

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



Los awajun en el mercado laboral: una mirada desde la lógica de
la predación

Tesis para obtener el grado académico de Magíster en Antropología
que presenta:

Noe Kiyak Pujupat

Asesor:

Oscar Alberto Espinosa de Rivero

Lima, 2023

Informe de Similitud

Yo, Oscar Alberto Espinosa De Rivero, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada “Los awajun en el mercado laboral: una mirada desde la lógica de la predación”, del autor Noe Kiyak Pujapat, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 6 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 24/03/2023.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: Lima, 18 de marzo de 2023

| | |
|----------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| Apellidos y nombres del asesor: Espinosa De Rivero, Oscar Alberto | |
| DNI: 06104457 | Firma:  |
| ORCID: 0000-0001-6605-013X | |

DEDICATORIA

A la memoria de Ermina, mi madre, allá en la gloria del quinto estado de la materia y de todos sus estados por descubrir, y de Dios.



AGRADECIMIENTOS

A los miembros de la comunidad de Numpatkaim por su disposición para proporcionarme la información necesaria en el trabajo de campo.

Al profesor Oscar Espinosa por sus orientaciones en todo el proceso de la investigación.

A mi madre, mi padre, hermanos y Jackeline por el amor, tiempo y dedicación.

A Erik Pozo por ser un gran amigo y ayudarme a convertir una idea en un proyecto de investigación.

A Dios o la fuerza que subyace los actos del universo, visible e invisible.

RESUMEN

En concordancia con las investigaciones recientes, desde el animismo y el perspectivismo, conocidos como el giro ontológico, que dan cuenta de una predación generalizada en las tierras bajas de América del Sur, la presente investigación se centró en el estudio de la relación laboral entre los awajun de la comunidad de Numpatkaim y los mestizos (patrones o empleadores) de las ciudades de Lima y Trujillo bajo la lógica de la predación aents chicham. Es decir, se estudió si las lógicas de la predación aents chicham predominan en la relación laboral entre los awajun de Numpatkaim y los mestizos de las ciudades de Lima y Trujillo. En este sentido, a través de la metodología cualitativa, se concluyó que los datos sostienen la existencia de elementos de la predación aents chicham en la relación laboral entre los awajun de Numpatkaim y los empleadores o patrones de las ciudades de Lima y Trujillo.

Palabras clave: *Predación, aents chicham, awajun, trabajo, padre, madre.*

ABSTRACT

In accordance with recent research, based on animism and perspectivism, known as the ontological turn, which shows a generalized predation in the lowlands of South America, this research focused on the study of the labor relationship between the Awajun of the Numpatkaim community and the mestizos (bosses or employers) of the cities of Lima and Trujillo under the logic of aents chicham predation. That is, we studied whether the logics of aents chicham predation predominate in the labor relationship between the Awajun of Numpatkaim and the mestizos of the cities of Lima and Trujillo. In this sense, through qualitative methodology, it was concluded that the data support the existence of elements of aents chicham predation in the labor relationship between the Awajun of Numpatkaim and the employers or bosses of the cities of Lima and Trujillo.

Keywords: *predation, aents chicham, awajun, work, father, mother.*

ÍNDICE GENERAL

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------|------|
| RESUMEN..... | v |
| ÍNDICE DE FIGURAS..... | viii |
| INTRODUCCIÓN..... | 8 |
| PRIMERA PARTE: MARCO DE LA INVESTIGACIÓN | 12 |
| CAPÍTULO I MARCO CONTEXTUAL | 12 |
| 1.1. Formulación del problema y pregunta de investigación..... | 12 |
| 1.1.1. Planteamiento del problema..... | 12 |
| 1.1.2. Las preguntas de investigación | 17 |
| 1.1.3. Objetivos de investigación | 18 |
| 1.2. Estado de la cuestión..... | 18 |
| 1.2.1. Una etnografía de la predación amerindia..... | 20 |
| 1.2.2. Etnografía de la predación de los aénts chicham y awajun..... | 21 |
| 1.2.3. Etnografía de la predación en la relación hombre – mujer y la producción ... | 25 |
| 1.2.4. Etnografía de la migración aénts chicham..... | 29 |
| CAPÍTULO II. MARCO CONCEPTUAL | 30 |
| 2.1. Marco teórico..... | 30 |
| 2.1.1. Los aénts chicham | 30 |
| 2.1.2. La predación en la Amazonía..... | 31 |
| 2.1.3. La alteridad..... | 35 |
| SEGUNDA PARTE: DISEÑO METODOLÓGICO..... | 37 |
| CAPÍTULO III DISEÑO METODOLÓGICO | 37 |
| 3.1. Diseño metodológico..... | 37 |
| 3.1.1. Trabajos exploratorios..... | 40 |
| TERCERA PARTE: CONTEXTO Y DISCURSO | 42 |
| CAPÍTULO IV. CONTEXTO Y DISCURSO: LA COMUNIDAD | 42 |
| 4.1. El entorno en la comunidad de Numpatkaim | 42 |
| 4.2. Discursos y contextos: viaje a la ciudad | 46 |
| CAPÍTULO V. CONTEXTO Y DISCURSO: LA CIUDAD..... | 58 |
| 5.1. Comunicación y aprendizaje en la ciudad | 58 |
| 5.2. Transformando la relación laboral: empleado-empleador..... | 63 |
| CAPÍTULO VI. LA PREDACIÓN AÉNTS CHICHAM Y REFLEXIONES FINALES .. | 72 |
| 6.1. La predación aénts chicham en el ámbito laboral..... | 72 |
| 6.2. Recomendaciones | 77 |
| REFERENCIAS | 78 |

ÍNDICE DE FIGURAS

| | |
|-------------------------------------------------------|----|
| Imagen 1 Ubicación de la comunidad de Numpatkaim..... | 44 |
| Imagen 2 Mapa: dominio territorial | 47 |



INTRODUCCIÓN

“Cada comprensión de otra cultura es un experimento con nuestra propia cultura” (Wagner 2010: 41)

Una de las razones que motivan este estudio es una curiosidad por el comportamiento humano, el cambio y todo lo que se ha denominado cultura. *Bikut*¹, *Etsa*², *Nugku*³ y el gran *Ajutap*⁴ habían establecido las cuestiones fundamentales que permearían el devenir aénts chicham y la forma de discernirlas desde las ópticas particulares y universales. El suceder aénts chicham⁵, entonces, ha sido una visión del mundo tanto particular como universal. Y los avances teóricos han ayudado a discernir y evitar desarrollos extremos y sin ninguna base etnográfica sobre los aénts chicham.

En el pensamiento clásico, los estudiosos de los hombres adjudicaron categorías a los mismos que no fueran o se parecieran a ellos. Denominaciones como “sociedades primitivas”, “salvajes”, “no civilizados” o “buenos salvajes” dominaron el mundo académico que indujeron a la creación de distintivos inexactos hacia las socialidades amazónicas. El fundador de la antropología estructural, Claude Lévi-Strauss, en su obra “El pensamiento salvaje” de 1962, hizo ver el error al que habían incurrido los científicos sociales. Para ser justos, la voz de los indígenas, en sintonía a la comunicación establecida

¹ En awajun. Ser mitológico. Estableció normas y valores éticos y morales.

² En awajun. Personaje mitológico. De acuerdo a la mitología, *Etsa* fue un personaje importante que conjuraba los hechos importantes. Enseñó las labores del varón y el *tajimat pujut*.

³ En awajun. Espíritu del mundo subterráneo que se presenta en forma de mujer. Se le atribuye la enseñanza de la preparación, cultivo y cuidado de las plantas comestibles, así como los cantos mágicos para la prosperidad, cuidado de los animales domésticos, crianza de los niños, resolución de conflicto a través de cantos mágicos, entre otras.

⁴ En awajun. Se entiende que es el todo poderoso, espíritu sobrenatural que da poder.

⁵ Sobre la base de la Declaración para el cambio de nombre del conjunto lingüístico erróneamente llamado «jíbaro» (Deshoullière & Utitaj, 2019), se emplea el término aénts chicham en lugar de jíbaro para referirnos al conjunto lingüístico conformado por los pueblos achuar, awajun, shiwar, shuar y wampis.

entre el Ajutap y el Dios de Abraham, hicieron caer en la cuenta a los científicos sociales de que cometieron tal injusticia.

Desde entonces, los desarrollos teóricos hacia las socialidades amazónicas, sobre todo los basados en las etnografías, han sido serias y confiables, aunque la historia aún no ha terminado. Aunque el mundo amazónico sigue sorprendiéndonos por diversas razones, ahora tenemos conductos teóricos por el cual deslizarnos como el *tigkisháp*⁶ sin que la isula⁷ nos hiera el ego y argollemos “salvajadas de nuestro propio salvajismo”. De acuerdo a Surrallés (2003) y Belaunde (2014), los trabajos etnográficos realizados en los años 60 y 70 permitieron plantear interesantes teorías sobre las socialidades amazónicas de las tierras bajas de América del Sur.

En estas etnografías, una categoría que ha sido distinguida por los antropólogos es la predación, una categoría que, para muchos autores, comparten las socialidades amazónicas. De acuerdo a Descola (2013), *grosso modo*, la predación se puede entender como una relación asimétrica (asimetría negativa) que implica tomar (la vida, el cuerpo o la interioridad) sin ofrecer nada a cambio. Un ejemplo de ello -relatado frecuentemente por los antropólogos y aficionados-, en la socialidad aénts chicham, fue la práctica del *tsantsa*, una práctica netamente ritual que, entre otros, consistía en la apropiación de la identidad del enemigo. Es decir, la formación de la identidad aénts chicham a partir de la alteridad. En general, la lógica de la predación implica tomar los elementos exteriores, integrarlos y articularlos con lo ya existente. Con estas consideraciones, en esta investigación, se pretendió aproximarse a la socialidad aénts chicham a través de la

⁶ En awajun. Especie de grillo nocturno. Grillo casero.

⁷ La hormiga bala o tocantera (*Paraponera clavata*). El dolor que provoca la picadura de este insecto es mayor que el de cualquier otro de su especie.

experiencia de algunas personas awajun⁸ de la comunidad de Numpatkaim⁹. El mecanismo de la aproximación se dio a partir del estudio de los awajun y su relación laboral con los mestizos de la ciudad de Lima¹⁰ y Trujillo¹¹.

Desde esta perspectiva el presente trabajo está organizado en 6 capítulos. El primer capítulo se trató sobre la presentación de la investigación en el que se detalló el planteamiento del problema de investigación, las preguntas de investigación y el estado de la cuestión. En el segundo capítulo se desarrolló el marco teórico. En el tercer capítulo se describió el diseño metodológico. En el cuarto capítulo se describió los contextos y los discursos que motivaron la decisión de los awajun de viajar a la ciudad de Lima o Trujillo. Trata sobre cómo nuestros colaboradores awajun expresan su sentir, sus motivaciones, desde su comunidad, la visión de su pasado y del futuro mismo, percepciones y emociones previos al viaje a las ciudades. Este ver del futuro también implica la formación académica, el trabajo, el matrimonio, entre otros. Esta declaración nos evoca el pasado etnográfico de los aénchs chicham donde su formación siempre estuvo relacionada con una serie de normas y reglas sociales que implicaban, entre otros, la ingesta de plantas, proceso que han sido tratadas en los textos de antropología.

En el quinto capítulo se trató los discursos y contextos relacionados al espacio en el que los awajun realizaron los trabajos como empleados. Así, la casa y la ciudad se convirtieron en el espacio cotidiano en el que la mayoría de las mujeres y varones awajun suelen permanecer durante sus periodos de servicio. Entonces, se trata del vínculo laboral

⁸ Awajun o aguaruna.

⁹ La comunidad de Numpatkaim está ubicada en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, departamento de Amazonas, Perú

¹⁰ Lima metropolitana, Perú

¹¹ Departamento de la Libertad, Perú

entre el empleador y el empleado, la vida en la ciudad, una vida de servicio y de creación de nuevas relaciones en torno a la relación laboral.

Y en el sexto capítulo se analizó la apropiación de los elementos exteriores, vía mecanismo de la relación laboral, desde la lógica de la predación aénts chicham. Esta apropiación aénts chicham de los elementos del otro resulta inquietante situado en la ciudad y en un mercado tan competitivo como el laboral. Es decir, con los elementos recogidos en el primer y segundo capítulo, se describió los rasgos de la lógica de la predación aénts chicham en la relación laboral. Si el accionar del awajun estuvo sostenido por las prácticas que hicieron de él de unas características de gran envergadura, nos interesó saber cómo opera en el mercado laboral. En general, en este último capítulo, se intentó responder preguntas tan cruciales como: ¿la lógica de la predación estaría actuando cuando los awajun buscan y encuentran un empleo en la ciudad? ¿Cómo se realiza este proceso de apropiación desde la lógica de la predación aénts chicham? Es decir, nos interesó saber si la lógica de la predación opera en los contextos actuales como son los trabajos en las ciudades. Si la respuesta es afirmativa, se pretendió que ayude a aproximarse a cómo se da esta relación de predación, así como si el concepto de predación aénts chicham sirve también para explicar esta relación contemporánea al menos en contextos donde implica viajar y estar aislados de lo conocido y, a la vez, sumergido en un nuevo contexto.

PRIMERA PARTE: MARCO DE LA INVESTIGACIÓN

CAPÍTULO I MARCO CONTEXTUAL

1.1. Formulación del problema y pregunta de investigación

1.1.1. Planteamiento del problema

En las últimas décadas, los awajun han tendido a viajar a las principales ciudades del país. Si bien este hecho se repite en muchas comunidades nativas de la Amazonía peruana, para simplificar el trabajo, esta investigación se centró en una comunidad y en las ciudades de Lima y Trujillo. Asimismo, los awajun referidos en el texto son de la comunidad de Numpatkaim y son de distintas edades.

