hablan lenguas nativas peruanas puede ser pertinente asumir ciertas consideraciones metodológicas. Por ejemplo, el objetivo de la

pertenencia del antropónimo a una lengua específica, puede cumplirse de la siguiente manera:

- a. hacer grabaciones de la pronunciación del antropónimo por los hablantes nativos de la lengua que es fuente del nombre;
- b. hacer que el especialista (lingüista) transcriba el nombre en el alfabeto ortográfico de la lengua y registre la emisión respectiva en alfabeto fonético internacional (AFI).

3.1 Fuentes para la recopilación de nombres

Entre las fuentes más relevantes están las siguientes:

- a. orales: lexicón tradicional de nombres, mitos, leyendas, narraciones;
- b. registros: civil, militar, electoral, nóminas de estudiantes, censos, etc.;
- c. bibliográficas: crónicas, textos de etnohistoria, estudios lingüísticos, antropológicos, artículos sobre onomástica en particular;
- d. nómina de comuneros;
- e. Registro de matrículas de las escuelas.

Los nombres recopilados y validados en este Tesoro se presentan con dos significados: el lingüístico y el simbólico. A continuación se explicarán ambos a fin de que el lector comprenda mejor la lista que se encuentra en la parte final de este trabajo.

3.2 Significado lingüístico del nombre y significado antroponímico

La fuente para averiguar el significado del nombre, en cuanto entrada léxica de una lengua, es el diccionario de la lengua respectiva. Aquí figurará la palabra definida según corresponda

al significado que tiene como léxico del idioma. El uso de una palabra de la lengua como nombre, no es tanto en su significado lingüístico, sino como valor simbólico que la palabra contiene desde la perspectiva cultural. Un antropónimo como “tsukanka”, en tanto léxico de la lengua, corresponde o identifica al “tucán”, pero en tanto antropónimo, significa una característica cultural, pues alude a una persona varón que se caracteriza “según el nombre” tsukanka, como una persona vistosa, elegante.

3.3 Significado antroponímico del nombre (valor simbólico)

El significado antroponímico del nombre es una cuestión cultural, pues se relaciona con el simbolismo que la cultura asigna al nombre y, en particular, al nombre específico. Se trata de un valor que los dadores de nombres consideran para asignar dicho nombre a un individuo en especial, sobre la base de una serie de consideraciones de diversa naturaleza. Las fuentes para este significado del nombre son fundamentalmente los mitos, leyendas, narraciones, además de las personas que en la cultura son responsables de dar nombres. El uso de nombres de la fauna, por ejemplo, revela un profundo conocimiento de la etología de los animales; es ese saber etológico el que aporta el valor simbólico.

Si bien muchos nombres mantienen su significado lingüístico, no todos tienen significado antroponímico conocido. Es muy frecuente escuchar que los colaboradores wampis dicen: “Esta palabra es solo nombre” ante la pregunta por el significado léxico de un nombre específico. Así, la pregunta por el léxico no siempre tiene respuesta, pues no todos los nombres tienen significado léxico.

Los hablantes de la lengua, hombres y mujeres conocen el sistema de denominación, sobre todo aquella parte del sistema relacionada con la motivación del significado antroponímico del nombre; pues ellos, en la condición de adultos, de padres o de abuelos tienen en la cultura wampis la responsabilidad de

asignar los nombres. Las parteras son importantes para los casos de los “nombres falsos o provisionales” que reciben las criaturas apenas nacen, antes de la dación del nombre verdadero o definitivo.

3.4 La determinación del significado antroponímico

Para este efecto se requiere:

- 5.3 trabajar con mitos y leyendas (literatura oral en general);
- 5.4 trabajar con colaboradores que sean conocedores de la cultura, preferentemente adultos, mejor si son de la generación de los abuelos.

La combinación de las estrategias para determinar el significado lingüístico y el significado simbólico del antropónimo permite determinar la filiación lingüística y cultural del antropónimo. Los rasgos lingüísticos y culturales hacen ver en la zona del Río Santiago que los nombres tienen diversa procedencia lingüística, pues muchas son filiales a lenguas awajún, pero no pocas se relacionan con el idioma quechua. Así, el nombre awajún Shajian es el mismo nombre que en wampis aparece como Sharian; igual sucede con los nombres Tsamajain (awajún) y Tsamaren (wampis)³³.

3.5 Factores para caracterizar los antropónimos wampis

Nos parece pertinente examinar más en detalle los siguientes:

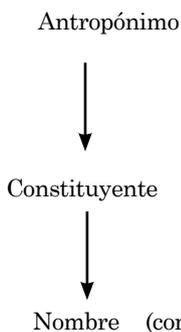
- a. el sistema;
- b. el individuo;
- c. la lengua;
- d. el momento;
- e. el nombre.

³³ Wampis y awajún son lenguas de la misma familia lingüística, Jíbaro, que comparten muchos rasgos en común, aun cuando los respectivos hablantes son bastante conscientes, por ejemplo, de las diferencias léxicas.

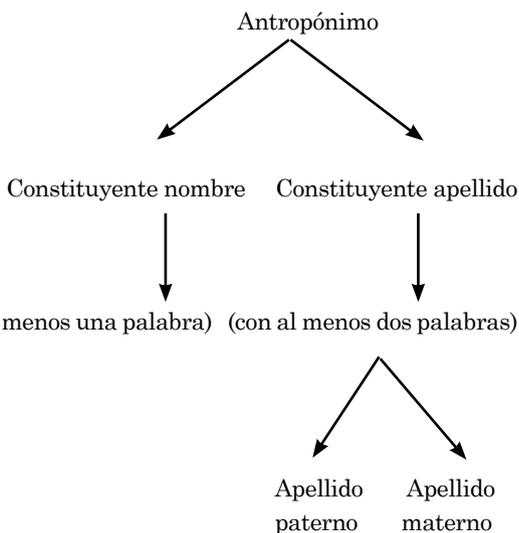
a. *El sistema*

El sistema de denominación antroponímica puede tener en su estructura un solo constituyente, o más de uno, como en las figuras que siguen, donde la estructura de la derecha corresponde a un antroponimo de más de un constituyente, como el que corresponde a los nombres que siguen el sistema hispano en el Perú.

(Un constituyente)



(Más de un constituyente)



La mayor parte, si es que no son todos los pueblos amerindios, ha usado o usa un sistema con una sola casilla. La conquista europea de América introdujo el sistema que contempla más de un constituyente en los antroponimos, como es el caso en el Perú en los nombres hispanos.

No es frecuente en el caso wampis que el único constituyente del sistema se expanda. Los ejemplos de nombres wampis con más de una palabra son rarísimos: hay con dos, y con tres solo un único ejemplo ha aparecido a lo largo de nuestra investigación.

Ejemplos con dos palabras (se trata de nombres de mujeres, pues la forma nuwa significa mujer):

Suwa Nuwa
Yama Nuwa

Yaya Nuwa
Pejke Nuwa

b. *El individuo*

Los sistemas antroponímicos toman en cuenta en forma generalizada la distinción de los individuos entre hombres y mujeres, lo que conlleva usar formas o palabras semánticamente marcadas para distinguir el género de las personas, el cual puede estar signado por morfemas específicos, como los afijos de flexión de género de los nombres en gran parte de los nombres en castellano: Felipe / Felipa; Sandro/Sandra, etc., que el género específico sea parte de la definición semántica del nombre, como es el caso de los nombres en wampis, tal como muestran los siguientes ejemplos:

- nombres de hombres: Shawag, Shajup, Kuji, Shimpu, Jempekit, etc.;
- nombres de mujeres: Yunuik, Tsetseg, Suwa, Yampan, Intai, Inchit, etc.

El otro rasgo del individuo pareciera ser la edad, que es responsable de los cambios de nombres. De hecho, en la cultura wampis hay dos posibles nombres para una persona: a) el nombre “falso” que se le pone apenas nace y lo lleva hasta por ocho días y b) el nombre verdadero, que es el duradero y que recibe a continuación del nombre falso.

c. *La lengua*

El análisis de los nombres wampis revela el uso de la lengua wampis pero también de otras lenguas, mayormente del castellano, y un tanto del quechua, awajún o del inglés.

d. *El momento*

Constatamos:

- La vigencia sincrónica de más de un sistema de denominación o de sistemas diferentes sucesivos en el tiempo.
- Individuos con un solo nombre o con más de uno (sincrónica o diacrónicamente);
- El empleo de una única lengua o más de una, sincrónica o diacrónicamente.
- Nombres que responden a sistemas diferentes, a lenguas diferentes, a individuos de varia procedencia, etc.

e. *El nombre*

El antropónimo o nombre es una emisión en una lengua, pudiendo ser una palabra, una frase o una oración. En cualquier caso, las particularidades tipológicas de la lengua deben ser tomadas en cuenta. El nombre también es un producto cultural y como tal tiene los rasgos y las experiencias históricas de las culturas implicadas.

Un aspecto particular del nombre es su función; por un lado la de identificar y, por otro, la simbólica. La función de identificar al individuo es central, pero el nombre también despliega la identidad cultural que es una función simbólica. La función de identidad étnica se deriva de una serie de indicios que señalan al portador de un nombre como relacionado étnicamente con un grupo X. La identidad lingüística deriva de la condición de un nombre como filial con determinada lengua, pues es posible decir de un nombre que es awajún, wampis, etc. Es importante señalar que en el poblado de Galilea (Río Santiago) los habitantes saben de qué lengua es determinada palabra que figura como nombre, aunque se la esté usando en el contexto de otra lengua.

3.6 Registro de antropónimos en fichas

En las comunidades wampis nos han dado muestras de apodos; pero no de hipocorísticos. La lengua wampis tiene una marca de diminutivo que es una forma de tratamiento de cariño que apela a la marca –chi (diminutivo en el idioma wampis).

En lo que atañe a cada antropónimo, es pertinente señalar los siguientes datos para el registro:

- a. Filiación lingüística. Identificación de la lengua de la que proceden los antropónimos.
- b. Descripción lingüística:
fonológica, morfológica, sintáctica y semántica (significado léxico).
- c. Representación de los antropónimos:
Fonética, fonológica, alfabética (escritura del antropónimo).
- d. Identificación del motivo antroponímico.
- e. Identificación del significado simbólico asociado a los antropónimos.

3.7 Constitución del Tesoro de antropónimos wampis

Este Tesoro es un inventario de los antropónimos wampis de la provincia de Condorcanqui, de nombres en una única casilla, como corresponde al sistema de denominación antroponímica propio de la cultura wampis. La expresión “única casilla” debe entenderse en el sentido de que el nombre está formado por un solo constituyente, a diferencia, por ejemplo, de los antropónimos castellanos, que están conformados por dos constituyentes: prenombre + apellidos.

Cada uno de los nombres wampis que se presentan en el Tesoro aparecen con la información sobre el género del nombre, la representación ortográfica, el significado léxico y el significado simbólico.

3.8 La lista de los nombres

Cada una de las entradas es, sincrónicamente, nombre o apellido —la mayor parte es apellido— otra menor es solo nombre, pero las entradas son intercambiables en las funciones de nombres y apellidos de las personas wampis de la zona, quienes son formalmente miembros del Estado peruano.

Aunque muchas palabras de esta lista aparecen escritas de modo diferente, en varios casos corresponden a una misma palabra wampis. La diferencia de escritura responde al uso de sistemas alfabéticos distintos o a errores de quienes históricamente han registrado o registran tales nombres o apellidos wampis. La tilde que figura en las palabras representa acento de intensidad en la sílaba correspondiente y está puesta fundamentalmente para ayudar a los registradores a identificar adecuadamente el nombre a partir de la pronunciación wampis de la palabra respectiva.

3.8.1. Clasificación de género

Esta información es sobre el género de los antropónimos. Las clases son H/h=hombre y M/m= mujer. Hay algunas entradas que pueden ser marcadas como h/m, lo que significa que el nombre (o ahora apellido) pudo ser usado ya sea como nombre de varón o de mujer. Se trata obviamente de variantes dialectales de una misma palabra usada como nombre. También es de notar que no siempre ha habido acuerdo de parte de nuestros colaboradores en la determinación de género; en tales casos hemos puesto el género que mayoritariamente se proponía y, entre paréntesis, el género menos propuesto.

3.8.2. Representación ortográfica del nombre

Antes de la oficialización del alfabeto normalizado de la lengua wampis, se veían en varios casos entradas con una ortografía diferente, pero que se relacionaban a una misma palabra o nombre. Estos son los casos en los que un mismo nombre ha sido escrito con diferentes alfabetos, o que ha sido materia de escritura incorrecta por error material, o por responder a procesos fonéticos de asimilación que modifican la forma del nombre nativo introduciendo segmentos por inserción, como en los ejemplos: Noningo, que proviene de Nunink, con adición de la vocal o epentética como parte de proceso de castellanización; Awanachi, que proviene de Awanach, con adición de -i, que en la forma nativa Nunink no existe. Hoy que existe el alfabeto wampis, la intérprete ortográfica puede hacerse de manera correcta.

3.8.3. Los nombres como entradas léxicas de la lengua

Esta parte presenta a los nombres (o apellidos) como entradas léxicas de la lengua wampis, anotando su definición tal como aparecería en los diccionarios o lexicones del idioma implicado. Anotamos incidentalmente que la información que se consigna es solamente del significado del léxico, pues no hacemos otras anotaciones (como la clasificación léxica en sustantivo, adjetivo, etc.), por no ser pertinentes o por ser redundantes.

3.8.4. Significado simbólico del nombre

En esta parte se consigna el significado del nombre en o para la cultura. En gran medida, este significado es el motivo del nombre, entendido como la razón o motivación que indujo a alguien (el dador del nombre) para que la persona nominada con un nombre específico reciba dicho nombre.

El significado del nombre como valor simbólico es una elaboración cultural cuyo significado se descubre a partir del conocimiento que tenemos de esa cultura.

No todas las entradas que aparecen tienen significado léxico, pero todas tienen valor simbólico, el cual se muestra con claridad. Dicho significado aparece claro solo a través de la mitología.

3.9. Metodología para la validación del Tesoro de nombres wampis

La metodología para la validación de la lista nombres del Tesoro de nombres wampis se realizó en dos momentos: el primero consistió en el trabajo de gabinete que incluyó la comparación de los nombres que aparecen en la primera edición del Tesoro con aquellos registrados en el Registro Único de Identidad de Personas Naturales (RUIPN) del Reniec en el distrito de Río Santiago. Asimismo, esta parte del trabajo incluyó reuniones previas con Gerardo Petsaín, artista del pueblo wampis; y Máximo Noningo, especialista en elaboración de materiales educativos bilingües en wampis-castellano del Ministerio de Educación. Ambos se encargaron de explicarle al equipo de validación del Tesoro la dinámica territorial y poblacional del distrito de Río Santiago, la conformación de sus comunidades nativas y anexos con población wampis y su ubicación dentro del curso del Río Santiago que baja desde el Ecuador hasta la desembocadura en el Río Marañón. Asimismo, explicaron cuáles son los medios de comunicación y transporte para llegar a la zona. En ambas reuniones se delimitó el ámbito de trabajo y los actores que formarían parte de él.

El segundo momento del trabajo se realizó en el distrito de Río Santiago en un taller de validación con docentes bilingües wampis-castellano, registradores civiles de la Oficina de Registro Auxiliar de Galilea y Oficinas de Registro del Estado Civil de comunidades nativas, autoridades locales y líderes de las

comunidades nativas de diversas cuencas del Río Santiago. El taller buscó comprobar si la lista de nombres wampis del Tesoro correspondía a su cultura, se adecuaba a su alfabeto normalizado oficial y corroborar que su significado en la lengua y valor simbólico sean explicados y escritos en los materiales de trabajo. Del mismo modo, en este segundo momento se entrevistó a dos ancianas sabias en la Comunidad Nativa de Boca Chinganaza con el apoyo del señor Roberto Tunki. Ellas validaron un grupo de nombres y, a la vez, narraron el significado de los suyos, el origen de algunos personajes de la historia del pueblo wampis y su importancia para ser elegidos como nombres.

3.9.1 La ruta al distrito de Río Santiago

La Poza es el pequeño puerto en Galilea a donde llegan las chalupas, deslizadores, botes y otras embarcaciones menores desde otras ciudades y comunidades. Si uno se dirige hacia este pequeño puerto, primero debe ir a Bagua —ciudad donde se ubican los paraderos de transporte— y luego a Santa María de Nieva, capital de la provincia de Condorcanqui y ciudad clave que conecta a otros distritos de dicha provincia a través del Río Marañón (y sus afluentes) y del Río Nieva. En promedio, la ruta entre Bagua y Santa María de Nieva toma cinco (5) horas en una camioneta a una velocidad entre 80 y 120 km/h.

Desde el puerto de Santa María de Nieva se debe tomar un deslizador o chalupa que surca el Río Marañón hasta encontrarse con su afluente, el Santiago, en cuyos orillas se encuentran un gran número de comunidades wampis. Por lo general, los horarios de estos viajes transcurren entre las seis de la mañana y las tres de la tarde, lapso que permite aprovechar la luz del día debido a que el viaje hacia Galilea toma unas tres horas y los ríos recorridos son más manejables con el sol en el horizonte.

El recorrido que hace la embarcación permite ver

algunas comunidades y apreciar una gran vegetación que acompaña a los transeúntes ocasionales y frecuentes. Aquí los Cerros de Kampankis se muestran imponentes. En el trayecto es común cruzarse con otras embarcaciones motorizadas o con pequeños botes que llevan a pequeñas familias, que son usadas para pescar y/o movilizarse entre comunidades. Luego de recorrer tres horas en las aguas del Marañón y del Santiago se llega a La Poza.

3.9.2 Taller de Validación del Tesoro de Nombres Wampis

El Taller de Validación del Tesoro de Nombres Wampis se realizó en noviembre del 2015 en el local municipal ubicado en la Plaza de Armas, al costado de la Municipalidad del Distrito de Río Santiago,.

Los participantes del taller de validación fueron miembros del pueblo wampis que viven en diferentes comunidades del distrito de Río Santiago. Su conformación fue heterogénea. Encontramos docentes bilingüe wampis-castellano, registradores civiles, funcionarios públicos y líderes de las comunidades wampis. Los trabajos que realizan están relacionados con la práctica de una cultura escritural y de conocimiento de su realidad social y cultural, lo que garantiza el buen desarrollo del trabajo realizado.

En la siguiente lista podemos apreciar quiénes fueron los participantes:

Nº	Nombre del participante	Cargo / Institución / Lugar de Procedencia
1	Alejandro Montes Aujtukai	Jefe de la Oficina de Registro Civil de la Municipalidad Distrital de Río Santiago;
2	Andrés Noningo Sesén	Waimaku o visionario wampis del distrito de Río Santiago
3	AntonioWajai Antich	Director de la Institución Educativa N° 17102 – Boca Chinganaza (UGEL Condorcanqui);
4	César Tilly Mashingash Putsum	Docente bilingüe wampis – castellano, Comunidad Nativa de Boca Chinganaza
5	Chávez Asacha Carmen	Director de la Institución Educativa N° 16338 – Villa Gonzalo (UGEL Condorcanqui)
6	Clovis Pérez Ramírez	Miembro del pueblo wampis del Anexo Chosica
7	Edwin Guerra Rojas	Gerente municipal de la Municipalidad Distrital de Río Santiago
8	Filadelfo Sharianda López	Docente bilingüe wampis-castellano, Comunidad nativa de Shiringa
9	Gonzalo Pujupat Shirap	Registrador civil de Alianza Progreso
10	Guillermo Shinik Tsakin	Apu de la Comunidad Nativa de Soledad
11	Hernán Tiwi Ugkum	Miembro de la Comunidad nativa de Boca Chinganaza
12	Lino Max Santa Tsamaren	Miembro de la Comunidad Nativa de Boca Chinganaza
13	Liznaila Mukuim Antich	Miembro de la Comunidad nativa de Shiringa
14	Luis Asacha Mariano	Registrador civil de la comunidad nativa Guayabal, Río Santiago
15	María Lia Amanco Ahuananchi	Registradora de la Oficina Registral Auxiliar de Galilea (Distrito de Río Santiago)
16	Roberto Tunki Tsukagka	Líder de la Comunidad Nativa de Boca Chinganaza
17	Segundo Pacunta Uyungara	Jefe de Registro Civil de la Comunidad Nativa de Alianza Progreso

3.9.3 Objetivo del Taller de Validación del Tesoro de Nombres Wampis

El taller buscó comprobar si los nombres de la lista de la primera edición del Tesoro pertenecían en su totalidad al pueblo wampis; del mismo modo, que su escritura correspondiera con las grafías oficiales de su alfabeto normalizado; así como corroborar su significado literal y su significado simbólico.

3.9.4 Metodología de trabajo del Taller de Validación del Tesoro de Nombres Wampis

La metodología de trabajo consistió en la formación de grupos mixtos de docentes, registradores civiles, funcionarios públicos y líderes de comunidades. La división se hizo de acuerdo con el número de participantes: formamos 3 grupos de 5 personas cada uno.

A cada persona se le entregó la lista de nombres wampis ordenada alfabéticamente con las siguientes entradas: un casillero donde se indica el nombre, otro donde se solicita escribir el significado de la palabra en la lengua, y en el último, su significado simbólico como nombre. En el siguiente cuadro podemos apreciar el encabezado de la lista:

Nombres Wampis	Significado como palabra	Significado como nombre	Sexo	
			Hombre	Mujer

Todas las listas contenían los mismos nombres, por lo que se repartió equitativamente la cantidad de nombres para el trabajo de cada grupo. De ese modo, el grupo 1 se encargó en un primer momento del 1 al 100; el 2 del 101 al 200 y el 3 del 201 al 300. Al finalizar con ese primer grupo se repitió la misma dinámica con el último grupo de nombres.

La indicación de los facilitadores fue que hicieran una traducción literal del nombre en la lengua wampis y, después, escribir el motivo del porqué se usa como nombre. Por ejemplo³⁴:

³⁴ Extraída de la lista trabajada por Andrés Noningo.