Desde esa perspectiva, en la comunidad de Numpatkaim, entre las historias que configuran el cosmos awajun, hay tres que resultaron interesantes tanto por su acercamiento como por su economía en la introducción de las indagaciones. A saber, la primera historia es la de Sampi, quien era de la comunidad de Numpatkaim. Él viajaba a Iquitos e intercambiaba la balata que extraía de los árboles con los productos manufacturados que le proveían los mestizos. Esto sería alrededor de 1950. La segunda historia está relacionada con Kaikat, un hombre con mucho prestigio y autoridad entre los awajun, que vivía en la actual comunidad de Nazareth¹². Este hombre, según nuestro colaborador¹³, entregaba los niños awajun a los mestizos con la finalidad de que tuvieran un futuro mejor. Para convencer a los padres de familia awajun, Kaikat explicaba que él tenía muchos amigos abogados que se encargaban de la educación de los niños. Otras de las historias que se conoce de Kaikat es que entabló cierta relación con el presidente

¹² La comunidad de Nazareth está ubicada en el distrito de Imacita, cerca de la capital del distrito, Chiriaco

¹³ Colaborador awajun 1 (2021, comunicación personal)

Belaunde cuando éste llegó a Chiriaco¹⁴. El tercer caso es el de nuestro segundo colaborador¹⁵, quien explicó que viajó a Chiclayo acompañado de un evangélico para estudiar teología. Él vivió durante 7 años en la ciudad. Luego retornó a su comunidad de Numpatkaim para finalmente viajar, por segunda vez, a Chiclayo y estudiar teología durante 4 años.

En la actualidad este dinamismo se puede apreciar de manera indirecta a través del Censo 2017. En la medición de dicho censo, las personas que se encontraban en las principales ciudades del país y que declararon que aprendieron a hablar con el idioma awajun estaban distribuidas de la siguiente manera: 972 en Lima, 190 en la Libertad y 305 en Lambayeque. Si bien los datos evidencian una gran presencia de awajun en las ciudades, no es un dato relevante per se dado que es un fenómeno que redundante en cualquier parte del mundo. Es decir, es algo por el cual se han caracterizado los aénchs chicham (Santos & Barclay, 2007). Por el contrario, las causas de esta migración interna nos resultaron relevantes porque nos presentan una serie de elementos para el análisis de la socialidad awajun contemporánea. Y en esta socialidad contemporánea, de manera preliminar al menos en los awajun de Numpatkaim, las historias demuestran que la migración interna está motivada por la adquisición de una formación académica y profesional y la adquisición de bienes manufacturados.

Aunque se quiso explorar más a fondo la formación académica y el comercio en los awajun de Numpatkaim, esta investigación se enfocó en un asunto no menos importante que es el trabajo remunerado con determinadas características específicas. Entonces, se acotó que los awajun de Numpatkaim construyen una relación con sus empleadores (jefes o patrones). En la construcción de esta relación se supuso la existencia de una pre-relación

¹⁴ Es el centro poblado, capital del distrito de Imaza

¹⁵ Colaborador awajun 2 (2021, comunicación persona)

construida con base a la información histórica hasta el momento del contacto con el empleador. La información histórica está construida con los contactos históricos, las historias, los mitos y todos los elementos que conforman el saber existente en el mundo awajun y en el que se incluye, de hecho, el saber adquirido, aprendido y aprehendido de los mestizos y la serie de acciones que conducen a la búsqueda y la obtención del trabajo remunerado. Luego, la relación se actualiza con la incorporación de la nueva información, la obtención del trabajo remunerado. Tanto si es beneficioso o si es perjudicial, la relación se actualiza y se configura en una red de relaciones humanas que podría denominarse como una red de cosmovisiones en constante conflicto, cuyo proceso se realiza de la manera consciente o inconsciente, y que podría darse siempre bajo la lógica de la predación aénts chicham. Y el conflicto aquí se entiende en el sentido más amplio de la palabra que podría ser superada, anulada, ampliada o incorporada en esta red de relaciones, y que no podría ser menos de lo que se esperaría de un ser sapiente operando bajo la lógica de la predación aénts chicham.

Asimismo, teniendo en cuenta la tradición aénts chicham, se supuso que la relación establecida por los varones y las mujeres de Numpatkaim con los mestizos son diferentes. Aunque esta relación diferenciada se interpreta como una nueva información en el sistema de relaciones laborales awajun – mestizo, se consideró que es importante poner en evidencia la diferencia. Para realizar esta aseveración, la investigación se sustentó en los estudios realizados con el pueblo achuar del Ecuador por Descola (2012) que determinaron que la relación entre la mujer con la otredad es de consanguinidad y que por el lado del varón es de afinidad.

Finalmente, se estableció los contextos y los discursos para teorizar esta relación construida entre los awajun y los mestizos en el ámbito laboral. En este sentido, el ambiente en que los awajun realizan los trabajos es la casa de los empleadores. La casa

es el nuevo espacio cotidiano en el que la mayoría de las mujeres y varones awajun suelen permanecer durante sus periodos de servicio. Entonces, se creyó que aquí se fortalece el vínculo entre empleador y empleado, aunque no sería el único factor determinante. Uno de los factores ya ha sido tratado en el caso de los paumari por Bonilla (2005), quien sostiene que sus anfitriones empleaban dos términos en sus relaciones comerciales. El primero es el de cliente (*pamoari*) que se refiere al endeudado con el jefe (*kariva*) que debe de trabajar y cumplir con el pago de la deuda; el segundo término es el empleado (*honai abono*) que, si bien es un compromiso de deuda con el jefe, implica ponerse a disposición de este y, por el cual, recibe cierta protección. Está de más precisar que los paumari prefieren el último. Lo otro es el viaje que realizaban los paumari jóvenes para trabajar como empleados en los calderos de los bares por mucho tiempo. Este hábito permitía a los jóvenes conocer el “camino de *jara*”, es decir, ser criado como *jara* (blancos) y tener acceso a sus bienes. “La relación así establecida entre el joven y su empleador era duradera y correspondería, en muchos aspectos, a una forma de adopción” (pág. 4), es decir, en hijo o ahijado. Asimismo, la autora sostiene que los paumari así obtenían el apellido de sus jefes, estableciendo así lazos de parentesco ficticio (*visairi*).

En lo referente a los discursos, se citó lo que nuestros colaboradores expresaron sobre la visión de su pasado y del futuro mismo sustentados en las prácticas de sus ancestros aénts chicham. Ellos explicaron haber visto su propio futuro y el de otras personas (identificadas y no identificadas en la vida real) importantes a través de la toma de la ayahuasca y el *toe*. Este ver del futuro también implica a la formación académica, el trabajo, el matrimonio, entre otros. Esta declaración evoca el pasado etnográfico de los aénts chicham donde su formación siempre estuvo relacionada con una serie de normas y reglas sociales específicas que implicaban, entre otros, la ingesta de plantas (la ayahuasca, el *toe* o el tabaco) y el cumplimiento de una dieta estricta para alcanzar la visión del

futuro, adquirir cualidades específicas y el poder para ejecutarla, así como para tratar los males del todo denominado aénts, procesos que han sido documentados ampliamente en los textos de antropología. Así, para nuestros colaboradores, la formación académica de una persona podría implicar también la ingesta de las plantas antes mencionadas. Al parecer son complementarias. Lo uno no elimina lo otro. Si bien, uno de nuestros colaboradores sostuvo que la búsqueda del sentido de la vida, la iluminación o *waimamu* había sido reemplazado por la formación académica, para otros, estos coexisten. Incluso, el uso de las plantas resulta, para algunos estudiantes y según nuestros colaboradores, liberador que mejora el rendimiento académico. A propósito, uno de mis colaboradores me explicaba que yo era una persona incompleta porque no había ingerido ninguna de las plantas ya mencionadas. Entonces, se podría argumentar, de manera preliminar, que las personas que refuerzan la vida misma con las prácticas propias conseguirían mejores puestos de trabajo y se desenvolverían mejor. Esta es una visión del mundo que no entraría en contradicción con el pasado etnográfico de los aénts chicham.

En suma, la apropiación aénts chicham de los elementos del otro resulta inquietante situado en la ciudad y en un mercado tan disputado como el laboral. Es decir, en la búsqueda del trabajo remunerado en la ciudad, se apreciarían rasgos de la lógica de la predación aénts chicham en la práctica de la toma de las plantas (sea la ayahuasca, el toe o el tabaco), las acciones previas al viaje, la relación laboral y la manera particular de establecer nuevas relaciones dentro del entorno laboral. Si el ser aents chicham estuvo sostenido por las prácticas que le permitieron dotarse de unas características de gran envergadura, el saber cómo opera esta lógica en el mercado laboral fue el objetivo principal de esta investigación. Es decir, estos mecanismos de apropiación, denominados predación, ¿estarían actuando cuando los awajun buscan, encuentran un empleo y conviven con sus empleadores en la ciudad? ¿Cómo se realiza este proceso de apropiación

en una relación laboral awajun – mestizo? Estas son el tipo de preguntas que se pretendió responder en este estudio. Entonces, se propuso una pregunta guía que ayudó en el proceso: ¿cómo es la predación de los awajun de Numpatkaim en la relación laboral con los mestizos en las ciudades de Lima y Trujillo? Es decir, la principal preocupación de esta investigación, tal como se indicó, fue indagar si la lógica de la predación se da también en los contextos actuales como son los trabajos remunerados en las ciudades.

Por lo expuesto, la investigación se centró y se realizó con las mujeres y varones de la comunidad nativa de Numpatkaim quienes tuvieron un pasado laboral en las ciudades de Lima y Trujillo. Esta investigación se realizó a través de los medios de comunicación virtuales debido a la pandemia por Covid-19.

1.1.2. Las preguntas de investigación

Las preguntas que se plantearon fueron formuladas de tal manera que puedan ser desarrolladas a través de la metodología etnográfica cualitativa. Y fueron organizadas con el objetivo de que constituyan ejes temáticos que permitan la organización de la información.

Pregunta principal:

¿Cómo es la predación awajun en la relación laboral con los mestizos en las ciudades de Lima y Trujillo?

Preguntas secundarias:

- a) ¿Cuáles son discursos que evidencian la predación awajun en la relación laboral con los mestizos de las ciudades de Lima y Trujillo?
- b) ¿Cuáles son los contextos que evidencian la predación awajun en la relación laboral con los mestizos de las ciudades de Lima y Trujillo?

1.1.3. Objetivos de investigación

Los objetivos, que provienen de las preguntas de investigación, se estructuraron de tal modo que permitan indagar la predación awajun en la relación laboral con los mestizos de las ciudades de Lima y Trujillo.

Objetivo principal:

Determinar la predación awajun en la relación laboral con los mestizos en las ciudades de Lima y Trujillo.

Objetivos secundarios:

- a) Identificar los discursos que evidencian la predación de los awajun en la relación laboral con los mestizos de las ciudades de Lima y Trujillo.
- b) Identificar los contextos que evidencian la predación Awajun en la relación laboral con los mestizos de Lima y Trujillo.

1.2. Estado de la cuestión

Después de la crítica realizada por Lévi-Strauss al enfoque de las ciencias sobre las sociedades denominadas no occidentales, que puede resumirse en el libro “El pensamiento Salvaje” de 1962, los avances en la teoría antropológica han sido prominentes. En el lado del continente suramericano, Surrallés (2003) y Belaunde (2014) expusieron que los trabajos etnográficos realizados en los años 60 y 70 permitieron plantear interesantes teorías sobre las socialidades amazónicas de las tierras bajas de América del Sur.

Desde esta perspectiva, a mediados del siglo XIX, aunque la Amazonía había sido considerada un lugar poco habitable donde predominaba lo incierto y lo salvaje, surgió una visión romántica que pregonó la idea de un espacio en el que primaba la armonía entre el hombre y la naturaleza (Descola, 1992). Otras propuestas sostuvieron la idea de

una Amazonía de naturaleza variable: desde salvaje hasta generosa y con potencial económico, donde sus habitantes eran de igual salvajes, ignorantes, indomables o, lo contrario, como dóciles, oprimidos o guardianes de una espiritualidad ancestral (Santos Granero, 2005). Estas ideas presupusieron un cambio de la mirada sobre la Amazonía, pero siguieron manteniendo una visión limitada y el presupuesto de la división radical entre hombre y naturaleza y de la consideración de que lo amazónico representaban espacios vírgenes en el que las acciones del hombre tenían y tuvieron poca cabida. Sin embargo, por el otro lado, surgieron teorías que debatieron el presupuesto occidental, cuyos aportes fueron conocidos como el giro ontológico. El primer frente estuvo fundado por los estudios realizados principalmente por Descola (1992) y Taylor (2006), entre los principales, desde el animismo. El otro frente se sostuvo en el perspectivismo, importante teoría propuesta por Viveiros de Castro y Stolze Lima (Belaunde, 2014). Estas teorías supusieron un giro en la manera de realizar los trabajos etnográficos en la Amazonía, además fueron y son una crítica a la idea y la consideración de los pueblos indígenas como inferiores en cuanto a tecnología y generación de conocimiento.

Las dos propuestas teóricas ayudaron a entender las socialidades amazónicas, especialmente el aénst chicham que es el interés principal de esta investigación. Una de las conclusiones de estas propuestas fue el reconocimiento de una ontología de la predación. Si bien los autores abordaron desde los dos frentes, esta ontología fue la característica principal de estas socialidades. En este sentido, para una mejor aproximación de la categoría de la predación empleada en la investigación, se ha visto prudente organizar el estado de la cuestión en cuatro secciones: la cuestión de la predación amerindia; la cuestión de la predación aénst chicham y awajun; la cuestión de la predación en el hombre y la mujer en los aénst chicham; y la cuestión de la migración en los aénst chicham.

1.2.1. Una etnografía de la predación amerindia

Las investigaciones sobre la predación amerindia, a través de los trabajos etnográficos, están distribuidas a lo largo de las tierras bajas de Sudamérica. Esta categoría ha sido abordada por Descola de la siguiente manera:

Actualmente existen tantas obras etnográficas ricas y detalladas que interpretan la lógica de las acciones de tal o cual grupo étnico en las tierras bajas de Sudamérica según el esquema de depredación generalizada, que el caso de los Aénts chicham ya no parece excepcional. Entre los ejemplos más sorprendentes se encuentran los juruna y los araweté del valle del Xingu, los parakanã del Tocantins, los mundurukú del Tapajós, los pirahã del Madeira, los wari' de Rondônia, los yanomami de la frontera entre Brasil y Venezuela, y, más al sur, los nivaclé del Gran Chaco. Todos estos pueblos confieren la posición de un sujeto intencional a un gran número de miembros del cosmos. (Descola, 2013, pág. 345)

En esta línea de la investigación, el trabajo de campo realizado por Clastres (1978) describió que los guayakíes tenían una serie normas y prohibiciones cuyo cumplimiento permitían perpetuar su existencia. El autor, a través de los roles que cumple una mujer y un hombre guayakí, estableció un paralelismo entre la mujer y los animales cazados a través de la palabra guayakí, *tykú*, que significa alimentarse y hacer el amor.