Nombres Wampis	Significado como palabra	Significado como nombre	Sexo	
			Hombre	Mujer
Nase	Viento	Persona hábil y poderosa	X	
Nunkui	Madre de la tierra	Mujer que tiene poder en abundancia		X

Durante el segundo día de trabajo, la dinámica constó en que cada grupo trabajara con la lista del grupo que le precedía. De ese modo, el Grupo 2 trabajó con la lista que el día anterior había trabajado el Grupo 1; el Grupo 3 con la lista del 2 y; finalmente, el 1 con la lista del 3. Así circularon las listas con la finalidad de que tuvieran más de un análisis, debate y consenso.

Durante las jornadas del taller, los participantes lo hacían exclusivamente en lengua wampis. El uso del castellano se circunscribía a las consultas que les hacían a los facilitadores. Del mismo modo, el castellano se usó en la plenaria final, que se usó para explicar y contar las dificultades del trabajo de validación.

Esta última permitió un acuerdo para definir la validez de los nombres wampis evaluados en el taller. De ese modo, al final de la jornada del segundo día, se escribió y firmó un acta con el consentimiento de todos los participantes quienes mostraron su apoyo y conformidad con el trabajo realizado.

3.9.5 Resultados del Taller de Validación del Tesoro de Nombres Wampis

Al empezar el taller de validación los facilitadores abrieron un pequeño espacio de conversación para conocer los nombres de los hijos de los participantes y saber cuáles fueron los motivos para su asignación. La respuesta general fue que no todos sus hijos llevan nombres wampis, sino en castellano y otras lenguas. Según indicaron, los motivos

de su elección variaron: personajes con una trayectoria de vida significativa o que han sobresalido en un oficio; que lo habían leído en algún medio de comunicación; que representa a algún familiar sobresaliente, etc.

Durante el desarrollo del trabajo, los participantes debatieron y acordaron los significados de los nombres wampis. Sin embargo, también encontraron algunas controversias por resolver: nombres a los cuales no les atribuyeron ningún significado, aquellos que los “ancestros” ponían y cuyos descendientes heredaban. Del mismo modo, otras controversias que se resolvieron en la jornada: su forma escrita, nombres awajún y otros dentro de la lista validada, vocablos en wampis y nombres de animales que no forman parte de su onomástica; así como también, palabras cuyo valor polisemántico permitió una profunda reflexión.

A continuación describimos los resultados:

a. Nombres wampis sin significado: aquellos identificados por los participantes como los que están ahí desde siempre. Indican que los ancestros, abuelos y padres los asignan porque son wampis. Los identifican como suyos a pesar de no otorgarles un significado.

Este suceso se observó en los tres grupos de trabajo, por lo que los participantes escribieron “nombre wampis” en sus respectivas fichas al señalar un nombre. Por ejemplo, los nombres masculinos Achampash, Anan o Chamikar o los femeninos Anastas, Anchumar o Entsamai³⁵.

b. Controversias sobre los nombres wampis: Como todo trabajo en el que intervienen personas con diversos perfiles, los puntos de vista son importantes

³⁵ Nombres extraídos de la lista del prof. César Mashingash.

porque alimentan el contenido de lo analizado. Explorar posibilidades y explicaciones construye una mejor definición del significado de un conjunto de nombres. Así, describiremos las controversias encontradas durante el taller de validación.

• *La forma escrita de los nombres wampis*

El pueblo wampis es de tradición oral. Su relación con la escritura es reciente. Sus miembros empezaron a acceder a ella durante la presencia de la Iglesia Católica, del Instituto Lingüístico de Verano y/o a través de las escuelas públicas del Estado.

La oficialización de su alfabeto normalizado fortalece la promoción de su cultura escrita. Como ya se mencionó anteriormente, este hecho sucedió el 09 de enero de 2013 a través de la Resolución Directoral 001-2013-ED.

Este alfabeto cuenta con las grafías:

a, ch, e, i, j, k, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, ts, u, w, y,

El cual sirvió de guía para trabajar en el taller de validación. Los participantes confirmaron que algunos nombres de la lista tenían grafías que no forman parte de él; como, por ejemplo, las letras “c, d, f, g, h, o” que son del castellano y de otras lenguas.

Las anotaciones que hicieron los participantes en la ficha de trabajo indicaban que ciertos nombres no son parte del pueblo wampis porque contenían alguna grafía que no usan ni oral ni escrituralmente. Por ejemplo, los nombres Daikat o Dekentai (ambos de hombre) usan la grafía “D” que no se encuentra en el alfabeto oficial.

• *Nombres awajún encontrados en la lista de nombres wampis*

En esta controversia los participantes identificaron nombres awajún por las grafías usadas en su escritura e indicaron que algunos otros eran derivaciones de algún otro nombre.

Cabe recordar que el pueblo awajún pertenece a la familia lingüística jíbaro al igual que los pueblos wampis, achuar y shuar y comparte aspectos culturales con los pueblos candoshi y shapra (Surrallés, 2009). Históricamente, los pueblos jíbaro han tenido una relación muy cercana a través de distintas prácticas culturales que incluyen, entre otras, alianzas matrimoniales y/o raptos de mujeres.

Los nombres awajún que los participantes identificaron se encuentran: Chinkun, Daikat, Dasek, Dekentai, entre otros.

• *Palabras wampis que no son nombres de personas*

En esta controversia los participantes identificaron la palabra “Japa” cuyo significado literal es “venado”. El debate que generó esta palabra buscó definir si, efectivamente, era usado o no como un nombre para personas.

Los miembros del grupo que encontraron esta palabra indicaron que es poco probable que el nombre de este animal sea usado para personas debido a la connotación conyugal que conlleva, especialmente para los hombres. Aunque uno de los miembros argumentó que podría usarse en caso de que el motivo de este se refiera al pelaje del animal y a los colores que este trae. Finalmente, definieron que este nombre no forma parte de la onomástica wampis.

c. Polisemántica: la palabra “shuar” y sus asociaciones

El debate realizado a partir de la palabra “Shuar” es de una riqueza semántica y ontológica importante. Para comprender la complejidad del pueblo wampis, también se debe comprender lo que significan sus nombres, pues contienen diversos aspectos de su vida cultural y social que definen sus identidades, acciones y memoria.

Cuando los participantes del taller encontraron esta palabra empezaron a indicar cada significado de manera aleatoria. Al inicio las respuestas eran cortas y precisas. Las definiciones aún estaban en la superficie. El intercambio en el diálogo profundizaba la discusión. La palabra circulaba y la definición iba tomando cuerpo.

¿A qué se asocia esta palabra? Del debate salieron cinco asociaciones. En primer lugar se refirieron a la persona, hombre o individuo que existe, que está vivo. Uno de los facilitadores preguntó: ¿Si yo no estoy vivo, no soy shuar? La respuesta negativa confirmó que el shuar solo existe en tiempo presente.

En segundo lugar, también significa gente. Durante la discusión, algunos participantes indicaron que shuar hacía referencia a un grupo de personas que forman un colectivo. Como ejemplo, uno de los participantes estiró la mano e indicó a un lugar diciendo ahí está el shuar de tal persona; refiriéndose a que era el grupo de una persona específica.

En tercer lugar, los participantes mencionaron que esta palabra hace referencia al grupo étnico situado en la parte más norteña del territorio wampis del distrito de Río Santiago, en la frontera con el Ecuador. Si se sigue el curso del río, se llega a los asentamientos y comunidades de este

grupo étnico. Sobre ello, anteriormente se mencionó que desde el punto de vista etnográfico los wampis serían la versión peruana del pueblo shuar, dividido por la frontera peruano-ecuatoriana. Surrallés indica que el término wampis debe entenderse como un sinónimo de shuar o la denominación peruana de la misma cosa (et al. 2013, p. 13).

En cuarto lugar, aparece una nueva asociación a la ya existencia del shuar como persona y gente: nosotros, los que ocupamos un espacio o yo que ocupo un espacio. Esta concepción involucra al individuo, al colectivo y al territorio. Implica que las personas ocupen un lugar dentro de la organización territorial wampis. Esta asociación es importante porque el pueblo wampis reconoce en el territorio un espacio para el desarrollo y expansión de sus actividades productivas, económicas, culturales y espirituales (Surrallés et al., 2013).

La última asociación de esta palabra involucra la relación que hay entre los wampis, pues, según el contexto, puede significar “amigo” o “enemigo”. Aunque una acepción que le dio una de las participantes involucraba el llamado del individuo nominado como líder de la comunidad.

En resumen, la propia existencia de la persona/yo/nosotros/gente/colectivo garantiza la condición de shuar dentro de un espacio específico en el aquí y ahora. La potencia semántica de esta palabra posee una connotación antropológica, filosófica y política digna de análisis y de tomar en cuenta.

Trabajo de campo en la comunidad nativa de Boca Chinganaza

La segunda parte del trabajo de validación del Tesoro de nombres wampis se realizó en la comunidad nativa de Boca Chinganaza. Esta comunidad forma parte del

distrito de Río Santiago. A contracorriente del río, se llega en una hora en peque-peque desde Galilea.

En la comunidad se entrevistó a dos ancianas sabias, conocedoras de la cultura wampis, con quienes se validó la lista de nombres. Asimismo, ellas describieron la relación entre los nombres y su cultura mediante el relato de algunos mitos. El encargado de traducir a las entrevistadas fue Roberto Tunki Tsukagka, dirigente wampis que había participado en el taller de validación. Las dos entrevistadas fueron Lucía Jempe Asamat y Martina Yakum Sanchik; cuyos nombres wampis son Nunkui y Yampak, respectivamente.

La primera entrevistada fue Lucía o Nunkui. Su lengua natal es el wampis y no habla castellano. No sabe cuántos años tiene, tampoco sus familiares que aproximan su edad a unos 100 años (sic). No cuenta con ningún tipo de documento de identidad para verificar ese dato. La acompañaba una pequeña niña de aproximadamente un año y medio que se escurría entre sus brazos.

El diálogo entre Nunkui y Roberto fue enteramente en wampis. Él traducía sus preguntas y las explicaciones de Nunkui y hacía las anotaciones en la lista de nombres por validar.

Como en el taller de validación, en esta entrevista también destacó la interpretación de un nombre polisémico, en este caso, Achuar. Nunkui indica que es la denominación del grupo étnico ubicado al norte del departamento de Loreto y que está emparentado con los wampis, awajún y shuar. También menciona que el nombre significa visionario/visionaria o como se dice en wampis “waimaku” o “arútam”. Esta habilidad se desarrolla a través de la toma del dátem (náttem en wampis) o ayahuasca (Banisteriopsis caapi) o el jugo de las hojas del tabaco en un ritual dirigido por

un maestro chamán a una cierta cantidad de hombres y/o mujeres a quienes lleva fuera de la comunidad en búsqueda de alguna catarata para ingerir las bebidas mencionadas. En el proceso estas personas adquirirán una visión del futuro relacionadas con la formación del hogar, cuestiones profesionales, una vida en armonía con la familia, con los hijos, tener un trabajo ‘aunque no haya una profesión’, crianza de animales (sic), etc. Roberto cuenta que antes este ritual se hacía para buscar el éxito de una futura guerrilla contra otros clanes o cobrar venganza a través del ritual del *tsantsa*.



Al terminar la validación Roberto le pidió a Nunkui que narrara un mito de la cultura wampis. Inicialmente dijo no recordar ninguno debido a sus creencias religiosas. Roberto le insistió amablemente y logró persuadirla. Seguidamente, Nunkui nos contó el mito de Etsa (Sol), la principal deidad masculina del pueblo wampis.

La señora Nunkui cuenta que cuando Etsa era un niño pequeño, su padre le preparó un “nankuchip”³⁶ con viruta y huicungo para probar si podía cazar a un mosquito. Al

³⁶ Una especie de pequeña cerbatana.

soplar cazaba mosquitos, grillos y todo tipo de mariposas. Su padre, al ver que Etsa podía cazar, le preparó uno más grande, una pukuna, para cazar pajaritos y animales más grandes. Y los cazaba de esa manera.

De niño, Etsa tenía a su mamá a lado hasta que un hombre llamado Ajeim la mató. Luego la preparó y comió la carne cruda. Ajeim era un hombre con bastante comida y comía mucho, a pesar de eso no se satisfacía y seguía comiendo.

Pasó el tiempo y Etsa creció hasta que tuvo una buena edad cuando se dio cuenta que había perdido a su madre. Al darse cuenta de esto habla con su padre. Etsa se entera que fue Ajeim³⁷ quien cometió el delito.

Etsa sabía que Ajeim tenía una mujer a quien busca y luego mata con una lanza. Después prepara sus carnes y las sirve a Ajeim sobre unas hojas verdes que había tendido. Al momento de servir le engaña diciéndole que la carne es de venado, pero mientras servía lo cocinado encontró la cabeza de la mujer. Ajeim observa lo sucedido y refrenda a Etsa: “Has matado a mi mujer”. En ese momento, Etsa agarra su lanza y también mata a Ajeim, cuya cabeza también cocina.

Después de eso, y es como decimos hasta ahora, Etsa se fue al cielo con esa cólera. De ese modo, así seguimos viendo ahora a Etsa en esta mítica historia que tiene valor. Por esa razón, cuando nacen hijos varones se les pone este nombre, porque es valioso, fuerte, waimaku, visionario. Así cuenta la señora.

Luego de esta narración, Roberto le solicita a Nunkui que cuente la historia de su nombre, Nunkui (una de las principales deidades femeninas de su pueblo encargada

³⁷ En Los awajún y wampis contra el Estado (...) James Regan (2010, p.26) escribe este nombre como Ajaim. Respetaremos lo que indican Nunkui y Roberto, pero aclaramos que se trata del mismo personaje.

de la enseñanza del trabajo agrícola). Con un tono de voz tranquilo y sin apuros ella inició el relato, usó los brazos y las manos para complementar los gestos y la narración. De vez en cuando miraba a Roberto y movía los brazos como señalando un gran cultivo debajo de la palma de sus manos. Al finalizar la narración, Roberto traduce el relato:

La señora Nunkui dice que se llama así desde que nació. Sus padres le pusieron Nunkui. Nunkui era una niña que llamaba... en esa época no había fósforo, ni fuego, ni yuca, ni plátano, ni sachapapa³⁸, ni papaya. No había todo lo relacionado a la agricultura porque no había dónde sembrar, no había dónde comer. Así lo quisieran, en esa época no tenían dónde sembrar.

Entonces, lo único que tenían era a Nunkui. Se dice que un grupo de mujeres llegó a una quebrada, siguieron su curso y notaron que por ahí bajaba cáscara de plátano, de yuca, de papaya y se preguntaron: “¿Qué tipo de cáscara será? ¿Quién vive más allá? Hay que seguir la ruta, hay que llegar a la ruta para pedir”. Entonces, el grupo de mujeres siguió la ruta y llegaron hasta donde vivía la niña Nunkui. Dicen que era una niña muy bonita, gordita, ahí echadita. Las demás mujeres, también Nunkui, que acompañaban a la niña tenían papaya, piña, yuca... tenían mucho de todo.

Las mujeres que llegaron pidieron que les regalasen yuca, plátano, piña, papaya, todo lo que Nunkui tiene. “Quiero cocinar para comer”, le pedían. Pero los grupos de Nunkui no aceptaron el pedido. “Yo no te acepto”, mejor llévate a esta niña a tu casa, dijeron. “Si llegas con esta niña, pídele que llene la casa de plátano, piña, que haya mucho masato con espuma”.

De esa manera, cuando la señora le pedía algo, la niña respondía accediendo al pedido. Al momento de decir

³⁸ Dioscorea trifida.

“niña Nunkui” aparecían arrumadas una gran cantidad de piñas, de yuca, de sachapapa, de zapallo, de caña, de maduros, todo en ese momento.

Y de tanto dedicarse a eso, de tanto tener aquí a la niña Nunkui, la dejaron en la casa de una señora. Las niñas y los niños empezaron a molestarla. Una vez, cogieron ceniza y le echaron a sus ojos. La niña lloraba. En ese momento se enojó y se marchó, desapareció.

Por esa razón, con esa experiencia y con esa historia, a la señora Nunkui le ponen el nombre Nunkui, para que sea como la niña: trabajadora, próspera.

Ambos relatos contienen lecciones para el pueblo wampis y muestran los motivos que guían a los padres para la elección del nombre; motivos conectados con su cultura y organización. Al terminar la entrevista Roberto agradeció a Nunkui por el tiempo concedido.

Por su parte, la segunda entrevista se hizo con Martina. Su nombre wampis es Yampak. La encontramos sentada sobre el altillo de su casa. Yampak traía el cabello suelto y tenía en el rostro algunos tatuajes en forma circular y triangular en el mentón, en las mejillas y en la punta de la nariz. Estas mismas figuras se observaron en menor medida (debido al tiempo) en el rostro de Nunkui.

Yampak contó que sus padres la llamaron así porque su nombre se refiere a una planta que cura a las personas cuando han sido mordidas por una víbora. También narró que alguna vez en su vida pasó por dicha experiencia y que la planta la ayudó a sanarse.

Efectivamente, yampak (*Potalia* sp.) es una planta que sirve para tratar este tipo de mordeduras. Un informe de The Field Museam (et al.) recoge su uso e indica que

los indígenas lavan el lugar de la mordedura con infusión de corteza y hojas de esta planta. Además, tiene un uso asociado al chamanismo, pues su infusión mezclada con la corteza del cedro y otros ingredientes sirve para “curar de un brujo”, es decir, quitar el poder chamánico de una persona que podría usar su poder para dañar a la gente (2012; p. 159).

Luego de la narración del origen de su nombre, Yampak y Roberto iniciaron la validación de algunos nombres wampis de manera aleatoria.

IV. La lengua wampis



La lengua wampis pertenece a la gran familia de lenguas jíbaro. Está emparentada muy cercanamente con las lenguas awajún y achuar y también con la lengua shuar del Ecuador. La cercanía antroponímica entre los wampis y los awajún se nota en la presencia de algunos antropónimos compartidos en ambos pueblos, en algunos casos con cambios ligeros en la imagen fónica.

La lengua wampis puede caracterizarse sociolingüísticamente como un idioma: a) históricamente en minoría como consecuencia de la conquista europea y posterior pérdida de autonomía política de su sociedad de hablantes, b) además por su condición de lengua de una sociedad rural y marginal, y c) por su condición

de lengua estigmatizada, de uso comunal, oral y en alternancia subordinada con respecto al castellano e incluso en una posición menor de prestigio frente a la lengua awajún.

4.1 La escritura de la lengua wampis

Los misioneros jesuitas registraron los primeros nombres de individuos wampis. En el trabajo de traducir la biblia se registran nombres de personas, generándose así una suerte de registro de nombres tanto propios como ajenos a ellos. En estas circunstancias aparecieron un conjunto de palabras que funcionaban como nombres de personas en el mundo occidental que, posteriormente, los wampis toman para denominarse.

En una segunda etapa del contacto, la introducción de la escuela en las comunidades y la enseñanza de la lectura y la escritura amplía el conocimiento mutuo de las lenguas y culturas involucradas en el contacto.

Por otro lado, un aspecto relevante en los antropónimos es un rasgo de su fonología, concretamente, la fuerte marca de palatalización de segmentos consonánticos que hace muy notoria la diferencia entre el wampis y awajún, pues esta lengua no tiene este rasgo de palatalización muy notorio. El hecho es que en un apreciable número de nombres, las diferencias entre las lenguas hacen que los miembros de los pueblos awajún y wampis tengan clara conciencia de la pertenencia de los nombres a una o a otra lengua, pese a que el contenido de los nombres se refieran a personajes epónimos comunes. Es el caso de los nombres Tramaren y Sharian de los wampis y Tsamajain y Shajian de los awajún. En estos nombres, la diferencia en los cambios de un segmento común de la protolengua, /r/, que se mantiene en wampis y cambia a /j/ en awajún, se reconoce muy nítidamente al punto que las personas saben sin equivocarse cuál es la forma del nombre cuando es awajún y cuando es wampis. Tal diferencia propulsa la conciencia de la identidad lingüística que corresponde a cada lengua. También se advierte la identidad en el

léxico, pues una señora colaboradora nuestra, de más o menos 60 años, solía decir durante nuestras sesiones de investigación “ese nombre es de awajún”, aunque lo usara una persona wampis. Las diferencias fonéticas evidentes entre awajún y wampis en nombres que son culturalmente comunes, por ejemplo, la acción de palatalización progresiva de la consonante k por influencia de la vocal i que la precede, que funciona incluso a distancia, mediando sonidos nasales interpuestos. También se observa una vocal epentética después de consonantes oclusivas finales. Un nombre como Ipak suele escucharse como ‘ipyaki’, u otro como Jempiket se escucha ‘jempekiti’.

4.2 La normalización de nombres antroponímicos wampis

En el caso particular que nos ocupa, la cuestión central es instalar una opción para que los wampis puedan usar los nombres propios de su cultura. En el aspecto específico de la nominación antroponímica, el alfabeto normalizado de la lengua wampis ayudará en su uso. Tan es así que una primera aproximación para ello es la validación del Tesoro de nombres wampis que se realizó mediante el empleo de su alfabeto oficial.

V. Conclusiones y recomendaciones



5.1 Conclusiones sobre antroponimia wampis

1. En las comunidades wampis están vigentes dos sistemas de denominación antroponímica:
 - a. aquel propio de la cultura wampis;
 - b. aquel perteneciente a la cultura hispana, que promueve el Estado peruano.
2. El sistema antroponímico culturalmente wampis se caracteriza por el empleo de una sola casilla, generalmente llenada por una sola palabra.
3. La historia antroponímica del pueblo wampis evidencia un proceso

de contacto entre el sistema propio con aquel correspondiente a la cultura hispánica, proceso que se inicia desde la época de la conquista.