“De la misma manera pues que un hombre depende para alimentarse de la caza de los otros, un marido, para consumir¹⁶ su esposa, depende del otro esposo, cuyos deseos debe también respetar, so pena de volver la coexistencia imposible. (pág. 108-109)

¹⁶ Clastres establece que el término *tykú* se traduce como la acción de alimentarse y hacer el amor.

El trabajo realizado por Chaumeil (2008) entre los yagua¹⁷ de la Amazonía peruana dio cuenta de una relación asimétrica entre los yagua con los omaguas (tupí) donde los primeros eran servidores domésticos y esclavos de los últimos. Asimismo, Chaumeil estableció que la predación Yagua está representada en la guerra e implica un tipo de intercambio de energía.

En el caso de los araweté, descendientes de la socialidad tupinambá que habitaban en la costa del Brasil en el siglo XVI, en el Rio Janeiro y Bahía, un pueblo de lengua tupí de la Amazonía oriental, la lógica de la predación ha sido documentada por Viveiros de Castro (2015). El autor ha establecido que, en la cosmología araweté, la devoración de cuerpos es un proceso a través de la cual se moldean características específicas como la inmortalidad de las almas.

Asimismo, una etnografía rica, precisa y clara sobre la categoría descrita nos refiere a los paumari. En este pueblo, establecido en los lagos y las orillas del río Purús medio¹⁸, se puede distinguir una relación con los otros desde el posicionamiento de presa. Bonilla (2009) ha establecido dos aristas de la condición paumari. Una primera arista es que los animales son clasificados como presa (*igitha*) o depredador (*tapo'ija*). Luego, las personas o los paumari, tanto en el pasado como en el presente, comparten la condición de presa como muchos animales domésticos y no domésticos. En este sentido, el otro, es decir, lo extranjero o foráneo toma la posición de enemigo y depredador en el mundo paumari.

1.2.2. Etnografía de la predación de los aénts chicham y awajun

Los estudios realizados sobre el conjunto denominado aénts chicham-shuar (wampis o shuar, awajun o aguaruna, achuar y shiwiari) y los aénts chicham-candoa (shapra y

¹⁷ “Vivía y sigue viviendo entre el extremo Nor-Oriente peruano y la zona frontera del llamado Trapecio amazónico, en territorio colombiano” (Chaumeil, 2008, pág. 238).

¹⁸ Sur del Estado de Amazonas, en Brasil.

candoshi), clasificación que emplearon Santos y Barclay (2007) y Surrallés (2009), son diversos. En primera instancia se verifica la ausencia de trabajos etnográficos, pero no exenta de aproximaciones realizados por lingüistas, folcloristas y antropólogos (Brown, 1984); pero a partir de los años 50 y 60, los excelentes trabajos etnográficos darán cuenta de una lógica de la predación aénts chicham.

Desde esta perspectiva, en los awajun, las primeras aproximaciones se realizan a través de las narrativas de las reducciones de cabezas, recalando la actitud guerrera de los awajun y wampis, y atribuyéndoles características como la belicosidad y el salvajismo (Brown, 1984; Espinosa, 2009; Taylor, 1985, citado por Santos y Barclay, 2007). Aunque estas atribuciones no han sido superadas, tal como lo describió Espinosa (2009) cuando se refirió a los eventos del Baguazo, así como tampoco la idea del indígena manso y manipulable, quitándoles así toda capacidad de sapiencia y acción propia.

En este sentido, en la era precolonial, existen amplios registros que describen la relación de los aénts chicham (awajun y wampis) con los incas (Stirling, 1938 citado por Brown, 1984; Regan, 2014) en los que se han determinado que los primeros no pudieron ser dominados por los Incas Tupac Yupanqui y Huayna Cápac. Luego, en la era colonial, Brown (1984) describió que, cuando los españoles llegaron a Jaén de Bracamoros en 1549, en su afán de explotar los depósitos de oro de la zona, comenzaron a esclavizar a los aénts chicham. Los aénts chicham organizaron una fuerza de lucha y obligaron a los españoles a ceder el control de la región (Velazco, 1960 citado por Brown, 1984). Los posteriores intentos de conquista de los aénts chicham no dieron fruto alguno. Tampoco la vía religiosa de conquista a través de los jesuitas fue exitosa y tuvo que ser abandonada alegando que "las derrotas eran grandes y no justificaban la inversión" (Grohs, 1974:112 citado por Brown, 1984). Asimismo, cuando el gobernador de Logroño aumentó los tributos en 1598, los aénts chicham se revelaron, mataron al gobernador y se llevaron a

las mujeres españolas y niños a su pueblo (Regan, 2012). En la época del caucho del siglo XX, también podemos encontrar registros que nos indican que los awajun tuvieron reacciones bélicas frente a los abusos que cometían los patronos caucheros (Regan, 2012).

Si bien la mirada sesgada hacia los aénst chicham sigue manteniéndose hasta la actualidad, la intensificación de los trabajos etnográficos de los antropólogos, la fundación de organizaciones indígenas, los contactos con las misiones de los evangélicos y los católicos y las alianzas establecidas con personajes y organizaciones a nivel nacional e internacional permearon espacios productivos en el quehacer de la antropología amazónica en cuanto a comprensión de las socialidades amazónicas en general. Se trata de una propuesta denominada el giro ontológico que surge a inicios del siglo XXI. Esta propuesta teórica surgió de las conclusiones de los trabajos etnográficos realizados en las tierras bajas de América del Sur y dio cuenta de que, en las socialidades amazónicas, entre los que destacan los aénst chicham, las relaciones sociales no se limitan a lo humano, sino que abarcan las fronteras de lo no humano, es decir, plantas, animales, objetos y espíritus (Santos & Barclay, 2007). Una de las propuestas teóricas partió desde el animismo de Descola (1992), quien, con base en los trabajos con la socialidad achuar de Ecuador, explicó que no existe tal división entre cultura y naturaleza, sino un continuum social en el que este último es una prolongación de las relaciones sociales. Por lo tanto, los humanos, los animales y las plantas compartirían un alma que los faculta a sentir, a reflexionar y comunicarse entre ellos y que las diferencias entre ellos estarían dadas en la forma y en el uso del lenguaje humano. Asimismo, la diferencia entre ellos también estaría fundada en la ubicación y la competencia que ejercen dentro de la cadena trófica, configurándose así en una sociología de la predación mutua (ibid.). Entonces, desde esta perspectiva, Descola (2013) concluyó que los aénst chicham son predadores generalizados, en donde la predación es entendida como el medio que crea las identidades

colectivas de los aénsts chicham, es decir la identidad de la otredad vendría a ser como la presa que debe ser capturada, esto en clara alusión a la práctica de la reducción de cabeza y otras prácticas muy comunes entre los ancestros de los aénsts chicham contemporáneos. Otras etnografías darán cuenta del carácter dominante y guerrero de los awajun que ha sido contrastado con el estudio realizado por González (2015) con los shawi¹⁹. La aproximación se realizó a través del chamanismo. Una práctica que, ejercida conjuntamente con el uso de la ayahuasca, confiere gran poder a los chamanes shawi y, según la cosmovisión awajun, es la manera que finiquita la vida. En esta etnografía, la autora dató los raptos de las mujeres, las violaciones y las muertes pasadas y recientes ejecutados por los awajun, a causa del poder que les atribuían a los chamanes shawi.

Por otro lado, la predación a la que se refirieron los autores también se puede distinguir en la mitología aénsts chicham. Así, en los mitos de los awajun, se ha verificado el continuum social y la actitud predatoria de los aénsts chicham. Los mitos han sido documentados ampliamente. De ahí se deriva la idea de que los awajun eran presa y alimento de los Iwa que, posiblemente, pudieron ser mochicas o lambayecanos (Guallart,1990 citado por Regan (2014). El Iwa era un ser antropófago que se alimentaba de los Awajun: el Iwa caminaba con un tipo de bolsa muy larga en el que recogía a los awajun. Los seres que socorrían y defendían a los awajun eran los animales y los insectos. En general, en la mitología aénsts chicham se verificaron que los animales y los insectos tenían forma humana y estos elementos concuerdan con la tesis propuesta y expuesta por Descola y Taylor.

En registros recientes, Regan (2014), analizando la relación de los awajun con el estado, partiendo desde su concepción de sociedades igualitarias y acéfalas, determinará que los

¹⁹ “Los shawi, más conocidos por el nombre de chayahuitas, se encuentran en las provincias de Alto Amazonas y Datem del Marañón, en el noroeste de la Amazonía del Perú” (González, 2015, pág. 59).

awajun toman elementos de las culturas circundantes. Esto es contrastable en la mitología donde el fuego no es producto de las acciones de los aénsts chicham (awajun), sino que fue robado y entregado al hombre por el picaflor.

Finalmente, otras de las propuestas, como la de Santos & Barclay (2007), se realizaron a través del perspectivismo. En este punto cabe precisar que no se darán mayores detalles dado que nos enfocaremos en la predación establecida principalmente por Descola quien, como se ha expuesto, ha documentado la lógica de la predación aénsts chicham – shuar y al cual pertenecen los awajun. Los autores sostuvieron que las investigaciones realizadas por Viveiros de Castro (1998, 2004a, 2004b) y Stolze Lima (1996, 1999, 2000, 2005) establecerán la propuesta teórica de la otología de la predación. En esta propuesta, según los autores, las relaciones entre los seres se dan entre presa y depredador, según la cual, los animales predadores ven a las personas como presa y los animales de presa ven a las personas como predadores, propios de los aénsts chicham-candosa. Se trata de las etnografías que darán un giro en la concepción de las socialidades aénsts chicham. Desde esta perspectiva, con el trabajo realizado desde principios de los años 90 con los candoshi, Surrallés se aproxima a la predación desde la antropología de los afectos (I Oller, 2009): el corazón es el “centro del desarrollo fisiológico y social del hombre” (pág. 194) y contiene la intencionalidad predatoria de los candoshi. Lo descrito ha sido constatado en la mitología candoshi (el siervo y el jaguar), de modo que Surrallés distingue la actitud predatoria de los candoshi (Surrallés, 2009) en la acción desde la perspectiva de los actores.

1.2.3. Etnografía de la predación en la relación hombre – mujer y la producción

Partiendo de la hipótesis de que la predación aénsts chicham se ejecuta de manera diferenciada entre la mujer y el varón, se registró algunos debates que han surgido en esta relación. Una de las ricas etnografías gira en torno al matrimonio aénsts chicham. La

antropóloga, Anne-Christine Taylor, discutió que las mujeres, para los hombres aénts chicham, son como “extranjeros” debido a la diferencia entre ambos, pero una forma menor de extranjero (Bacchiddu & González, 2017). Esto supone que las mujeres antes y durante el matrimonio deben ser “familiarizadas” exactamente como se hace con los animales capturados del bosque o con los espíritus de los enemigos asesinados. Un ejemplo que coadyuva esta lógica se encontró en el trato que se daba a las mujeres en los contextos bélicos, donde las mujeres (e hijos) de los asesinados eran tomadas por esposas (e hijos) por los vencedores (Brown, 1984; Fuller, 2009). No se trata de una muestra de dominación masculina, sino más bien de posesión, es decir, tener el control en una relación con semiajeno (Bacchiddu & González, 2017).

Por otro lado, en el matrimonio awajun, Fuller (2009) dató la superioridad del hombre sobre la mujer y lo realizó a través de un ejemplo que gira en torno al proceso del matrimonio en el que el varón establece acuerdos con el padre de la mujer para casarse sin el consentimiento de esta última. Por lo tanto, explicó que las relaciones de los hombres con las mujeres no han sido del todo pacíficas, Fuller (2009) determinó así la situación como las tensiones entre los géneros que gira en torno a las infidelidades, la poligamia y la violencia doméstica. Por ejemplo, si nos trasladamos al pasado etnográfico de los awajun, la mujer que cometía adulterio pasaba por un castigo que consistía en el corte del cuero cabelludo. Finalmente, Brown (1984) estableció que los aénts chicham realizaban las guerras por dos motivos: 1. Por el asunto del chamanismo y 2. Por el asunto de las mujeres. Aunque pareciera que las mujeres no tuvieran voz ni voto en estas guerras, dada la presión del control del hombre sobre la mujer, las mujeres optaban por escaparse con otro hombre por decisión propia (Fuller, 2009). En la actualidad, de acuerdo a los trabajos realizados en San Martín, las parejas tratan directamente los términos de sus relaciones amorosas y de sus matrimonios (Brown, 1984) y las vías forzadas no parecen

ser las habituales. En cambio, se verificó que los progenitores son reticentes a aceptar las relaciones que pudieran resultar conflictivas e intentan que sus hijas elijan al mejor de los hombres awajun.

En cuanto a la producción, tema que nos concierne en esta investigación, en el mundo awajun, Brown (1984) realizó una clasificación, hablando del pasado aénts chicham, por el sexo empleando la clasificación realizada por Sahlins. El autor estableció que, en una unidad doméstica, si bien las tareas son diferenciadas, también existen las que son realizadas por ambos, es decir no existe una división radical sino más bien de complementariedad. Por otro lado, Fuller (2009) explicó la existencia de una división sexual del trabajo. Ahora, los mitos sugieren que la producción está fundada en las deidades: Nugkui es la divinidad femenina que enseña a las mujeres a cultivar la tierra y Etsa es la divinidad masculina que enseña las artes de la caza. Y los cantos mágicos y las canciones comunes permiten y determinan el éxito o el fracaso de las actividades de los hombres y de las mujeres (Brown & Van Bolt, 1980 y Brown, 1984). “Las mujeres awajún llaman a sus cultivos «hijas», y los hombres consideran a los animales que cazan como «cuñados». Son también lugares donde adquieren fuerza y protección de los seres sobrenaturales” (Regan, 2014, pág. 24). En el caso de los niños, las etnografías indican que ellos ayudaban a los padres en las actividades cotidianas, práctica que se mantienen en la actualidad. Asimismo, en la tradición awajun, se distinguieron dos tipos de canciones²⁰, a saber, las canciones mágicas²¹(o *anen*), que se utilizaban para la caza, la guerra, el cortejo y para la horticultura; y las canciones sociales comunes (o *nampet*) que eran propios de las fiestas y que se consideraban como muestras públicas de ingenio y destreza verbal (Brown & Van Bolt, 1980 y Brown, 1984). Entonces, el *anen* fue

²⁰ Los autores mencionan el magical songs y common social songs.