4. Los datos evidencian un cambio gradual de sistema, que inicialmente se manifiesta por la incorporación de palabras castellanas (nombres) al léxico de nombres usados por el pueblo wampis, pero respetando la estructura propia de una sola casilla.
5. La etapa final en el proceso gradual de cambio del sistema antroponímico wampis es la adopción prácticamente generalizada, por impulso del Estado peruano, del sistema hispano constituido por tres casillas: una para prenombre(s) y dos para apellidos, con el empleo como mínimo de tres palabras: prenombre de pila y apellidos.
6. Hay aún en la comunidades wampis personas, generalmente ancianas, que solo tienen como nombre el antropónimo wampis, con una sola palabra.
7. Se observa en el pueblo wampis una tendencia creciente a usar palabras del idioma propio en el constituyente nombre del antropónimo en el marco del sistema hispano de antroponimia. Los datos hacen ver que esta incorporación de palabras wampis en el nombre comienza hacia 1990 y se realiza, en un primera instancia, poniendo un nombre wampis como segundo prenombre de pila; luego, en una segunda instancia, poniendo la palabra wampis como primer nombre de pila en adición a un siguiente nombre en castellano y, finalmente, en los últimos tiempos, la tendencia es a usar palabras wampis en forma exclusiva.
8. Un aspecto importante de la antroponimia wampis es la importancia del motivo antroponímico, pues este refleja la esperanza familiar y colectiva de una sociedad ideal en la que sus miembros deben tener un destino elevado, representado por el simbolismo de su respectivo nombre. Los nombres más deseables son aquellos de líderes epónimos y de mujeres hacendosas y trabajadoras. Nombres como Tramaren, Sharian o Etsa para hombres, y Nunkui, Suwa o Ipak para mujeres son muy recurrentes.

9. La escritura de los nombres wampis de miembros de este pueblo revela el empleo de varios sistemas alfabéticos, pues las mismas palabras (los mismos nombres) aparecen escritas de modos diferentes. Para contrarrestar este fenómeno, el actual alfabeto normalizado oficial de esta lengua ha sido utilizado para la validación de la forma escrita de los nombres presentados en esta publicación.
10. Es bastante generalizado en las comunidades el uso de dos antropónimos por persona. Uno de los nombres, generalmente el de mayor uso en la comunidad durante los primeros años de vida de la persona, es acuñado en la matriz del sistema antropónimo propio de la cultura. La misma persona puede estar registrada en el sistema hispano, pero la funcionalidad de este segundo nombre va a comenzar con fuerza recién cuando el individuo se incorpora a la escuela o hace vida fuera de la comunidad.
11. Parte de las palabras nativas que funcionan como nombres no tiene significado léxico, pues son solo nombres. El valor simbólico y la asignación a hombre o mujer se aprende a través de la historia o mitología en los cuales se señala que los seres cuyos nombres se usan como antropónimos son o eran humanos. De otro lado, una parte de los nombres coincide con nombres que son de aves o animales en general, por lo que pueden aparecer en el léxico de la lengua; pero su uso como antropónimos es porque tales animales eran seres humanos en una época anterior.
12. Conclusiones de la validación del Tesoro de nombres wampis:
 - La heterogeneidad del grupo de personas que analizaron y debatieron la pertinencia de los nombres wampis fortalece la validación del Tesoro. Algunos de ellos son registradores civiles, otros docentes bilingües castellano-wampis y otros líderes de sus comunidades. Poseen un conocimiento amplio de su pueblo y su cultura. Su cercanía a la concepción del nombre y su escritura ha favorecido la validación.
 - El taller de validación ha permitido retirar los nombres que no

pertenecen a la cultura wampis, corregir aquellos que no estaban bien escritos y aquellos que no son usados como nombres. A través de la revisión de las listas, los participantes observaron algunos nombres pertenecientes al pueblo awajún, pues existen algunas consonantes y vocales que ellos usan, pero que los wampis no. El alfabeto normalizado wampis ayudó a corroborar este hecho. Asimismo, se encontraron algunos nombres de otras lenguas que son adecuaciones al wampis y se descartaron algunas palabras wampis que no se usan como nombres de personas.

- Respecto de los significados de los nombres podemos afirmar que los participantes han categorizado este punto en dos versiones. La primera es que existen nombres wampis cuyo traspaso generacional ha transitado sin significado alguno. En los casilleros de la lista indicaban que solo era un nombre wampis. La segunda versión responde a aquellos que tienen uno o más significados. Por lo general, el significado denota las actividades y/o deidades mitológicas de su cultura y están en relación con la caza, la pesca, la administración del hogar, el ejercicio del liderazgo, entre otros. Además, se relaciona con las características de su entorno natural, pues hay algunas plantas que se usan como nombres por sus propiedades curativas, formas, olores, etc.
- El trabajo de campo nos mostró que los nombres wampis guardan relación con las expectativas de lo que el individuo nombrado tiene que ser. El nombre como tal tiene una potencia, una virtualidad que en el transcurso de la vida del individuo debe actualizarse, es decir, funciona como una guía de acción o es el nexo en la memoria que nos conecta a la cultura y a nuestros orígenes. El caso de Yampak y la planta es un ejemplo de ello.
- La lista de nombres wampis sin validación constaba de 329 nombres. El taller de validación permitió eliminar, corregir la escritura y agregar nombres. El resultado final es la lista validada que consta de 280 nombres wampis.

5.2 Recomendaciones

1. Examinar la posibilidad de la coexistencia legal de dos sistemas antroponímicos para el pueblo wampis: el propio y el hispano; cuya implicancia llevaría a que los wampis tengan dos nombres legalmente reconocidos, y un DNI con los dos nombres inscritos en él.
2. Dado que los documentos internacionales suscritos por el Perú, tales como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, así como la propia Constitución Política del Perú reconocen el derecho al nombre, se requiere precisar que dicho derecho al nombre debe entenderse como el derecho a usar el sistema propio para la nominación antroponímica.
3. Deberá existir una entidad especializada para el tratamiento de los nombres y de todo lo relacionado con la nominación antroponímica, con miras al cumplimiento del Artículo 13° de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
4. En todo caso, con miras al tratamiento adecuado del derecho al nombre, hay que asumir como punto de partida:
 - a. necesidad de investigar el sistema de denominación antroponímica propio de la cultura específica;
 - b. vigencia en los pueblos amazónicos de al menos dos sistemas de denominación antroponímica: el propio de las culturas amazónicas específicas, y aquel de la cultura hispana que promueve el Estado;
 - c. existencia en las comunidades amazónicas de personas con más de un antropónimo, acuñados por más de un sistema de denominación antroponímica.
5. En adición a lo anterior, en el recojo de antropónimos para constituir el Diccionario Antroponímico, se insta a acudir a la mitología para ampliar el inventario de nombres.

6. Las implicancias de una normalización alfabética, y consiguiente de los nombres, debieran ser sopesadas en sus consecuencias, teniendo en cuenta:
- la normalización no debe afectar los nombres ya registrados de las personas;
 - la normalización tiene efecto a futuro, al momento de registrar a la personas por primera vez;
 - puesto que la forma de los nombres y apellidos wampis no informan de genealogía, esta información puede aparecer en los documentos personales: DNI o partidas de nacimiento.

Segunda parte





Tesoro de nombres wampis/ Thesaurus³⁹

En la siguiente lista, los nombres aparecen en la primera columna, a continuación la indicación sobre el género del nombre, enseguida aparece el significado en la lengua de la palabra o palabras que constituyen el antropónimo; después viene el significado simbólico del nombre, aquel que señala el valor del nombre en la cultura.

NOMBRES WAMPIS	SEXO	SIGNIFICADO EN LA LENGUA	SIGNIFICADO COMO NOMBRE
Achampash.	H	- Ají: achamp.	Picante Que no sabe nada
Achañap	H	Especie de pájaro	Nombre de un pajarito multicolor y conocido como guerrero en el mito.
Achayap	H	Especie de pájaro	Nombre de un pajarito multicolor y conocido como guerrero en el mito.
Akintai	H	Objeto que sirve para cerrar algún espacio determinado. Remplazar ocupando un espacio	
Anchur	M	Nombre del personaje que enseñó a pescar con barbasco.	-Personaje que dio origen a la pesca con barbasco. Enseñó a pescar.
Anchumar	M	(Nombre de mujer)	
Anastas	M	Nombre	
Ampunchii	H	Guerrero	
Ampush	H	Grillo, Lechuza	Pájaro nocturno.

³⁹ Las siguientes claves tienen el valor que se señala: **H** = hombre, significa que el antropónimo es de varón; **M** = mujer, significa que el antropónimo es de mujer. Actualmente apellidos paternos wampis que derivan de nombres de los padres y, por tanto, de nombres de varones del sistema antropónimo propio del pueblo wampis, que se convierten luego en apellidos al entrar en uso el sistema hispano de antroponomía.

Antaawai	H	El que escucha. Nombre	Receptor de mensaje.
Ankuash	H	Nombre de varón	
Ankuajip		Insecto	Mosquito que se suele meter al ojo de las mujeres bonitas en la chacra
Antich	H	Oír. Activo	Oidor, atento
Antón	H	Persona poderosa del monte	Muy fuerte
Anta	H	Persona poderosa del monte Grupo Humano que dio origen a los wampis.	Valiente. Muy fuerte
Antún	H	Nombre. Obediente	El hombre activo Proviene del nombre Antonio tal como se pronuncia en <i>wampis</i>
Antuntsai	H	Posiblemente de la palabra para “oír”	
Apints	M	Nombre	Fruto pequeño de la palmera <i>pijuayo</i> , se refiere a quien es pequeña, flaquita, chiquita.
Aruch	M	Nombre	
Arutám	H	Antiguo, viejo / pasado.	Visionario, poderoso, el que da poder.
Asach	H	Nombre Quemar, no quemar.	
Asamat	H	Nombre	
Asap	H	Quemado.	Una palmera dura
Asenat	M	Nombre	
Atamain	H	Nombre, Seguimiento	
Atsasu	M	Nombre. Iluminación	Que ilumina, el que da luz, el que brilla.
Atsawit	M	Dice a todo que no hay	
Atsuch	M	Animalito. Vacío, espacio	Mujer muy poderosa

THESAURUS ANTROPONÍMICO AWAJÚN

Atsurmat	M	Nombre, vacío, espacio	Mujer que aparece y que desaparece.
Atsut	M	Cuando vuela el <i>curuhuinse</i> hay un mundo arriba donde <i>atsut</i> . Vacío, espacio.	
Awananch	H	Nombre. Existente, hay.	
Awarmas	M	Loro.	
Aujtukai	H	Orador, bien hablado, hablador	El que es hablador, conversa, dialoga.
Apaape	H	Huidizo, persona que escapa	Quien es tímido
Asamat	H	Herida que se cura, que queda cicatriz	
Achuar	H	Nombre del Pueblo indígena "Achuar"	Fuerte valiente, guerrero como el <i>achuar</i> .
Ampam	H	Nombre	
Anan	H	Bejuco cortado, ejemplo: sogá de la canoa. Soga para amarrar animales, Engañar con algo	-El que sabe engañar al enemigo. El que conoce y practica estrategias de engañar a la mujer o a animales para cazar.
Atsuar	H	Hombre del <i>awajal</i>	
Auju	M	<i>Ayaymama</i> , especie de ave.	Ave mitológica esposa de <i>Nantu</i> (Luna) que fue abandonada por su marido.
Ayui	H	Viene de la palabra "ya", proclive a decir sí	
Chakukui	M	Nombre	
Katan	H	Nombre	
Chai	H	Oso negro	
Chamik	H	Viene de claro: <i>chamir</i> .	
Chamikar	H	Claro	
Chapaik	M	Chaquira, cuando está tejida, con colores atractivos, Observar curiosamente	Mujer con características físicas atractivas y positivas.

Charip	H	Rayo. Fuerza del poder	Valeroso, guerrero y visionario
Chayuk	M	Nombre	
Chiarmanch	H	Nombre, grito de grillo	
Chian	M	Nombre de una planta de hojas aromáticas	Olor atractivo, agradable.
Chias	M	Una hoja para hacer <i>patarasca</i> , huele rico.	
Chikaiña	M	Estoraque aroma de	
Chiim	H	Periquito, <i>pihuicho</i> .	
Chinkim	H	Leña seca	Utilidad permanente, que no debe faltar, siempre usada por la mujer.
Chinkas	M	Nombre / destapar, abrir	
Chinkun	H	Codo de persona	
Chiriap	H	Es como si fuera gritón (<i>Chiria</i> : alguien que grita porque tiene voz gruesa)	Persona habladora, gritona que hace callar con sus fuertes palabras.
Chiwa	H	Especie de ave llamado trompetero	Ave mitológica que se enfrentó al cangrejo (<i>ugkaju</i>)
Chuan	H	Especie de ave llamada gallinazo	Nombre de un guerrero
Chuin	H	Nombre	
Chuintam	H	Un pajarito	Chiquito, pequeño pero valiente.
Chumak		Nombre	
Chumpi	H	Nombre	
Chunchumanch	M	Caracol	Chiquito, comestible
Chupa	H	Nombre de los monos.	
Churai	H	Nombre	
Chuu	H	Mono choro	Moreno, zambo
Chup	H	Una avecita/pájaro pequeño, que permanece en un sitio.	Pequeño pero inquieto y no se cansa de hablar.
Chuwi	H	Una especie de pez	Persona querida como el pez <i>chuwi</i> .

THESAURUS ANTROPONÍMICO AWAJÚN

Chuwi	H	Una especie de ave llamada <i>paucar</i>	
Daikat	H	Especie de liana, sogá del monte, bejuco	
Dekentai	H	Machucar	Machucador, fuerte
Etsa	H	Sol	Personaje de la mitología muy poderoso
Entsach	H	Insecto	
Entsanua	M	Mujer del agua	Linda como la mujer del agua (diosa)
Entsakua	H	Se relaciona con la palabra castellana “carga”, alguien que carga, persona que carga	Capaz de enfrentar y solucionar problemas
Entsamai	M	Nombre	Mujer capaz de enfrentar y solucionar problemas.
Ijisam	H	Nombre	
Ikam	H	Bosque / monte	El que tiene diversas características como el bosque.
Ikanam	M	Nombre	
Imishan	M	Semilla de la palmera llamada <i>pijuayo</i>	Pequeña, morena.
Imishaa	M	Nombre	
Inchi	M	Camote	
Inchis	M	casaca de camote	
Inchit	M	deriva de camote	
Intaka	M	Nombre	
Intiash	M	Nombre, Cabello de la mujer.	Mujer que tiene cabello largo.
Ipak	M	Árbol de achote	Colorida, colorada.
Itijat	H	Nombre	
Japa	H	Venado	
Jempe	H	Colibrí	El que dio el origen al fuego.
Jempets	H	Colibrí	Acierta lo que va a ocurrir. Rápido, trajo el fuego al pueblo.

Jintach	H	Camino. Ave de cerro que es difícil conocer, aunque es como paloma.	
Juwan	H	El nombre castellano <i>Juan</i> pronunciado en Wampis	
Kajekai	H	Nombre	Bravo
Kankua	H	Nombre. Especie de ave	
Kankap	H	Raíz	Fuerte y poderoso.
Kantash	H	El pez denominado en castellano regional <i>bujurqui</i>	Quien protege a sus hijos
Kapair	M	Cara/rostro colorado	Nombre de mujer valerosa, que canta y hace producir
Kaparia	M	Nombre / Cara/rostro colorado.	Mujer de la mirada fuerte
Kapiruna	H	Una planta	
Kasen	H	Nombre	
Kayap	H	Piedra	
Kayuk	H	<i>Chosca</i> o <i>guatusa</i> , también <i>añuje</i>	
Kinin	H	Nombre / humear	
Kuja	H	Nombre / invalido	
Kujamcham	H	Bandido como el Zorro. El que aprovecha de otro.	
Kuji	H	<i>Chosna</i> , una especie de mono	Primer hombre que logro adquirir visión del mono nocturno.
Kuun	H	Una <i>ponal</i> especie de palmera.	
Kunam	H	Nombre / mono ardilla	Hombre que tiene buen cabello (<i>etsemat</i>)
Kunchikai	H	Nombre / fruto del <i>tayu</i>	
Kunkumas	H	Caracol (<i>kunku</i> : caracol) / bésame	El que abraza y besa a las mujeres.
Kuñanch	H	Nombre	
Kupi	H	Ave que llega cuando hay inundaciones. Que anuncia inundación.	

THESAURUS ANTROPONÍMICO AWAJÚN

Kuukush	H	Nombre / cocona	
Maarit	M	Nombre	
Maikua	H	Floripondio. Estrella según algunos.	El que tiene visión o poder de dar visión.
Makat	M	Nombre / gusano	
Mamais	M	Cáscara de la yuca	Blanquiñosa y atractiva.
Mamainkur	M	Flor Yuca	
Mama yankurii	M	Flor de yuca	
Mamayak	M	Pez mojarra	
Marian	H	El nombre castellano “Mariano” pronunciado en Wampis	
Mañap	H	Ave	
Mañor	H	(Es la palabra castellana mayor, que era el grado de algún militar en la zona del río Santiago hacia el año 1960)	
Maarit	M	Nombre	Colorada, atractiva como <i>marunch</i> .
Marik	M	Nombre	
Marunch	M	Camarón	
Mashian	H	Nombre	
Mashu	H	Nombre /El ave llamada <i>paujil</i>	Elegante, impecable, aseado
Mashuni	H	Nombre / Ave <i>paujil</i>	
Masuink	M	Nombre	
Masuk	M	Nombre	
Matut	M	Planta olorosa	Olorosa, atractiva por su simpatía.
Mayan	H	Nombre de hombre <i>Mariano</i> pronunciado en Wampis	
Mayanch	M	Nombre	
Metek	M	Igualdad, igual.	Mujer que lleva cabello bien cortadito.

Metekach	M	Cortar en forma igual. Una mujer de mucha sencillez	
Miik	M	Frejol	Atractiva por sus características físicas
Michakat	H	Friolento / suavizar	Tiene el miembro frío/ El que tiene el órgano (pene) frío.
Mitap	H	Silencio / fruto del monte	El hombre que hace callar a las mujeres.
Murash/ muras	H	Deriva del cerro / azul/ planta de hoja olorosa.	Atractivo por uso de collares olorosos.
Murariaso ?	H	Elemento del cerro	
Mashinkiash	H	Pescado, la <i>carachama</i>	
Mukucham	H	Alguien que no es afecto a cazar	Hombre que no es hábil en la caza.
Mukuim	H	Humo	Blanquiñoso, atractivo, por su simpatía.
Naanch	H	Viene de <i>naa</i> (Por no decir el nombre por timidez) Fulano / sutano/ sin nombre.	<i>Naa</i> es término que la mujer siempre usa para referirse a su enamorado.
Naichump	H	Ave carpintero muy pequeño (<i>Kuwa</i> : le deja cerrado: <i>Naichap</i> hace un hueco para salir)	
Naichap	H	Nombre	
Naikat	H	Un bejuco / Ocuera	
Naikais	H	Bejuco / Comida malograda	
Naitiak	H	Una planta / ocuera	
Najamtai	H	Pisado. Muy hábil, inteligente, guerrero	
Najarai	M	Viene de <i>najamtai</i> , alguien que pisa. Pisar sobre otro objeto	
Najaraip	M	Dolorida	
Nakaim	M	Nombre	

THESAURUS ANTROPONÍMICO AWAJÚN

Nakem/ nakaim	M	Nombre	Mujer que anda con los senos bien levantaditos y sacando el pecho.
Nakumak	H	Ave. Se parece al ave llamada <i>Kupi</i> , como si fuera una especie / dibujar algo	Hombre que aprende fácil a hacer las cosas, objetos y cantos.
Nanantai	H	Ala	
Nanch	H	Nombre	
Nankitai	H	Una herramienta para pescar, como anzuelo	El que lleva el órgano masculino bien paradito (erecto)
Nantip	H	Nombre	
Nantu	H	Luna	Hombre admirable por su simpatía.
Narankas	H	Nombre	
Nase	H	Viento	
Naship	H	Nombre	
Nawech	H	Relacionado al pie	El que ha nacido por sus pies.
Nayap	H	Golondrina.	Pescador como el hombre <i>Nayap</i> que enseñó a pescar.
Nayash	H	Nombre	Alto, elegante.
Nekentai	H	Nombre	
Nunkum	N	Nombre	
Nunuik	M	Proviene del término “ala”, “ahí”.	
Nunin	H	Puente, algo que sirva para pasar cruzar caminando.	Intermediario a través de él se solucionan problemas.
Nujinua	M	<i>Nuji</i> : Arcilla que se derrite con agua caliente. Una mosca que vuela a las 5 am. Vuelve temprano para que el sol no lo queme / Mujer / Nariz	

Nunkui	M	Mujer que hacía cosas de la nada. Hacía que aparezca comida, por ejemplo. Mujer poderosa	Mujer productora, cultivadora de diferentes tipos de cultivos, conoce icaros para producir yuca, maíz, maní, y otros.
Nunkuich	M	Diminutivo de <i>Nunkui</i> . Hija expresión cariñosa de <i>Nunkui</i>	
Numi	H	Palo	
Nunkuich	M	Nombre	relacionado con <i>Nunkui</i>
Nupis	H	Árbol cuya pepa se llama <i>nupi</i> , derivado <i>nupis</i> . Árbol cuya pepa se parece al grano del maíz	La semilla sirve para producir sonido en los bailes, como de los instrumentos llamados “shajshas”. Fruto en vaina que al abrirse es muy oloroso. Hombre valeroso. Utilizado para hacer guerra, baile.
Nuse	M	Mani.	Mujer que se multiplica rápidamente
Nuserak	M	Mujer que siembra maní Mujer agricultora de maní	
Nuseech	M	Nombre de mujer, diminutivo de maní: manicito	
Ñampak	M	Planta	Planta de hoja ancha y de fruto de color amarillo y comestible.
Paati	H	Nombre	
Pakunt	H	Nombre	
Pamau	H	Tapir	
Pantam	H	Plátano morado	
Pañar	M	Nombre / el que nos da visión	Fuerte, valiente, visionario, guerrero.