²¹ En la misma, para el caso Shuar, revisar: Taylor, A. C., & Chau, E. (1983). Jivaroan magical songs: Achuar anent of connubial love. *Amerindia*, 8, 87-127.

empleado para adquirir destreza en la casa, la guerra, atraer a una mujer o un hombre- en el caso de las mujeres-y para hacer florecer la chacra y obtener buenos productos. En el caso awajun, el uso del *anen* se extiende a otros límites como el amor filial. Finalmente, Brown (1984) estableció diferencias en las actividades de los hombres y las mujeres. En el caso de los hombres: la caza de animales, las de pesca con tarrafa, la tala o roza, la cestería, la construcción de vivienda, el trabajo con madera, tocar instrumentos musicales, ejercer autoridad (apu), chamán, maestro y proselitismo cristiano. Las actividades realizadas por las mujeres son las siguientes: la alfarería, cuidar niños, preparación de la comida. Finalmente se estableció las actividades compartidas: coser, recolección de productos silvestres, crianza de animales, pesca con veneno, cultivo de la chacra y siembra de la chacra.

En etnografías recientes en materia de producción, los roles sexuales se han invertido debido a la introducción de la agricultura comercial. En este sentido, los hombres son responsables de los cultivos y de su comercialización (Fuller, 2009) en gran medida. Sin embargo, la mujer sigue a cargo de la agricultura de subsistencia (según Works, 1984, citado por Fuller,2009) aunque no del todo es determinante en los contextuales actuales. En los trabajos realizados en las ciudades, los roles muy marcados en las comunidades, al parecer, se difuminan dado que ambos se convierten en generadores de ingresos que sustentarán la familia, aunque en las personas más adultas el cuidado de los hijos es de entera responsabilidad de la mujer (Vega, 2014). En fin, en la ciudad, la relación tornaría más horizontal según el autor. Es decir, los cambios de roles se darían en consonancia a la existencia de una mayor apertura hacia las ciudades y el acceso a la educación que ha permitido a las mujeres acceder a puestos de trabajo en las instituciones públicas y privadas del país.

1.2.4. Etnografía de la migración aénts chicham

Dada la alta movilidad geográfica en la época colonial que ha caracterizado a los aénts chicham en comparación con otros pueblos (Santos & Barclay, 2007) fue importante revisar algunos estudios que tratan sobre la migración hacia las ciudades del país y sus causas.

Sobre la migración, Vega (2014), hablando de los pueblos amazónicos (awajún, wampis, shipibo, asháninkas, kukama-kukamiria, kechwa-lamista y shawi) en la ciudad de Lima, sostuvo que las causas tienen su origen en las malas condiciones de vida y la vulneración de sus derechos para acceder a la educación y el empleo. Asimismo, esta migración, según el autor, se daría en dos partes, a saber, primero ellos se establecerían en las ciudades intermedias (Jaén, Bagua, Chiclayo, entre otros), luego migrarían a la ciudad de Lima. Sobre el establecimiento de los migrantes, Vega (2014) sostuvo que se quedarían en la casa de sus contactos o en los espacios donde se encuentran establecidos sus amigos o familiares.

Para Espinosa (2012), las personas mayores del pueblo shipibo – konibo consideran que a los jóvenes les interesa mucho vivir en la ciudad y olvidar sus raíces. Asimismo, Espinosa (2019) encontró que las socialidades como el shipibo – konibo se han establecido en las ciudades como Lima y han creado comunidades urbanas que les permiten reproducir su propia cultura. Sin embargo, este proceso, para el autor, se daría en un contexto donde el Estado no reconoce oficialmente las comunidades nativas urbanas y que, para los migrantes, supondría una dificultad para vivir como indígenas en la ciudad.

Con relación a la migración de los awajun, Ortega (2015) indicó que los jóvenes de la comunidad nativa de Supayaku tienden a migrar hacia San Ignacio y Jaén para acceder a empleos informales, buscar nuevas alternativas de educación o para conocer y

experimentar la ciudad y así convertirse en adultos. Para el autor, esto supone que los jóvenes realizan intercambios con la cultura juvenil global que transforman las perspectivas de su rol como miembro de la comunidad. Asimismo, Hidalgo (2017) encontró que los awajun de las comunidades de la provincia de Datem del Marañón y Condorcanqui migran a la ciudad de Iquitos para estudiar en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP). Finalmente, cabe agregar que estas dinámicas en la ciudad serían un tipo en el que los migrantes sufren de discriminación, por lo que los mismos tienden a ocultar su identidad (Espinosa, 2009).

CAPÍTULO II. MARCO CONCEPTUAL

2.1. Marco teórico

Las investigaciones realizadas en la Amazonía de las tierras bajas de América del Sur dan cuenta de una categoría sustentada en la depredación, la cual fue abordada en las diferentes etnografías en el estado de la cuestión. En este capítulo se desarrolló los principales conceptos que nos permitieron abordar la lógica de la depredación amazónica.

2.1.1. Los aénsts chicham

El término aénsts chicham, en esta investigación, se refiere al conjunto establecido por Borwn (1984) y Santos & Barclay (2007) quienes, dada la insuficiencia de la clasificación a través de los criterios lingüísticos, emplearon una clasificación a través de tres características fundamentales, características en que la mayoría de los estudiosos están de acuerdo:

- a) Guerra institucionalizada a nivel intraétnico. Esto ha sido definido como la guerras acaecidas entre los parientes o entre los distintos grupos aénsts chicham.

Deste este punto de vista, dado que es un proceso de clasificación, no se sostiene que estos sean los habituales en los contextos actuales.

- b) Una organización social centrada alrededor de grandes líderes guerreros. En el pasado etnográfico, las guerras por ejemplo entre los wampis y awajun eran guiados por los líderes guerreros. Actualmente, estos rasgos se pueden apreciar en las relaciones con el Estado donde los representantes son siempre los apus de las comunidades aunque no quiere decir que sean grandes guerreros sino personas con cierta aptitud y formación para la representación.
- c) La depredación generalizada. Característica que se definió en el siguiente capítulo.

Entonces, cuando se abribuyen estas catacterísticas al conjunto aénts chicham, el conjunto se dividiría en tres grupos esencialmente, a saber:

- a) Pueblos de habla aénts chicham: achuar, awajún (aguaruna), shuar y wampís.
- b) Pueblos de familias lingüísticas pero cuyas prácticas culturales se incriben en la tradición aénts chicham: los canelos quichua-hablantes.
- c) Pueblos de familias lingüísticas pero cuyas prácticas culturales se incriben en la tradición aénts chicham: los candoshi y shapra de habla candoa.

2.1.2. La predación en la Amazonía

La categoría de la predación es un concepto que surge de las etnografías realizadas en las tierras bajas de América del Sur. Asimismo, se empleó el término predación en lugar de depredación – aunque cuando se citaron a otros autores, se siguió empleando el término original – conforme a la distinción utilizada por González (2013):

Decir, que el hecho de usar la palabra “predación” y no “depredación”, sigue el esquema de los trabajos de antropología amazónica de las últimas décadas, y que

entiende o presupone un uso entre “agentes” - todos ellos “personas” - no una acción determinada y exclusiva del mundo animal, aunque éste sea el que sirva de ejemplo, por decirlo así (pág. 124).

Entonces, como se explicó en el capítulo anterior, la predación está íntimamente ligada a los aénsts chicham, aunque, estudios posteriores explicaron que el término describe a casi todos los pueblos amazónicos, pero con características específicas.

Desde esta perspectiva, se entiende la predación como una relación que implica tomar algo. Desde el animismo, Descola (2013) sostuvo que la depredación es una relación asimétrica (una asimetría negativa) que implicar tomar (la vida, el cuerpo o la interioridad) sin ofrecer nada a cambio. Esta definición está sustentada desde el contexto shuar, donde Descola (1996) difuminando la división entre cultura y naturaleza estableció un continuum social en el que la naturaleza es una prolongación de las relaciones sociales. Luego, dado que las relaciones sociales deben darse en algo concreto, Descola estableció que el escenario donde se ejecuta esta predación es la selva. De ahí radica la importancia de definir la selva como el elemento esencial que da fundamento a la socialidad shuar. Es decir, a todas las socialidades que abarca el conjunto aénsts chicham.

Si la selva es un gran huerto salvaje, es también el lugar de conjunción por excelencia, donde se mezclan los sexos y se enfrentan los enemigos. Estas actividades no son echadas a humo de paja por los achuar y en consecuencia la selva no es ni una meta de paseo ocioso ni un terreno lúdico para los niños. Uno se internará en ella siempre con un motivo muy particular y para desempeñar una acción muy precisa. En este espacio donde se ejercen de modo privilegiado la relación con el otro y el juego con la muerte, hay huéspedes que merecen consideración. Mimados y seducidos como mujeres, acosados y muertos como enemigos, los animales exigen en su relación toda la gama de facultades

conciliadoras y bélicas de las cuales los hombres son capaces. Con el amor físico y la guerra, la caza constituye así el tercer polo de las relaciones de conjunción que tienen la selva por teatro. Ella participa de los dos primeros a la vez por los placeres que ofrece y por las competencias técnicas y mágicas que requiere. (Descola, 1996, pág. 306)

Esta postura teórica parte, por lo tanto, de la concepción de que, en los tiempos míticos, todos los seres compartían la misma condición humana (Descola, 1992). Esta condición está presente en los mitos aénts chicham.

Para Taylor (2006), la predación hace referencia a la generalización de la metafísica de la noción de cadena trófica, cuyo sustento se haya fijada en la noción de que todo ser vivo debe, para subsistir y desarrollarse, alimentarse de algo distinto a sí mismo. La autora sostuvo que, en esta lógica de la predación, pueden establecerse tres posibles relaciones entre los sujetos, a saber: la de presa - el ego es devorado por Alter -, el de depredador - Ego come Alter -, con y como Alter.

Surrallés, a través del mito del siervo y el jaguar, definió la predación de la siguiente manera: “El mito muestra en definitiva el fundamento de la predación (...): la idea de que la constitución y reproducción del grupo local se hace por la apropiación de potencialidades de vida de los enemigos extranjeros, como en otras poblaciones amazónicas en las que la predación gobierna la idea del vínculo social” (Surrallés, 2009, pág. 201).

Desde el perspectivismo de Viveiros de Castro (2010), la depredación es la postura teórica de que “la “interioridad” del cuerpo social está íntegramente constituida por la captura de recursos simbólicos – nombres y almas, personas y trofeos, palabras y memorias – del exterior” (pág.145). La apropiación puede explicarse, entonces, desde varios puntos de

vista tales como la guerra, el parentesco, la alimentación, es decir, desde todos los elementos que componen la relación con la otredad. Así en una entrevista, Lévi-Strauss (2000) citado por Viveiros de Castro (2010) definió los trabajos etnográficos de los antropólogos dedicados a la Amazonía:

Es digno de notar que, a partir de un análisis crítico de la noción de afinidad, concebida por los indios amerindios como una bisagra entre dos opuestos: humano y divino, amigo y enemigo, pariente extraño, nuestros colegas brasileños hayan llegado a asilar lo que podría llamarse una metafísica de la predación. [...] de esa corriente de ideas se desprende una impresión de conjunto: nos agrada o nos inquieta, la filosofía ocupa de nuevo el centro del escenario. Ya no nuestra filosofía, de la que mi generación pidió a los pueblos exóticos ayuda para deshacerse; sino, por un asombroso retorno de las cosas, la de ellos. (Pág. 720).

Para González (2013), esta predación de la que habló Viveiros de Castro debe ser entendida en el sentido de:

“captura, de asimilación de subjetividad de individuos, pero también, en muchos casos, como sinónimo de robo (rapto), destrucción, reducción, asimilación, también de conversión, por lo que supone finalmente el hecho mismo de ser depredado, esto es, dejar de ser lo que uno es” (pág. 124).

Entonces, se asume que la predación surge de la vida relacional con el otro y son las condiciones sociales que forjan las subjetividades y la identidad a nivel individual y colectivo (Taylor, 2006). Desde esta perspectiva, conforme a Descola (1992) y Taylor (2006), la predación lo definimos, dada la necesidad de que sean aplicables en la investigación, desde los siguientes escenarios de la vida relacional en el mundo aénts chicham:

- a) La guerra. Se entiende como la captura de la identidad y la interioridad del otro, práctica que ha sido ejemplificada con la reducción de cabeza o el *tsantsa*.
- b) La caza. Es concebida como una guerra recíproca en el que el aénst chicham caza animales a través de prácticas muy especializadas y el uso de plantas y cantos mágicos. Se rige por las enseñanzas dadas por la deidad masculina Etsa. La caza se da a través de una relación de afinidad.
- c) La muerte. No se da debido a agentes patógenos, sino que es el resultado de la vida relacional, es decir es una muerte por los otros. Por ejemplo, un caso de esto sería el chamanismo o la brujería.
- d) El cultivo. El cultivo de la tierra se rige por las enseñanzas expuestas por la deidad femenina Nugkui. La responsabilidad del cultivo es atribuida a la mujer. La relación con las plantas o los espíritus de las plantas es de consanguinidad.
- e) El matrimonio. La mujer se considera como un tipo de extranjero, pero un tipo de extranjero inferior, por lo que debe ser familiarizada. El matrimonio conlleva un proceso de familiarización.
- f) La generación de conocimiento. El conocimiento proviene de los otros. Un ejemplo de ello sería el caso del ave picaflor que robó el fuego para los aénst chicham.
- g) La toma de plantas. La toma de las plantas como el tabaco o el toe es una actividad que los aénst chicham practican para adquirir fuerza en la batalla y para forjarse un futuro mejor.

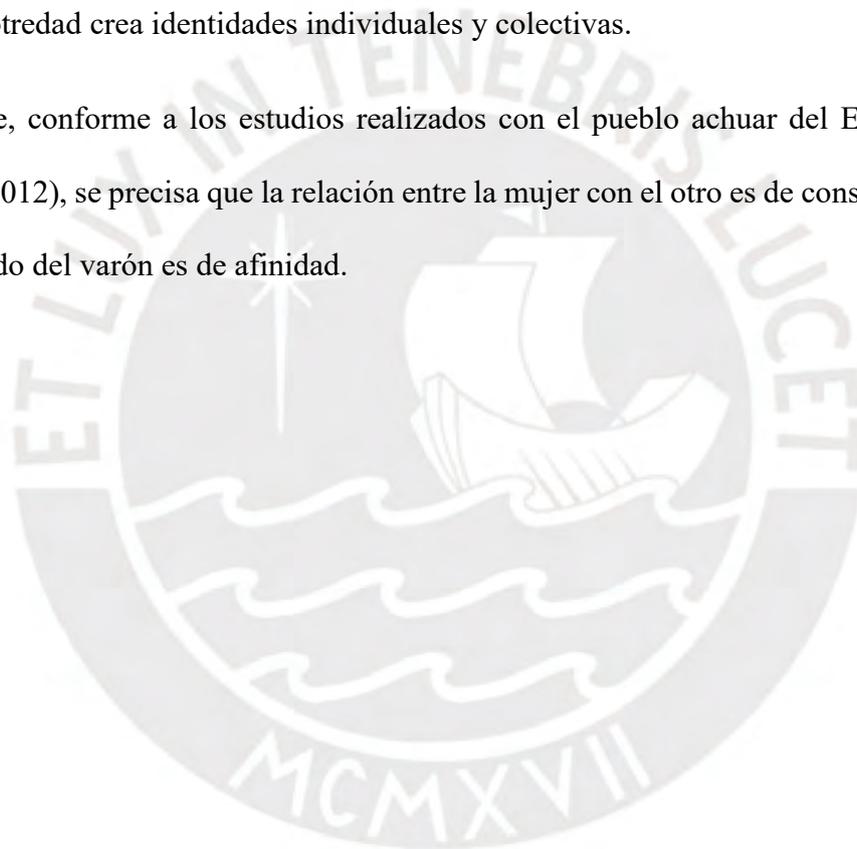
2.1.3. La alteridad

En la lógica de la predación aénst chicham es importante precisar el concepto de la otredad. Entonces, la alteridad en el contexto amazónico, según Altman (2013), puede expresarse de diversas formas:

- a) El otro como proveedor de temas míticos.
- b) El otro como proveedor de danzas o rituales.
- c) El otro como mediador de contacto con los otros.
- d) El otro como fuente de hechicería.
- e) El otro como como adversario en contextos belicosos.

Desde esa perspectiva, de acuerdo a Erikson (1986) la otredad es una otredad constituyente. Es decir, desde la lógica de la predación aénts chicham (Santos & Barclay, 2007), la otredad crea identidades individuales y colectivas.

Finalmente, conforme a los estudios realizados con el pueblo achuar del Ecuador por Descola (2012), se precisa que la relación entre la mujer con el otro es de consanguinidad y por el lado del varón es de afinidad.



SEGUNDA PARTE: DISEÑO METODOLÓGICO

CAPÍTULO III DISEÑO METODOLÓGICO

3.1. Diseño metodológico

Este trabajo tuvo sus brotes en los esfuerzos personales realizados por comprender la dependencia, concepto cuya existencia es omnipresente en las literaturas sobre la historia de la economía peruana. Extrapolando este término, caí en cuenta de que el término aplicaba para las poblaciones amazónicas, en especial en el accionar de las organizaciones amazónicas. Verifiqué la existencia de los discursos relacionados a la dependencia de las poblaciones amazónicas en los programas sociales, la categorización de pobres y pobres extremos a los indígenas peruanos por parte del Estado y la dependencia de los responsables de las organizaciones hacia los profesionales no indígenas. Estos datos eran inquietantes e interesantes que podrían ayudar a entender la socialidad contemporánea de los amazónicos.

Luego, formar parte del Grupo de Antropología Amazónica (GAA) fue esencial para darle forma a las preguntas con la incorporación del concepto de la predación, concepto que me pareció lo menos adecuado para referirse a las poblaciones indígenas. En primera instancia, lo que me vino en la mente fue un indígena cazando un añuje tal como lo hacen los gatos y los perros, es decir, con sus dientes. Aunque después, verificando la cosmología awajun, recordé que los awajun y los animales eran humanos. Estos mitos preciosos hablan de esa condición. Luego las etnografías realizadas por Michel Brown, Descola, Taylor, Viveiros de Castro y Bonilla, ayudaron a aproximarme al concepto de la predación y la lógica en el que operan las socialidades amazónicas o al menos tal como

la conocemos. Asimismo, debo sostener que este trabajo está inspirado en la etnografía de Bonilla (2005), quien trata sobre las relaciones de los paumari con los otros que, conforme a la lógica de la predación, son los opuestos de los awajun o los aents chicham.

En cierto modo, ha sido un intento de acercamiento hacia las lógicas a través de las cuales opera la socialidad awajun que, lejos de ser pura, es la suma y la conjunción de todos. Es decir, somos esta minúscula parte del todo operando y generando, al unísono, un conocimiento incompleto en este maravilloso proceso denominado naturaleza – cultura.

Pero esta aproximación debe darse manteniendo la distancia adecuada para que nuestras ideas preexistentes no opaquen el trabajo de campo. Para uno que intentan entender la predación aents chicham en el mercado laboral actual, abordar los temas centrales de la investigación fue un proceso muy difícil dado que se sintió la sensación de estar analizándose a uno mismo (awajun trabajando en la ciudad). Pero se cayó en la cuenta de que, en esta investigación, los protagonistas son los colaboradores y, por lo tanto, se centró únicamente en sus historias.

Aclarado el proceso de formación del tema de la tesis, debo precisar el proceso siguiente que fue la obtención de la información relevante. El proceso comprendió la sistematización de la información bibliográfica, las entrevistas y la construcción de historias de vida. Para las entrevistas, se creyó conveniente, esto debido a la pandemia de COVID-19, desarrollarlo mediante los medios de comunicación virtuales. Sin embargo, por razones de disponibilidad de tiempo y las condiciones propuestas de los colaboradores se decidió realizar los trabajos de campo en el centro poblado de Imacita. Asimismo, en las entrevistas a través de las llamadas telefónicas, primero se recogió la información preliminar sobre los viajes a la ciudad, los trabajos en la ciudad y se registró también la información sobre la disponibilidad de tiempo para las entrevistas más largas. El segundo paso consistió en el recojo sistemático de la información a través de la construcción de

las historias de vida de los awajun de la comunidad de Numpatkaim. De esta manera, se pudo construir los indicadores de los ejes temáticos a partir de la data recopilada de las entrevistas a través del método inductivo.

En suma, siendo esta investigación un tipo de investigación cualitativa, el proceso consistió en 2 momentos importantes. En primera instancia se realizó un trabajo de campo exploratorio desde el colegio Valentín Salegui. El siguiente eslabón consistió en las entrevistas y la construcción de las historias de vida desde Lima y, luego, desde el colegio Valentín Salegui.

Con relación a las herramientas empleadas en la investigación cabe mencionar que fueron 3 y se complementaron entre ellas:

a) Trabajo de campo.

Para el trabajo de campo se realizó varios viajes, aunque en el principio se planificó que todas las entrevistas serían virtuales. El primero consistió en los registros exploratorios y se realizó en diciembre de 2020. El segundo consistió en las entrevistas y se realizó en octubre de 2021 al centro poblado de Imacita y, desde el colegio Valentín Salegui, se realizó las entrevistas presenciales.

En lo específico, el trabajo de campo se sustentó en la recopilación de la información relacionada a los eventos pasados y se realizó a través de las entrevistas semiestructuradas. Asimismo, dado que los elementos de la predación en la relación laboral entre los awajun y sus empleadores no se podrían observar de manera directa, se advierte que el trabajo de campo se sustentó en la aproximación a las experiencias de las personas entrevistadas. Estas aproximaciones se dieron a través de las llamadas telefónicas y las citas para las entrevistas presenciales y, finalmente, la construcción de las historias de vida de nuestros colaboradores.

b) Entrevistas semi estructuradas.

Las entrevistas permitieron aproximarse a la naturaleza de la relación laboral entre los awajun y los empleadores. Fueron preguntas que se realizaron a nuestros colaboradores que trabajaron, durante muchos años, en la ciudad de Lima y Trujillo. Las entrevistas se realizaron mediante llamadas telefónicas y de manera presencial a 6 personas distribuidas de la siguiente manera: 3 mujeres awajun y 3 varones awajun, todos ellos de la comunidad de Numpatkaim. Las entrevistas fueron grabadas. Y se precisa que las grabaciones fueron realizadas previa información y consentimiento de nuestros colaboradores. Finalmente, cabe indicar que no se pudo cumplir con la paridad hombre – mujer en las entrevistas, pues se entrevistaron más varones que mujeres.

c) Historias de vida.

Las historias de vida fueron las principales herramientas en la recopilación y construcción de la información relevante con la finalidad de responder las preguntas de investigación. Constó de 6 historias de vida. Esta herramienta permitió explorar las fuentes orales o escritas que podrían configurar el sistema de la predación de los awajun de Numpatkaim en su relación laboral con los mestizos de la ciudad de Lima y Trujillo. Las historias de vida se construyeron con la información recogida de las entrevistas.

3.1.1. Trabajos exploratorios

Este trabajo permitió verificar la viabilidad del trabajo de campo y la recopilación de los datos. En este sentido, se realizó un viaje al centro poblado de Imacita el día 27 de diciembre del 2020. Se permaneció hasta el 31 de enero de 2021 en el Colegio Valentín Salegui que está ubicada a 5 minutos, en bote, del centro poblado de Imacita.

De esta manera, desde el centro poblado de Imacita, se realizó un primer contacto con 3 personas adultas de la comunidad nativa de Numpatkaim. La conversación se realizó por

teléfono, en el primer momento y, luego, siguiendo todos los protocolos establecidos por el Ministerio de Salud para prevenir el contagio del Coronavirus, de manera presencial en distintos momentos.



TERCERA PARTE: CONTEXTO Y DISCURSO

CAPÍTULO IV. CONTEXTO Y DISCURSO: LA COMUNIDAD

En este capítulo se intentó ubicar a nuestros colaboradores dentro de un contexto. Es decir, se describió en qué contextos, nuestros colaboradores decidieron viajar a la ciudad de Lima o Trujillo. Desde esta perspectiva, se destacó la vida en la comunidad, las aspiraciones, las visiones sobre ellos mismos, las visiones y percepciones sobre el trabajo, el estudio, la generación de recursos o la obtención de un título para el ejercicio de una profesión.

4.1. El entorno en la comunidad de Numpatkaim

La comunidad de Numpatkaim está ubicada a orillas del río Marañón, en el distrito de Imaza, provincia de Bagua y departamento de Amazonas. Su territorio está atravesado por una quebrada, cuyo nombre es el mismo que el de la comunidad. Asimismo, Numpatkaim cuenta con escuela primaria, escuela secundaria, y varios campos de fútbol y un campo de fútbol.

Es importante recordar que los miembros de esta comunidad, los awajun, son los descendientes de los aénchs chicham – shuar²². Y la mayoría de los comuneros de esta comunidad tienen sus viviendas en los alrededores de las canchas de fútbol y en la orilla del río Marañón; y otro grupo minoritario de comuneros tiene sus casas en zonas un poco alejadas de los espacios habituales del asentamiento.

Los comuneros se encuentran asentados en ambos lados de la comunidad. Y es de esperar que, en época de creciente, los awajun crucen la quebrada con canoa. Caso contrario, los

²² Conforme a Santos y Barclay (2007) y Surrallés (2009) la socialidad aénchs chicham se subdivide en dos: los aénchs chicham – shuar (wampis o shuar, awajun o aguaruna, achuar y shiwiar) y los aénchs chicham-candoa (shapra y candoshi)

comuneros lo hacen caminando. Entonces, este ir y venir por ambos lados de la comunidad es la dinámica diaria en la vida de los comuneros y entre los principales motivos, sin ánimos de establecer una lista fija, podrían mencionarse: ir a la chacra, cazar, pescar, ir a la iglesia, jugar a la pelota, visitar a la familia, comprar, pasear, celebrar una fecha importante, visitar a la pareja sentimental e intercambiar o vender productos.

Así se estableció que entre las actividades principales de los comuneros predominan la horticultura, la enseñanza (PRONOEI, primaria y secundaria), el comercio, la acuicultura, la crianza de aves de corral, la crianza de cuyes y porcinos, la caza de mamíferos, aves, reptiles y anfibios, y la pesca en el río Marañón y en la quebrada de Numpatkaim. Se describió los aspectos más importantes conforme a los objetivos de la investigación.

Entonces, el primero está relacionado con el comercio. En este punto, se apreció la venta de la madera que los awajun sierran dentro y fuera de su comunidad. Esta dinámica del comercio se replica en otros rubros como la venta de abarrotes en los quioscos, la venta de los peces de la acuicultura y otros productos provenientes de la horticultura, la caza y la pesca. El destino final de la madera es el centro poblado de Imacita desde donde la mayoría es trasladada a la ciudad de Chiclayo principalmente. En el caso de la acuicultura, los productos son distribuidos en el centro poblado de Imacita y en las comunidades de Cenepa, principalmente en Huampami.

Así, para los awajun de Numpatkaim, el centro poblado de Imacita²³ se ha convertido en un lugar estratégico para el comercio, realizar distintos trámites, buscar empleo, sea como cargador, cocinero o ayudante de cocina en los restaurantes, tiendas y bares de los mestizos y awajun. Sin embargo, cabe acotar que estas relaciones entre los awajun de la comunidad de Numpatkaim con los miembros de otras comunidades no está centrado en

²³ Un dato interesante de este importante puerto es que esta zona, antes de su fundación, era recorrido regularmente por los awajun para realizar la caza de animales

He aquí la importancia de los medios de transporte que son principalmente las canoas, los pequepeques y las chalupas. Y de los tres, los pequepeques son los medios de transporte por excelencia más usados por los comuneros de Numpatkaim. Las chalupas, con motores con mayor potencia que los de los pequepeques, no son tan abundantes dado que se registró una sola unidad en el trabajo de campo. Con relación a la velocidad de las naves y la potencia de los motores, los awajun han ido innovando con el paso de los años. Y es que las embarcaciones, acompañado de los motores con altas potencias, son cada vez más ligeras y veloces: hace algunos años, los comuneros empleaban motores desde los 9HP hasta los 16HP; actualmente, en su mayoría, usan motores de 25 HP. En fin, haciendo una distinción entre los medios de transporte empleados, los pequepeques son usados para trasladarse al centro poblado de Imacita y a las comunidades más cercanas. Por el contrario, cuando se trata de viajar a las comunidades más alejadas como los que están ubicados en los distritos de El Cenepa, Río Santiago y Nieva, los viajes son preferiblemente en chalupa y en embarcaciones grandes.