THESAURUS ANTROPONÍMICO AWAJÚN

Pañashña / Payashna	M	Cometa, visible, notable, significativa	Simpática, atractiva
Papee	H	Nombre	
Peas	H	Costilla	
Petsa	H	Ave	Impecable, aseado, brillante
Petsain	H	Deriva de <i>petsa</i> que es una ave	
Píi	H	Especie de <i>paujil</i>	
Piruch	H	Nombre	
Piruchkun	H	Nombre de una planta que se llama <i>pirusuk</i> , proviene del nombre <i>Piruch</i>	Bueno para baños, es medicinal
Piitiur	H	Pajarito cantor, muy hábil, pero expresado en wampis.	
Pinchinam	M	Nombre / mono pequeño	
Pinchu	H	Gavilán	
Piñas	M	Viene de la palabra piña, que es tubérculo comestible	Dale dale
Puar	M	Nombre de resina	Mujer que con icaros no permite que el hombre le abandone.
Puach	M	Nombre.	Rana se multiplica porque es profícua
Puanchar	H	Nombre / clan de guerrero	
Pujupat	H	Puju: blanco	Blanquiñoso, atractivo, simpático.
Putsum	M	Nombre / palidosa / blanquiñosa	Atractiva por su simpatía
Putu	H	Nombre / <i>Cashca</i>	Nombre de <i>carachaza</i> o <i>carachama</i>
Puush	M	Nombre de especie de perdiz	Gordita, chata, (baja estatura)
Saan	H	Nombre / <i>sanja</i>	

Samik	H	Especie de árbol llamado <i>bombinsana</i>	valiente, resistente, defensor.
Sake	M	Palmera	Alto, resistente, fuerte, valiente.
Samekash	H	Palo verde (Color verde vivo <i>samek</i> , que no está seco)	
Sanchim	H	Nombre	
Sankaan / sankan	H	Talón	
Sanku	M.	Tubérculo comestible variedad de la witina / se refiere al órgano genital de la mujer	Es mujer, tiene órgano reproductor femenino.
Sukut	M	Bejuco que da una fruta muy aromática	Olorosa, atractiva, delicada, simpática
Shanka	H	rana	
Shakai	H	Nombre	
Sharup	H	Nombre	
Shaam	M	Nombre	
Shawit	H	Nombre del fruto de un árbol llamado <i>shawi</i>	
Shuar	H	Término que se da al enemigo	Gente
Shiwak	M	Nombre	
Shuir	H	Nombre	Moreno, robusto
Shuntupia	H	Nombre	
Shushui	M	Armadillo	El que anda encorvado
Santiak	H	“Santiago” pronunciado en wampis	
Sukut	M	Nombre	
Sunka	H	Gallito de las rocas	
Sunkamat	H	Mono tocón	
Suñam	M.	Nombre ,	un pescado
Surik	M	Nombre de un bejuco que produce semillas que se ponen al pecho para que suene durante el baile.	Da vida / existencia, continuidad de la sociedad. Sirve para muchas cosas como el <i>surik</i> vegetal
Serekam	H	Nombre	

THESAURUS ANTROPONÍMICO AWAJÚN

Shauk	M	Chaquira/ <i>mullaca</i>	Colorada, colorida, sirve para los hombres.
Shirap	H	Nombre	
Shunta	H	Nombre	
Tserem	H	<i>Tsere</i> : Mono blanco	
Shurap	H	Nombre	
Sharup	H	Nombre	
Shinik	H	Nombre	
Shinkikat	H	Como <i>washikat</i> . Pona <i>suamar</i> . Alguien que se pintaba con huito.	
Sumpa	H	Lagartija	
Shuwi	H	Variedad de <i>carachama</i> (pez)	
Senkuan	H	Nombre	
Suminianch	H	Nombre	
Sutan	M	Nombre	Chata (baja estatura) y gorda.
Suwa	M	Huito	Mujer morena, alta, cabello negro brillante
Taish	H	Nombre	
Taijan	H	Nombre	
Tankamash	H	Sala de la casa	
Takii	H	Pajarito, viene de la palabra reventar.	
Tatsemai	M	Un pajarito que vive en la chacra y hace su nido haciendo hueco en la tierra. Te maldice	
Tentets	H	Algo redondo	
Tii	H	Duro (difícil de hacer hueco)	Fuerte, valiente
Tijai	H	Personaje del monte	
Timuras	M	Barbasco	
Tinkishap	H	Grillo	
Tirinkias	M	Adorno de mujeres, de una planta que se parece al trigo.	Colorada, atractiva por su simpatía
Tiwi	H	Derivado de <i>tiwiram</i>	

Tiwaran/ Tiwiram	H	<i>Tiwi</i> : alguien que anda sacando las nalgas.	Mirón de nalgas
Tunki	M	Sirena de río	Árbol de cerro
Tukup	H	Guerrero	
Tukurin	H	Cazador con <i>pucuna</i> / cerbatana	Cazador con cerbatana
Tsamarain	H	El nombre de un héroe wampis	Valiente, guerrero, visionario, vencedor
Tsanin	H	Tallo de la yuca	
Tsanim	M	Nombre	
Tserem	H	Derivado del nombre del mono blanco <i>tsere</i>	
Tsapik	M	Ímitaba, cantaba, tenía habilidad	
Tsawan	H	día	Visionario, soluciona problemas
Tsere	H	Mono blanco	
Tsakim	H	Cernidor, tiene orificios	
Tsuin	H.	Un guerrero	Ojos achinados, líder, Guerrero.
Tsukanka	H	Tucán, su canto se escucha de lejos.	<i>Pinsha!</i> elegante, su voz se escucha lejos, aseado.
Tsunk	M	Ser humano del agua, nombre de la mujer	Mujer atractiva, simpática, olorosa
Tsunkinua	M	Mujer sirena	Mujer elegante, con sus adornos y vestimenta, sana y delicada.
Tsatsuprinia	M	Nombre	
Tuits	H.-	Pájaro	
Tunki	H	Nombre	
Tuntuam	H	Una palmera	
Tupika	H	Nombre	
Tukup	H	Nombre	
Unkum	H	Nombre de ave preciosa, que tiene una corona	Elegante, cabello negro, aseado.
Unkuch	H	Una planta comestible	
Ujukam,	H	Mono nocturno, <i>musmuqui</i>	Tiene facilidad para andar de noche
Untuch	M	Omblogo	

THESAURUS ANTROPONÍMICO AWAJÚN

Unup	H	Nombre	
Uyunkar	H	Perforador de manguare, por ejemplo	
Ushap	H	Pajarito	
Uwek	H	Nombre	
Uwijan	H	Nombre	
Wachapa	H	Nombre	
Wajai	H	Hombre que no gusta de sentarse mucho	Activo en cualquier actividad
Wam	H	Nombre.	Mentiroso.
Waa	H	Semilla de planta para juego Perdiz	
Wampankit	H	Nombre	Ágil en trasladarse rápido, hábil.
Wampash	H	La planta de la Huava / guaba	
Wampukas	H	Personaje (Primer grupo wampis originario)	Valiente, cazador, sabio.
Wamputsar	H	Nombre	
Waniak	M	Nombre	
Warush	H	<i>Waru</i> : insecto que huele feo	
Waimaku	H	Visionario	Hábil para hacer las cosas y actuar sin dificultad.
Washikat	H	Nombre	
Wajach	H	No le gusta sentarse	
Wajuyat	H	Nombre	
War	M	Nombre	
Waní	M	Nombre	
Warim	M	Nombre de la mujer del héroe <i>Tsamaren</i>	
Wirisam	M	Una rana pequeña	
Wichin	H	Especie de mono de tamaño pequeño	
Wisum	H	Desnudador	
Yaa	M	Estrella	Ilumina, brilla, mujer simpática

Yaanua	M	Mujer estrella	Ilumina, brilla, mujer simpática
Yankur	H	Flor	
Yakum	H	El mono <i>coto</i> o <i>cotomono</i> .	
Yajanua	M	Mujer de lejana tierra	Mujer del otro espacio de tierra
Yaji	H	Planta que se utiliza para tener visiones	Yagé, poderoso, el que tiene poder de dar visión.
Yamanua	M	La mujer nueva, ha nacido recién	Nueva, impecable, limpia, ordenada.
Yamas	M	Hoy	Nombre
Yampak	M	Una planta medicinal para curar de víboras	
Yampanas	M	Tiene que ver con la planta	
Yampauch	M	Ave?.	
Yampik	H	Nombre	
Yankua	H	Estrella matutina. Estrella grande	Más resaltante por su visión, distinguido
Yantse	M	Nombre.	Mujer trabajadora
Yaun	M	Una palmera aromática, da olor	Olorosa, agradable
Yumi	M	Agua	Limpia, ordenada en su casa.
Yuu	H	Comer, comedor	Le gusta comer sin glotonería
Yampis	H	Nombre	
Imishan	M	Semilla de pijuayo	Pequeña, morena, Chiquita.
Yukapkía	H	Mono negro	

Thesaurus del diablo⁴⁰

Ujea	m, h	Demonio de mucho poder
------	------	------------------------

⁴⁰ El diablo no pronuncia bien, lo hace al revés. Es el mundo al revés en el caso de los antropónimos. Estos antropónimos se usan igual para nominar a criaturas hombres o a mujeres.

Chinkurkua	m, h	Demonio
Tamanua	m	(En lugar del nombre Yamanua)

Bibliografía



Abanto, A. (2011) La institucionalidad indígena en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. En Revista Argumentos. Consulta: 14 de marzo de 2016.
En:<http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/la-institucionalidad-indigena-en-el-peru/#note-565-16>

Ampam Wejin, D.; Deranger S. (2005). Visión awajún para el desarrollo sostenible en el distrito del Cenepa. Wisconsin: ODECOFROC NNAPF.

Benvenuto Murrieta, P. 1936. El lenguaje Peruano. Tomo I. Lima. Talleres San Martín.

CAAAP (2008) Informe Alternativo del Cumplimiento del Convenio 169 de la OIT en el tema de tierras y recursos naturales en las regiones de San Martín y Ucayali. Documento interno.

Ver también Jorge Dandler (1998). Pueblos indígenas de la Amazonía peruana y desarrollo sostenible. Lima: OIT.

Chirif, A. (1993) La organización indígena y la defensa territorial. En: Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas en la Amazonía. Bogotá: Fundación Gaia.

Corbera, A. 1994. Fonología e gramática do aguaruna (jíbaro). Tesis de Doctor Universidad de Campinas. Brasil.

Defensoría del Pueblo (2008) Informe. Vulneración de los derechos del educando respecto a su libertad sexual en las instituciones educativas de Amazonas. Oficina Defensorial Amazonas.

Descola, P. (2005). Las lanzas del crepúsculo. Relatos Jíbaros. Alta Amazonía. Traducción de Valeria Castelló-Jobert y Ricardo Ibarlucía. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

ESBAS 2007 UGEL – Condorcanqui

Espinoza, O. (1993). Las rondas Asháninka y la violencia política en la Selva Central. América Indígena.

Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis. En memoria de nuestros ancestros y por nuestro derecho a la libre determinación como pueblo y nación. 2015.

Recuperado de https://ia601309.us.archive.org/11/items/EstatutoWampis/estatutoNacionWampis_29Nov2015.pdf

Fondo de Cooperación para el Desarrollo (2006) Mapa de pobreza distrital 2006, con indicadores actualizados con el censo del 2007. Recuperado de: goo.gl/oRf7jR

García-Rendueles, M. (1999) *Yaunchuk: universo mítico de los huambisas, Kanus (Río Santiago)*. Lima: CAAAP. Cuatro volúmenes.