Con relación a la caza, los comuneros recorren grandes distancias muchas veces sobrepasando los límites de la comunidad. Aunque esta actividad parece haberse disminuido, sigue siendo una parte principal en las actividades diarias de los awajun. En el caso de la pesca, los comuneros recurren al río Marañón y a la quebrada de Numpatkaim, sobre todo a esta última que sigue siendo una fuente de peces muy importante, aunque ha ido disminuyendo con el paso de los años.

Asimismo, entre las actividades deportivas, los comuneros suelen jugar al fútbol y al vóley de manera frecuente. En algunas semanas del mes, los juegos son muy frecuentes, siendo a diario muchas veces. En otras palabras, los deportes son una parte importante en la vida diaria de los comuneros. De ahí son muy conocidos los campeonatos inter

comunidades por motivo de la celebración del aniversario de comunidad o de alguna fecha importante²⁴.

En suma, la parte de la vida de los awajun descrita en los párrafos anteriores ya fue abordada por Brown (1984) en la sección de la organización social y política de una comunidad nativa. En esta noción de la organización propuesta por Brown, los elementos importantes entre los awajun están conformados por la autoridad comunal y los acuerdos que se celebran y registran en las actas de las asambleas ordinarias y extraordinarias. Y en este último se puede encontrar muchos elementos esenciales que hacen posible la reproducción de la vida en la comunidad.

4.2. Discursos y contextos: viaje a la ciudad

Esta aproximación de la socialidad de los aents chicham en las ciudades, se puede realizar recurriendo al pasado etnográfico descrito por los antropólogos. Los datos recogidos, en la etnografía de Brown (1984), nos ayudan a deducir los motivos de las incursiones realizadas por los awajun que son los siguientes: i) bélicos (enfrentamientos con los wampis, los españoles y los incas) y ii) económicos (compra e intercambio de productos propios con los productos manufacturados).

Así, la red de relaciones establecidas y el dominio por parte de los aents chicham se puede apreciar indirectamente en la imagen 2. Según la citada imagen, los aents chicham se establecieron y desarrollaron en los departamentos de Loreto, Amazonas y Cajamarca. Sin embargo, este dominio no se limitó en el Perú, sino que se extendió hasta el país vecino, Ecuador.

²⁴ Cuenta nuestro colaborador 1, el hijo de Sampi, que cuando él era joven, ganaron varios campeonatos y que por eso eran temidos por varias comunidades de la zona aledaña de Numpatkaim. Numpatkaim era muy respetada si se trataba de fútbol.

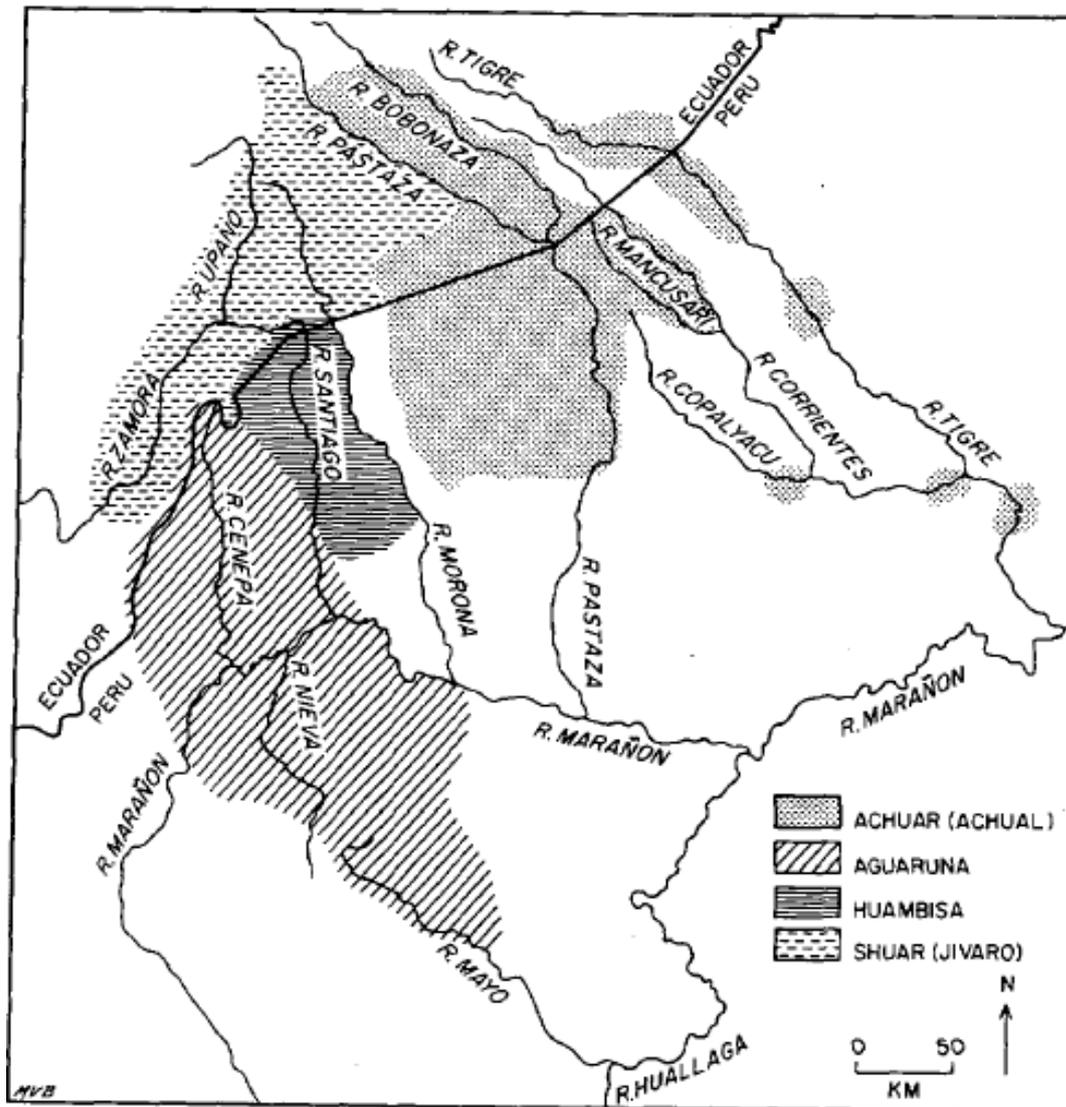


Fig. 2-1. Grupos lingüísticos jibaroanos.

Fuente: Brown (1984)

Un caso que nos ayuda a ampliar esta visión, sustentada en las acciones de un hombre de la comunidad de Numpatkaim, es el de Sampi, cuyos detalles se obtuvieron a partir de la conversación realizada con el hijo menor (colaborador 1). Alrededor del año 1950,

Sampi²⁵ realizó varios viajes a la ciudad de Iquitos, en Loreto. El motivo del viaje era intercambiar la balata, el cual extraía de los árboles, con los productos manufacturados de los mestizos. Este dinamismo de los awajun de Numpatkaim es reforzado por otros datos recientes, como el Censo de 2017. En esa medición, las personas que se encontraban en las principales ciudades del país, y que declararon que aprendieron a hablar con el idioma awajun, estaban distribuidas de la siguiente manera: 972 en Lima, 190 en la Libertad y 305 en Lambayeque.

En suma, se pudo apreciar el dinamismo que está fundada en las relaciones económicas entre los miembros de la comunidad de Numpatkaim y los mestizos de otras regiones del país como es el caso de Loreto. Asimismo, indirectamente se estableció que estos hechos no son eventos recientes, sino que forman parte del desarrollo de los aénsts chicham, en este caso, el de los awajun de la comunidad de Numpatkaim. Es más, un hecho relevante es la existencia de un calificativo hacia y entre los awajún de Numpatkaim. “*Numpatkaimia aidauk Trujillo shimasu agme*”²⁶. Esto debido a las preferencias por la ciudad de Trujillo por parte de los awajun de Numpatkaim.

Tal es el caso de nuestra colaboradora 3, a quien llamaremos Martha²⁷, quien tiene 35 años, no es casada y no tiene hijos. Actualmente tiene una casa en la comunidad de Numpatkaim, pero sigue trabajando en la ciudad de Lima, después de haber permanecido por muchos años en la ciudad de Trujillo. Ella contó que era todavía una niña cuando su madre falleció y tuvo que hacerse cargo del cuidado de sus hermanos menores. La vida comunal para ella nunca ha sido lo mismo desde entonces.

²⁵ Un dato adicional de Sampi, según cuenta su hijo, es que su padre aparte de realizar sus actividades de comercio también desarrolló habilidades en el arte de la costura que le permitió confeccionar vestimenta para su esposa e hijos.

²⁶ En idioma awajun. Su equivalente en el español sería: los de numpatkiam siempre viajan a Trujillo.

²⁷ Colaboradora 3 (2021, comunicación personal)

Una de sus motivaciones para ir a la ciudad de Trujillo fue el querer estudiar la secundaria, pues hacía poco que había terminado sus estudios de la primaria en la comunidad de Numpatkaim. Sin embargo, un hecho crucial que marca esta sucesión de eventos es la muerte de su madre. En nuestras conversaciones, Martha refirió otras motivaciones del viaje a la ciudad de Trujillo, tal como el motivo económico. Asimismo, ella refirió que sus amigas habían viajado a las ciudades y por eso quiso también viajar para estudiar, pero su padre le explicó que no contaba con los medios económicos para pagar su escuela en la ciudad. Además de ello, Martha tenía la carga del cuidado de sus hermanos dado que ella era una de las hermanas mayores. Estas son las motivaciones de gran importancia por el que la mayoría de las personas awajún, niños y adultos, viajan a la ciudad de Trujillo o Lima.

Un elemento también fundamental que refuerza el proceso de la toma de decisiones para realizar el viaje a la ciudad de Trujillo al que se refirió nuestra colaboradora 3 es la toma de la ayahuasca. Ella sostuvo que tomó la ayahuasca en dos ocasiones. La primera toma fue por motivación propia. Ella sostuvo que estaba molesta porque su mamá se encontraba mal de salud. Asimismo, explicó que otro de los motivos de su enojo fue que uno de sus hermanos mató a los pollitos que ella tenía y quería mucho. La segunda toma fue debido a su salud. En ese momento ella estaba mal de salud, entonces su abuela le animó a tomar la ayahuasca. Nuestra colaboradora explicó que se recuperó.

Mi mamá estaba mal. En uno de esos, me molesté. No sé de qué. Creo que yo tenía pollitos que yo quería tanto y los pollitos me lo habían matado. No sé quién los mató. Entonces, yo estaba molesta. Yo lloré mucho.

Colaboradora 3 (2021, comunicación personal)

El proceso de la toma de la ayahuasca fue a través de su compañera del colegio, cuya madre contaba con la planta. Dicha compañera le explicó que debía tomar la ayahuasca en ayunas. Un día, cuando sus hermanos mayores fueron a pescar en la quebrada de Numpatkaim, ella aprovechó la ocasión para tomar la ayahuasca.

Se fueron todos de pesca. Entonces, en ese tiempo yo no tomé desayuno. Lo hice en ayunas. Mi compañera me había regalado. Entonces, yo me fui a tomar, pero yo lo avisé a mi hermana nada más. Entonces cuando me fui a tomar eso. Yo estaba borracha creo. Mi hermano después vino y empezó a gritar. ¿Qué podía hacer? (...) Cuando yo tomé, yo creo que vi lo que ando acá. Mas que todo, vi que andaba en la costa. Siempre andaba en la costa yo sola. Y eso fue antes de que fallezca mi madre. Y siempre me acuerdo que llegaba...después de tanto andar acá en la costa, llegaba en la selva y nunca encontraba a mi mamá. Eso sí lo veía. Recuerdo que siempre lloraba y lloraba mucho cuando no encontraba a mi mamá. Y eso soñé yo. Después eso, yo salí y nunca regresé hasta ahora.

Colaboradora 3 (2021, comunicación personal)

Desde esta perspectiva, nuestra colaboradora 3 sostuvo que realizó el viaje²⁸ a Trujillo en diciembre de 2001, justo después de cumplirse 3 meses desde el fallecimiento de su madre, sin saber hablar el idioma español. “Yo salí en 2001. 2001 creo que salí. Ahora tengo 35 años”. Así, ella cursó el trayecto Numpatkaim-Imacita en pequepeque, luego cursó el trayecto Imacita-Bagua en combi, y posteriormente cursó el trayecto Bagua – Trujillo en bus.

²⁸ Precisamos que, normalmente, el viaje se inicia con un contacto, un comunero que tiene conocimiento de la ciudad en cuestión. Luego se hacen los preparativos, que implicará la reunión del dinero que será empleado en el viaje y la elección de un compañero de viaje o la persona con el que se reunirá una vez llegue a la ciudad.

Ahora bien, un segundo caso es el de nuestro colaborador 4 quien es el ex congresista Eduardo Nayap²⁹. Eduardo realizó sus estudios primarios en la escuela Miguel Grau y secundarios en el colegio militar Ramón Castilla, ambos en la ciudad de Trujillo. En él, se ve a un hombre leído y culto. Es decir, un profesional, un hombre que conoce la Biblia como la palma de su mano, pues se ha dedicado a la enseñanza de la Biblia durante casi toda su vida. Cuando se realizó la entrevista³⁰, Eduardo se encontraba compartiendo la bibliografía de la clase a sus alumnos de Nuevo Horizonte³¹. Y ante la pregunta de cuáles fueron las motivaciones para viajar a Trujillo, Nayap explicó que su familia conocía a los misioneros de la Iglesia del Nazareno y uno de los deseos de su padre fue que sus hijos tuvieran educación. Dado que, durante esa época, la poca educación impartida en la zona estaba a cargo del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), creyó conveniente que la ciudad era la mejor opción para recibir una educación de calidad.

Hay algunas cosas que coinciden. Yo no sé decirte si eso es místico, si eso es verdadero, si eso es...No sé. Por ejemplo, mi papá cuenta que una vez él se fue al monte llevando la escopeta para ver qué animal podía cazar para comer. Y se encontró con unos papagayos. Y mi papá mató dos papagayos. Él los trajo a la casa como cualquier día de casería. Y cuando llegó a la casa, mi abuelo, papá de mi mamá, tomó las aves y le dio a mi mamá y le dijo “cocínalos, haz una sopa, y una de las alas dáselo a mi hijo porque decían nuestros antepasados que el que come ala de papagayo viaja a muchos países. Dale ala a mi nieto”. Mi mamá

²⁹ Es el primer indígena amazónico en obtener un puesto en el Congreso de la República en la historia del Perú. Ocupó el cargo durante el periodo 2011 – 2016.

³⁰ Como parte de esta narración menciono que, en una de las entrevistas, presentó una de sus nuevas adquisiciones, integradas por las obras del ganador del premio Nobel de Literatura, Mario Vargas Llosa, y de la antropóloga Fuller.

³¹ Está ubicada en el distrito de Imaza, provincia de Bagua, departamento de Amazonas. Cabe indicar que la Institución Nuevo Horizonte está dedicada a la enseñanza de la Biblia y a la cual asisten alumnos de distintas partes de Amazonas, entre ellos los awajun, para formarse como pastor de la iglesia nazarena. Y Eduardo es uno de los docentes de la institución.

cocinó. Y no sabemos si por azar o por intención de mi mamita, me dieron de comer ala de papagayo. Hermano, yo he viajado a muchísimos países en el mundo sin darme cuenta.

Nayap (2021, comunicación personal)

Ahora nos trasladamos a la experiencia de nuestro colaborador 5. Él nació en la comunidad de Shushui, es el segundo hermano mayor de los once que son en total, y está casado con una mujer de Numpatkaim. Nuestro colaborador vivió por un tiempo en la comunidad de Numpatkaim, comunidad donde se establecieron sus abuelos y en donde vive la mayoría de sus tíos y tías (hermanos y hermanas de su padre); sin embargo, él decidió, junto a su esposa, trasladarse a la comunidad de Shushui donde actualmente vive. En sus inicios, como la mayoría de los niños actuales, él fue un estudiante. Él había terminado los estudios desde el primer grado hasta el cuarto grado de primaria en la comunidad de Shushui³². Sin embargo, para terminar el quinto y sexto grado de primaria, su padre lo matriculó en un colegio de la comunidad de Numpatkaim, dado que estos niveles de enseñanza no existían en su comunidad. Es así que nuestro colaborador terminó los últimos dos grados en la comunidad de Numpatkaim.

Posteriormente, en 1989, nuestro colaborador 5, junto a su hermano mayor, llegó a Imacita para iniciar sus estudios de secundaria. En Imacita, él lidió con una serie de circunstancias y problemas que le dificultaron realizarse como estudiante. Entre los principales problemas con los que tuvo que lidiar fueron el transporte, el dinero y la alimentación principalmente. De alguna manera, estos tres elementos están relacionados: los pocos botes (pequepeques) y el poco dinero dificultaron el transporte y compra de víveres para la alimentación diaria respectivamente. Un dato complementario sobre esta

³² Esta comunidad está ubicada a 15 minutos de Numpatkaim en pequepeque.

necesidad es que dicha situación era compartida por muchos estudiantes. Esta situación le hizo dudar sobre su continuidad y rendimiento en el colegio: nuestro colaborador 5 pensó que, si él y su hermano continuaban estudiando, ninguno de los dos iba a terminar la secundaria. Entonces, lo meditó y decidió abandonar los estudios para no ser una carga más para su padre (la traducción literal sería “para no hacer sufrir al padre”). Y para ello, conversó con su padre y le explicó que dejará de estudiar y que después verá la forma de continuar con los estudios una vez que consiga un empleo.

Mina yatsug emkaushkam, antsag primaria amukmatai, Imacita ausata tusa tujamiagmatai, ayu tusa wakauwaitjai 1989. 89 tin wakauwitji Imacita. Dutikan, Imacita wakan, nua dui, Imacita ausatakaman, atsuyi yaunchuk...tuke augku pujuyaji, Imaz augku pujajin, atsuyi yaushkek pequepequesh wekemain aina nu atsau, kuichik mina apagdaush atsau. Nuniakui wajuk yujumkash yuwa pujustaji nuniaku kuwashat alumno aidauti waitin ayaji. Tujash wi amuktataja nuna disan pujuyajai. Tuja, Mina apag, mina yatsujun sumaju, tujashkam kuishkish atsau. Importante duka, yuwa pujumain atsakui, wainkan wekesan kame waittsauwaitjai wi nagkaman miniuwaitag nunak. Yo he pasado triste. Nunikan anentaimsauwaitjai makichik tsawantai dekas. Numpatkaimia mina apajun ijajak kumpaji asa, Roberto waa ajakui. Ijajak wekagun wainun dekau asan nunu tsawanta nua dui, 1989 augku pujukun, octubre jegayi nuniakui, wii wajuk kame nagkeamaktajash nunu (...) nunu octubre aina nua nui, nu tauwai Roberto. Nunikmatai, wisha jegajan tsumunum jujukiagmati jegajuitjai nunikan, nui anentaimsauwaitjai nu taa waketuinakui, dekas weu..., uchin kame juki iwaka takatan egak awaya apugbau tabau antuku asan dekas, wika jimagti augkuik juka amukchattaji tusan wika dekas jinkiu wika atajai, mina apajun dekas waitkaschatjai tusan, wika nuu mina anentai achigkauwi yakat jinkittaknak.

Nunikan, nunu nunikan, anentai wi achikan pujai, waka ijak wekaeyi, wi tsakat asan, yaunchuk numin takainakui, nuna apajun yayakun takakun wekeyin ayajai. Nuniakun kame kuashat anentaimkun waitin ayajai wii. Kuashatai asan kame anentaimkun kame anentaimkun kuashat waitiakun dekas, weu atajai tusan, mina apajun papá dekas ma minash awetui ata, wika papinumak juig juwaktajai, wii tsakakun takasan augkun ausatjai, wajukeakun yaaktash imaa awish yaaktash waketuinawa, wisha wagkanuk pujuchu ainja tusan nuna tii ai. Dekas wetasamek tame takui. Wika yamaikishkam tuke decidían nunak, decidían jinjai, jinnaitjai asan. Nunu anentaik achikan ai, wetatus pujau asa, ayu tujutiagmatai wika miniuwaitjai juajui³³.

Colaborador 5 (2022, comunicación personal)

En octubre de 1989, siendo aún estudiante, nuestro colaborador regresó a la comunidad de Shushui para visitar a sus padres y hermanos. Entonces, ya en Shushui, él se encontraba ayudando a su padre en la carga de la madera cuando Roberto, quien era de la comunidad de Numpatkaim, llegó de visita a la comunidad. Estas visitas eran usuales dado que el padre de nuestro colaborador y Roberto eran amigos. Durante esa época de estudios, nuestro colaborador tenía conocimiento de que Roberto ayudaba a niños y adultos a

³³ Cuando mi hermano y yo terminados la primaria, nos dijeron que estudiáramos en Imacita. Así llegué a Imacita en 1989. En esa época no había muchos pequepeques para trasladarse tampoco mi papá tenía dinero. Entonces como no había manera de conseguir los víveres, nosotros los estudiantes sufríamos de hambre. Pero como yo quería terminar la secundaria, continué estudiando. Aunque mi padre le compraba algunas cosas a mi hermano mayor, el dinero no alcanzaba para todos. Es decir, no había dinero para lo más importante que era la alimentación. Por este motivo, yo sufrí mucho. “Yo he pasado triste”. Roberto de Numpatkaim, quien era amigo de la familia, nos visitaba siempre. En octubre del mismo año, yo me encontraba en la casa de mi padre y me di cuenta que si mi hermano y yo continuábamos estudiando ninguno de los dos iba a terminar la secundaria. Entonces, para no ser una carga más para mi padre, pensé en no continuar con el estudio. Asimismo, mientras ayudaba a mi padre en la carga de la madera fui consciente de lo mucho que éramos y de lo mucho que yo sufría, y decidí viajar a la ciudad. Entonces, le dije a mi padre “quiero que me envíes, no continuaré con mis estudios, intentaré estudiar una vez que consiga un trabajo, si otros pueden ir a la ciudad yo también puedo hacerlo”. Mi padre me respondió “¿Realmente quieres viajar?”. Yo no suelo cambiar mucho de opinión cuando decido hacer algo. Entonces, aprovechando que Roberto había llegado a visitarnos, y sabiendo que él ayudaba a niños y adultos a conseguir trabajo en la ciudad de Trujillo, tomé la decisión de viajar.

conseguir un puesto de trabajo en la ciudad de Trujillo. Entonces, él aprovechó la oportunidad para conversar con su padre y pedirle consejos y su consentimiento con la finalidad de, también, viajar a la ciudad de Trujillo. “Papá quiero que me envíes”. El padre, después de escucharlo y hacerle algunas preguntas, le dio su consentimiento. De esta manera, nuestro colaborador, con los 55 soles que le había dado su padre, partió a Trujillo con Roberto en 1990. El viaje a la ciudad de Trujillo lo realizó en una camioneta, acompañado de Roberto y otros 3 niños. Después de 14 días de viaje y varios trasbordos, nuestro colaborador y sus compañeros llegaron de noche a la plaza de armas de la ciudad de Trujillo.

Finalmente, otra experiencia es la vida de nuestro colaborador 6. Él es de la comunidad de Numpatkaim, es casado, con 3 hijos, y regularmente cumple el rol de pastor en su comunidad. Él realizó sus estudios de primaria en la comunidad de Numpatkaim, luego se trasladó al Colegio Fe y Alegría 55 para continuar con el siguiente nivel educativo. Estando en el colegio de secundaria, decidió viajar a la ciudad de Trujillo. En este punto es importante precisar que, en la vida de este colaborador, podemos distinguir dos momentos diferentes. En la primera etapa, nuestro colaborador es un estudiante de secundaria que tiene grandes deseos de ser un médico. La motivación que le mueve es la muerte de su padre a causa de la mordedura de una serpiente. Ser médico es el mayor de sus deseos que seguirá vigente hasta la segunda etapa de su vida.

Bueno, en primer lugar, para poder venir aquí en esta ciudad de Trujillo, tuve mis pensamientos en el momento que estuve estudiando, secundaria. Siempre tuvimos pensamientos para poder salir adelante. Antes de eso, yo soñaba ser algún día médico porque cuando yo tuve mis edades...pequeño..., cuando yo tuve mis cuatro años, cinco años, cuando estaba estudiando primaria, mi mamá me comentaba que mi padre había fallecido por una picadura de serpiente. Entonces,

desde ese momento tenía pensamiento en que algún día cuando yo sea grande, voy a estudiar para ser médico para que ninguno de mis paisanos se me enferme por una picadura de serpiente. Con ese pensamiento, yo vine en esta ciudad de Trujillo.

Colaborador 6 (2022, comunicación personal)

En la segunda etapa de su vida, encontramos, en nuestro colaborador, a un padre responsable que viaja a la ciudad de Trujillo para trabajar. Si bien sus deseos de ser médico siguen vigentes, también está la responsabilidad de encontrar los medios para sostener a su familia. Sin embargo, al parecer, el deseo de ser médico se traslada hacia su hijo. Es decir, traslada su sueño y esperanza en su hijo, aunque declara que algún día espera llegar a ser un buen médico.

¿Por qué nosotros venimos aquí en esta ciudad Trujillo o en la ciudad más que todo que salimos? Por nuestra zona, tenemos suficientemente el terreno que podamos cultivar plátano, yuca, cualquier producto que se podría cultivar, pero la cosa es que nuestra zona no es...no llega carretera para que nosotros podamos vender nuestro producto. Y otra cosa, sembrar sí se puede sembrar: plátano, cacao, yuca, pero nos están comprando un bajo precio. Y otra cosa, también se necesita para poder trasladar a un lugar donde nosotros podamos vender nuestro producto. Y de esta manera, buscamos la forma, busqué la forma cómo para poder sobrevivir y mantener a mi hijo y adquirir cada día un sol a diario siquiera conseguir, pero no pude. Y no había otra salida, entonces, más quedaba salir a trabajar en la ciudad. Por esta razón siempre mis paisanos y toda la mayoría de mis paisanos salen en la ciudad. Por ese afán o por esas ganas de trabajar. O con estos pensamientos para poder trabajar y llevar siquiera un sol cada día. Y así de esta manera mantener a su familia y comprarle los vestimentos, salud y educación. Por

esta razón siempre venimos en la ciudad para poder trabajar y, al menos, comprar de lo que nosotros deseamos comprar. En la selva no hay trabajo donde podamos trabajar, por lo tanto, como le vuelvo a recalcar, siempre salimos en la ciudad donde, en la ciudad hay trabajo en diferentes...trabajos que se pueda trabajar en hostel, en limpieza, en construcción, en pintura, en taller de soldadura, hay montón de trabajos que se pueda trabajar. Y al menos podemos conseguir la platita. Por esa razón siempre nos enfocamos a venir acá en la ciudad de Trujillo. Por mi parte, yo he viajado en la ciudad de Lima, pero mayor parte yo me he acostumbrado en la ciudad de Trujillo porque me parece un poco tranquilo que de Lima. Comparando, en Lima, ha habido muchas delincuencias, muchos robos. Y un día me robaron mi bicicleta y entonces, mejor, regresé en la ciudad de Trujillo porque acá me siento más acogido, más familiarizado y conozco mayor parte a la ciudad de Trujillo. Por lo tanto, tengo mis amistades, tengo mis compañeros que fueron de mi estudio, de mi preparatorio. Y tengo más contacto más que todo acá en la ciudad de Trujillo, por lo tanto, siempre viajo acá para poder fácilmente adquirir el trabajo y conseguir el trabajo. Esa es la idea en que yo he salido en la ciudad.

Colaborador 5 (2022, comunicación personal)

En general, al inicio de este capítulo se estableció las aristas de las incursiones realizadas por los antiguos aents chicham. Desde este marco, a largo de este capítulo se describió los principales elementos que motivaron el viaje de nuestros colaboradores a la ciudad de Trujillo o Lima. Si bien las motivaciones son varias, el destino final termina siendo la vida laboral en la ciudad.

CAPÍTULO V. CONTEXTO Y DISCURSO: LA CIUDAD

5.1. Comunicación y aprendizaje en la ciudad

En el capítulo anterior se describió las motivaciones de nuestros colaboradores para viajar a la ciudad. En este capítulo se trató el primer momento de la convivencia entre el empleador y el empleado. Es decir, se exploró el contexto en el que los colaboradores iniciaron su vida laboral.

Así, nuestra colaboradora 3, al inicio de su vida laboral, lidió con algunas situaciones a causa del hecho de vivir sola en una ciudad.