Garra, S. y Riol, R. (2014) Por el curso de las quebradas hacia el 'territorio integral indígena': autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis. En *Revista Antropológica*, Año XXXII, N° 32, pp. 41-70. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Garcilaso Inca de la Vega. 1946. *Los comentarios reales de los Incas*. Librería e Imprenta Gil. Lima. (Edición de Horacio Urteaga).

Greene, S. (2009). *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP.

Gobierno Regional de Amazonas (2008). *Construyendo un nuevo Amazonas. Plan Regional de Desarrollo Concertado 2008 – 2021*.

Guallart, J. M. (1990). Entre pongo y cordillera: historia de la etnia aguaruna –huambisa. Lima: CAAAP. En Base de Datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura. Consulta: 10 de marzo de 2016. Recuperado de <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/wampis>

Instituto Lingüístico de Verano. 2000. *Serie Lingüística Peruana*, No. 39, Segunda Edición. Lima.

Instituto Lingüístico de Verano (2006). *Pueblos del Perú*. Adaptado del libro *People of Peru*, 1999. Lima: Instituto Lingüístico de Verano. Recuperado de http://www.sil.org/system/files/data/13/21/52/132152144646925446505211237409119923797/spn_pop.pdf

Instituto Nacional de Estadística e Informática
(2007). *XI Censo Nacional de Población y VI de Vivienda*.
(2007). *Censo Nacional de Comunidades Nativas*.

(2010) Mapa de pobreza provincial y distrital 2009. El enfoque de la pobreza monetaria.

Recuperado de: <http://www.unfpa.org.pe/publicaciones/publicacionesperu/INEI-Mapa-Pobreza-2009.pdf>

(2014) Evolución de la pobreza monetaria 2009 – 2014. Informe técnico.

Recuperado de: https://www.inei.gob.pe/media/cifras_de_pobreza/informetecnico_pobreza2014.pdf

(2015) Encuesta Nacional de Programas Estratégicos 2011-2014.

Recuperado de: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1291/

(2015) Proyecciones departamentales de la población 1995-2015.

Recuperado de: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib0015/cap-52.htm

Ministerio de Cultura

(s/f). Base de datos de pueblos indígenas u originarios.

Recuperado de: <http://bdpi.cultura.gob.pe/lista-de-pueblos-indigenas>

(2015) Los pueblos achuar, awajún, kandozi y wampis. Serie “Nuestros pueblos indígenas”. Lima: Ministerio de Cultura.

Consulta: 10 de marzo de 2016

Recuperado de: <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/wampis>

Ministerio de Educación (2013). Documento nacional de lenguas originarias del Perú. Lima: Ministerio de Educación.

Municipalidad Provincial de Condorcanqui (s/f). Juti agtinaitji li artinaitji. Nosotros seremos. Plan de Desarrollo Concertado de la Provincia de Condorcanqui 2008-2021. Recuperado de: https://www.snip.gob.pe/contenidos/politicas/lineamientos/l_territoriales/l_GL/Amazonas/PDC_MP_CONDORCANQUI.pdf

Naciones Unidas. Asamblea General (2007). Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Sexagésimo primer período de sesiones. Tema 68 del programa. Nueva York

Organizaciones Indígenas et al. (2009) Informe Alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT, por el Estado Peruano. Lima: Paz y Esperanza.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

(2008) Cuadernos Serie Desarrollo Humano N° 13. Cifras para la descentralización. Versión Temática. Unidad del Informe sobre Desarrollo Humano. PNUD.

(2013) Informe sobre Desarrollo Humano Perú 2013. Cambio Climático y territorio: Desafíos y respuestas para un futuro sostenible.

Recuperado de: <http://www.pe.undp.org/content/peru/es/home/library/poverty/Informesobredesarrollohumano2013/IDHPeru2013.html>

Regan Mainville J. (2003) Valoración cultural de los pueblos awajún y wampis. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/24217794/Valoracion-cultural-de-los-pueblos-Awajun-y-Wampis-INRENA>

(2010) Los awajún y los wampis contra el Estado: una reflexión sobre la antropología política. Lima: Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. Recuperado de http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/N24_2010/pdf/a02.pdf

Registro Nacional de Identificación y Estado Civil

(2012) Plan Nacional Perú Contra la Indocumentación 2011 – 2015. Lima: Reniec. Recuperado de: <https://drive.google.com/file/0B8xY3x1t0NcrdVE3SkJzNHdVeUk/view>

(2015) Población identificada con DNI por grupo de edad y sexo, según lugar de residencia al 31 de diciembre de 2015.

Recuperado de: <http://portales.reniec.gob.pe/web/estadistica/identificada>

Seminario, G. y Cárdenas, C. (s/f) Marco Teórico e Instrumentos para la evaluación de la incorporación del enfoque intercultural. Una propuesta de medición cualitativa para el Fortalecimiento de la Igualdad y el Diálogo intercultural en el Primer Nivel de Atención de zonas awajún, wampis, shuar y shuar. Recuperado de:

<http://www.bvsde.paho.org/documentosdigitales/bvsde/texcom/sct/052359.pdf>

Surrallés, A.

(2009) En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. 384 pp.

(2013) Surrallés, A., Ríol, R. y Garra, S. El pueblo Wampis y su territorio. Informe antropológico comisionado por la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (CORPI-SL). Consulta: 10 de marzo.

The Field Museum (2012) Perú: Cerro de Kampankis. Rapid biological and social inventories. Informe 24. Recuperado de http://fm2.fieldmuseum.org/rbi/pdfs/peru24/RI24_SPANISH.pdf

Uriarte, L. (2007) “Los achuar”. En Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay (editores). Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen VI. Lima: IFEA, Smithsonian Tropical Research Institute, pp. 1-241. Recuperado de: <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/wampis>

Notas web

Chata, P. (2009) Nugkui, Etsa y Tsugki, los pilares de la lucha y el desarrollo de los Awajún y los Wampis.

Recuperado de: <http://www.noticiasser.pe/17/06/2009/altiplano-politico/altiplano-politico-paul-chata/nugkui-etsa-y-tsugki-los-pilares-de-la-l>

Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (2016) Registro Civil Bilingüe se extiende para pobladores wampis de Amazonas y Loreto.

Recuperado de: <http://reniecdigital.tumblr.com/post/139991210986/registro-civil-biling%C3%BCe-se-extiende-para>

Servindi (2015) Pueblo wampis confirma primer gobierno autónomo indígena del Perú. Recuperado de: <http://www.servindi.org/actualidad/144577>

Anexo:
Alfabeto normalizado de la lengua wampis



001 -2013-ED

Resolución Directoral

Lima, 09 ENE 2013

Visto: el Informe Técnico N° 803-MINEDU/VMGP/DIGEIBIR-DEIB, remitido por el Director de Educación Intercultural Bilingüe, de la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe, y;

CONSIDERANDO:

Que, la Constitución Política del Perú, en el Artículo 17, dispone que el Estado fomenta la Educación Intercultural Bilingüe, según las características de cada zona. Preserva las diversas manifestaciones culturales y lingüísticas del país y además promueve la integración nacional;

Que, el Artículo 8 de la Ley N° 28044, Ley General de Educación, señala como principios de la educación; la interculturalidad, que asume como riqueza la diversidad cultural, étnica lingüística del país, y encuentra en el reconocimiento y respeto a las diferencias, así como en el mutuo conocimiento y actitud de aprendizaje del otro, sustento para la convivencia armónica y el intercambio entre las diversas culturas del mundo; en concordancia con el artículo 9 y 20 del citado cuerpo normativo;

Que, el mismo cuerpo legal, en el Artículo 20, prevé que la Educación Bilingüe Intercultural, se ofrece en todo el sistema educativo y entre otros, garantiza el aprendizaje en la lengua materna de los educandos y del castellano como segunda lengua; así como preservar las lenguas de los pueblos indígenas y promueve su desarrollo y práctica;

Que, el Artículo 13 del Decreto Supremo N° 011-2012-ED que aprueba el Reglamento de la Ley General de Educación, señala que la Educación Intercultural Bilingüe promueve la valoración y enriquecimiento de la propia cultura y la lengua como un referente principal de los procesos pedagógicos, por lo que los estudiantes tienen derecho a educarse en su lengua materna y cultura; así como a aprender el castellano como segunda lengua, siendo las experiencias socioculturales de los estudiantes las que favorecen la afirmación de su propia cultura;

Que, el Artículo 40 del Decreto Supremo N° 006-2012-ED, que aprueba el Reglamento de Organización y Funciones (ROF) y el Cuadro para Asignación del Personal (CAP) del Ministerio de Educación, señala que la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural tiene entre sus funciones el normar el uso educativo de las lenguas originarias en coordinación con los organismos de la sociedad civil, instancias de gestión educativa descentralizada, investigadores y usuarios;

Que, mediante Informe de vistos, la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe, informa que el Equipo Técnico de Lenguas Originarias de su dependencia, el día 05 de noviembre del 2012 realizó el **"Congreso para la Normalización del alfabeto de la Lengua Wampis"**, en coordinación, consulta y consenso con los representantes de



organizaciones indígenas, autoridades comunales y distritales, investigadores, autoridades y representantes de instituciones educativas y representantes de la sociedad civil de los departamentos de Amazonas y Loreto, en el cual se logró concertar sobre el alfabeto de la Lengua Wampis, conforme se observa en las actas suscritas por los participantes, las mismas que se adjuntan en el informe referido en la parte de vistos;

Que, en ese sentido, resulta necesario oficializar el uso del alfabeto de la lengua originaria Wampis, lo que permitirá implementar la Educación Intercultural Bilingüe en dichos departamentos;

De conformidad con lo establecido en la Ley N° 28044, Ley General de Educación, el Decreto Ley N° 25762, Ley Orgánica del Ministerio de Educación, modificado por la Ley N° 26510, y el Decreto Supremo N° 006-2012-ED, que aprueba el Reglamento de Organización y Funciones (ROF) y el Cuadro para Asignación del Personal (CAP) del Ministerio de Educación;

SE RESUELVE:

Artículo Primero.- OFICIALIZAR el alfabeto de la Lengua Wampis, aprobado en el "Congreso para la Normalización del alfabeto de la Lengua Wampis", conforme a las siguientes grafías:

a	ch	e	i	j	k	m	n	ñ	p	r	s	sh	t	ts	u	w	y
---	----	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	---	----	---	---	---

Artículo Segundo.- ENCARGAR a la Dirección de Educación Intercultural y Bilingüe de la Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural, la difusión de la presente resolución y, considerar el alfabeto oficializado para la elaboración de los materiales educativos correspondientes.

Artículo Tercero.- NOTIFICAR la presente Resolución, al Gobierno Regional de Loreto; así como, a las instancias de gestión educativa descentralizadas de los departamentos de Amazonas y de Loreto.

Artículo Cuarto.- DISPONER que el Equipo de Comunicaciones de la DIGEIBIR, publique la presente Resolución en el Portal Institucional del Ministerio de Educación. (www.digeibir.gob.pe).

Regístrese, comuníquese y publíquese.



ELENA BURGA CABRERA
Directora General de Educación Intercultural,
Bilingüe y Rural

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

MERCEDES GROUP S.A.C.

JR. CALLAO 615 - CERCADO DE LIMA - LIMA

CORREO E.: mercedesgroupgraf@yahoo.com

TELÉF. 719-2783

JULIO 2017 LIMA - PERÚ