En silencio yo lloraba. Yo seguramente no me daba cuenta porque yo siempre lloraba demasiado. Estaba realmente mal porque no veía a mis hermanos. No venían a verme, tampoco no me llamaban. Yo lloraba demasiado de verdad. En uno de esos, creo que me enfermé. A parte mis hermanos eran tan malos que no venían a visitarme. Me visitaron después de 3 meses. Según ellos, decían que lo hacían para que yo me acostumbre. Querían que yo me acostumbrara por eso no venían a verme. Tampoco no había teléfono público en la comunidad. Ahora creo que hay, pero no había nada de eso. No sabía cómo comunicarme. No me comunicaba con mi papá. Cuando alguien venía de allá, traía cartas. Me mandaban cartas diciéndome que estaba bien.

Colaboradora 3 (2021, comunicación personal)

Si bien Martha y su hermano se encontraban trabajando en la misma ciudad, ella sintió mucho la ausencia de su madre quien había fallecido, la de sus hermanos (as) y la de su padre que se encontraban lejos. Nuestra colaboradora declaró que siempre intentaba comunicarse por teléfono con su padre pero que casi nunca lo lograba. Para el hermano de la colaboradora, este aislamiento era para que Martha se acostumbrara a la vida de la

ciudad. Sin embargo, la percepción que tuvo Martha fue otra, ella experimentó mucha soledad. Así, la poca comunicación de su padre, que enviaba algún mensaje a través de su hermana, hizo que Martha piense que su padre era una persona muy fría y se resintiera con él. A la ausencia de su padre se sumó también la falta de dominio del castellano que le dificultó comunicarse con las personas con quienes convivía.

Bueno, en la comunidad, yo que me acuerde, casi no nos enseñaban el castellano. O sea, nos enseñaban algunas palabras no más. No había, no había, como ahora que hay. No, no, sabía. Al menos, yo, sabía decir algunas palabras: sí, no. Después yo no sabía hablar castellano. Para mí, fue difícil entender. Entender, sí entendía, pero no podía explicar lo que yo quería decir. Empezar de nuevo, me chocó bastante.

Colaboradora 3 (2021, comunicación personal)

En el caso de Eduardo Nayap, la vida en la ciudad fue un proceso muy chocante porque a su 6 años y medio tenía que estar en medio de una ciudad tan grande como es Trujillo. Al principio, él es como cualquier otro niño que siente y sufre la ausencia de sus padres, sus hermanos y de su comunidad, y llora casi todos los días. Asimismo, la vida en una ciudad con un clima diferente al de su comunidad, la alimentación deficiente, el hecho de no saber hablar el español y la convivencia con personas a quienes no conocía fueron algunas de las dificultades que Eduardo tuvo que afrontar desde que era un niño.

En principio debo decir, fue muy chocante para todos los niños, los que tuvimos ese estilo de educación. Porque sacar a un niño de 6 años y ponerlo en una ciudad cosmopolita de habla hispana no sabiendo yo una sola palabra en español, fue traumático. Fue muy chocante. Yo sufrí mucho. Lloraba mañana, tarde y noche, extrañando a mi mamá, a mi papá, a mis hermanitos, a mis amigos, el río, las

gallinas, todo lo que tenemos en la Selva. Pero no tenía marcha atrás. Mi papá me llevó a ciudad y él se volvió a la selva el día siguiente. Ni siquiera me dio una semana de inducción, de explicación de cómo es la vida en ciudad. Nada. Y recuerdo siempre que él me dijo “tienes cuatros meses para aprender castellano porque aquí no te van a dar clases en awajun, te van a dar clases en castellano”. Él se regresó a la selva y yo me quedé solo. Y pues yo creo el resto fue una etapa traumática para mí. Sufrí mucho tanto por idioma como por gente extraña como por el clima. Mi papá nunca, por un lado, por la poca economía, por la pobreza que teníamos, nunca me compró ropa para invierno. Entonces, yo sufrí barbaridades en la época de invierno que realmente me causaron otros traumas. Y sufrí mucho también mucho por alimentación. La alimentación no era la más adecuada. Mi infancia no fue agradable.

Nayap (2021, comunicación personal)

Nayap sostuvo que así vivió en la casa de un pastor en la ciudad de Trujillo. Cuando cambiaron al pastor y lo trasladaron hacia Chiclayo, él se quedó solo. Y fue una época muy difícil en la que él, que había crecido y convertido en un *datsaush*³⁴, tuvo que arreglarse la vida por su propia cuenta. Posteriormente, la vida de Eduardo cambió por completo cuando fue a vivir en la casa de los evangélicos.

Si sufría estando en la iglesia. Fuera de la iglesia empecé a sufrir más. Fue una época muy difícil de mi vida. Pero yo ya estaba grande, ya podía entender cómo era la vida. Cuando tenía hambre yo me iba al mercado a pedir fruta. Nunca robé. Siempre pedí que me regalaran. Siempre me regalaban. En esos momentos los

³⁴ Su equivalente en el castellano sería joven.

evangélicos, me encontraron y me llevaron al lugar. Ahí mi vida cambió. Me dio alimentación de calidad. Una vida de calidad. Mi vida cambió.

Nayap (2021, comunicación personal)

Ahora bien, en nuestro colaborador 5 se encontró que él y sus compañeros llegaron de noche a la ciudad de Trujillo. Esa noche, como no tenían a donde ir, ellos amanecieron sentados en la plaza de armas. Al siguiente día, se trasladaron a una casa donde vivían otros awajun de Numpatkaim. Así, nuestro colaborador permaneció 14 días en esta casa hasta que el amigo de su padre le consiguió un trabajo. Entonces, él se despidió de sus compañeros y se mudó a la nueva casa donde sus patrones le asignaron una habitación y le explicaron sus tareas diarias que debía de realizar con la ayuda de otros empleados. Al principio, nuestro colaborador tuvo dificultades para entender y comunicarse en castellano; sin embargo, entre todos los trabajadores de la casa había cuatro mujeres mayores quienes le brindaron todo su apoyo en el trabajo. Así, nuestro colaborador llegó a considerar como sus madres a las cuatro mujeres.

Nui, 14 días asamtai, awaintu ainawai takatnum. Nua nui takatnum awaintuawagmatai. (...) Imajui, yabai wi pujagnui, jega pujan nui yantamchijin, wi takajakmau pjuwe, nua nui awaintuawagmatai, wika, wii castellanonash iman antashbaunum, nuna kame waittsauwaitjai, castellano atuktasan, nunikan, nunua nui atuktasan³⁵.

Colaborador 5 (2022, comunicación personal)

Finalmente, nuestro colaborador 6 sostuvo que, cuando llegó a la ciudad de Trujillo, se instaló en la casa de su tío y una de sus primeras impresiones fue que la casa no tenía el

³⁵ Después de 14 días me consiguieron un trabajo. Mi primer centro de trabajo se encontraba al lado de la casa donde me encuentro actualmente. Yo sufrí mucho para entender el castellano.

espacio suficiente para él. A pesar de este hecho, él inició su vida en la ciudad vendiendo marcianos. Este primer trabajo es un medio para conseguir posiblemente otro trabajo con mejores condiciones que, según nuestro colaborador, podría considerarse un verdadero trabajo³⁶. Y se inicia así el periodo de exploración del mercado laboral a través de las lecturas de los periódicos.

Como estaban viviendo mi tío por acá en Trujillo, vine en 2004. En 2004, estando en cuarto año, vine para poder conocer la ciudad. Y tenía esa perspectiva, esa intensidad, para poder conocer la ciudad. Entonces, en el momento que llegué era muy diferente que de la selva. (...) Y también me chocó en expresar castellano. Y estuve trabajando, entré en su casa de mi tío, pero mis tíos tampoco no tenían posibilidad para que me acogieran en su habitación, en su cuarto. Tuve que pasar momentos difíciles. Empecé a vender marciano para poder conseguir el trabajo. Estuve trabajando vendiendo marcianos y hasta que...mientras estaba vendiendo marciano, compraba periódico, leía.

Colaborador 6 (2022, comunicación personal)

En suma, en este inicio de la vida laboral en la ciudad, se distinguieron varios elementos propios de la ciudad a los cuales nuestros colaboradores no tuvieron acceso o, si lo tenían, el dominio era limitado. Es decir, en la escena de la predación aénts chicham estos elementos aún no han sido familiarizados o apropiados.

³⁶ Nuestro colaborador, en algunas ocasiones, no llamó trabajo a la actividad de la venta de marcianos.

5.2. Transformando la relación laboral: empleado-empleador

En este capítulo se trató la vida en la ciudad de nuestros colaboradores. Es decir, se describió la naturaleza de la relación laboral entre el empleador y el empleado en la ciudad.

Desde esta perspectiva, iniciamos con las declaraciones de nuestra colaboradora 3, quien trabajó en una casa, en la ciudad de Trujillo, durante doce años. Durante estos años, ella vivió con sus empleadores, quienes eran una pareja que tenía tres hijos. Al inicio, la relación laboral fue más vertical que horizontal posiblemente porque no se habían establecido aún algún tipo de vínculo salvo el laboral entre los empleadores y la empleada. Esta situación contrasta con el hecho de que, en la comunidad de Numpatkaim, la totalidad de sus miembros se conocen y se reconocen, y mantienen todo tipo de vínculos. Es decir, al inicio de la vida laboral, la relación empleadora – empleado fue rígida y se mantuvo dentro de sus límites.

Sin embargo, con el paso del tiempo, se dieron algunos eventos que ayudaron a reforzar el vínculo empleado – empleador. Por ejemplo, el esposo y los hijos de la empleadora se iban a trabajar o estudiar, entonces, la mayor parte del día, empleadora³⁷ y empleada se quedaban solas en la casa. Asimismo, un dato importante en este proceso es la primera percepción que tuvo la empleada con respecto a su empleadora: “gracias a Dios que me tocó una señora que era... una familia, era buena persona”. Otro elemento importante que contribuye a la relación empleada – empleadora es la decisión de esta última de involucrarse más en los asuntos personales de la primera, quien seguía sufriendo por la muerte de su madre. Así, después de transcurrido un año, los empleadores decidieron ayudar a su empleada a terminar sus estudios de la secundaria y la matricularon en un

³⁷ Se recalca más la relación empleada – empleadora (no empleadores) dado que la colaboradora resalta más la relación con su empleadora.

colegio. Ese mismo año, cuando Martha cumplió 18 años, sus empleadores también realizaron todos los trámites para que ella obtenga su DNI y fue cuando le dieron su primer sueldo de 200 soles³⁸. Antes, Martha no percibía un sueldo dado que su empleadora había decidido que, como ella era una menor de edad, no podía trabajar mucho. “Por eso no me pagaban”, Martha refiere y se ríe.

Un sueldo no me daba, pero me compraban todo. A veces no salía porque no sabía dónde ir. Pero me llevaban a la calle a almorzar, a comer. Me daban siempre lo que necesitaba.

Colaboradora 3 (2021, comunicación personal)

Cuando Martha inició sus clases, su sueldo aumentó a 300 soles. Con este sueldo, Martha pagaba la pensión del colegio y los útiles escolares eran comprados por los empleadores. Asimismo, esta remuneración sirvió para ayudar a sus hermanos y hermanas que estaban estudiando. Por eso, ella refirió que se divorció de sus hermanos y hermanas, que fueron aproximadamente cuatro, cuando estos dejaron de estudiar porque se casaron o porque terminaron sus estudios.

De este modo, la relación empleada – empleadora se fue fortaleciendo con el paso del tiempo. Entonces, nació la noción de considerar a Marta como parte de la familia de los empleadores. Al menos, en primera instancia, es la percepción que nuestra colaboradora tuvo con respecto al trato de sus empleadores quienes le llamaban hija.

³⁸ Martha declaró: “mi primer sueldo creo que, me acuerdo que me pagaron 200 soles – sonrío –. Me habían pagado así, yo digo ah..., pero era dinero, pues ¿no? Porque nadie me había regalado, lo único que me regalaba mi papá era 50 céntimos y me preguntaba qué quería comprar” – sonrío –.

Me llamaba por mi nombre. La señora a veces me decía Martha o a veces me decía china. El señor a veces me llamaba Martha, a veces me llamaba hija o a veces me llamaba señorita.

Colaboradora 3 (2021, comunicación personal)

Asimismo, Martha con el paso del tiempo fue aceptando el trato de sus empleadores quienes le trataban como si ella fuera de uno de sus hijos. Es decir, para Martha, el trato que recibe de sus empleadores es un trato de una madre o padre hacia su hija.

Mi papá nunca estuvo presente. Entonces, el cariño que ellos me demostraban, yo me acostumbré de eso. La señora me trataba como su hija, o sea, como parte de la familia. O sea, nunca diferencia para que me puedan tratar diferente. No había eso. Será porque la señora era cristiana. Siempre me decía para leer la Biblia y para ir a la Iglesia. El trato de ella fue como si fuera una hija más. Me trataban bien.

Colaboradora 3 (2021, comunicación personal)

Si bien el trato que Martha recibe de sus empleadores es un trato de padre (madre) – hija, el vínculo entre ella y su verdadero padre siguen igual. Más bien parece ser un periodo en el que Martha suple la falta de afecto de su padre con lo que recibe de sus empleadores.

Mi papá. Yo estaba resentido porque mi papá nunca, más que todo eso, yo llamaba a mi papá. Siempre esperé de mi papá: hija, te extraño. Pero mi papá siempre era frío. Si yo quería conversar con mi papá, siempre enviaba a mi hermana. Cuando mi papá se comprometió, yo me resentí. En esa parte yo sufrí bastante. Así poco a poco me acostumbré a la señora. Yo llenaba ese vacío. Ella me decía hija, o sea me trataba así.

Colaboradora 3 (2021, comunicación personal)

En el caso de nuestro colaborador 5, al inicio de su vida laboral, él trabajó en varias casas por recomendación del amigo de su padre durante el año 1990. Así, en su primer trabajo, después de cumplirse un mes, la remuneración fue de 30 soles y los siguientes dos meses la cantidad fue la misma. “Eso estaba muy bien para uno solo”, refirió sonriendo. A pesar de que el sueldo le parecía muy bajo, él continuó trabajando; por el contrario, él tenía la fuerte convicción de continuar aprendiendo (oficios e idioma castellano) con la finalidad de mejorar su salario (*utusanuk juni senchi ganawan, maak castellanon antukag. Nuu ima senchi anentai ajuti*).

Wika takatnum awaintuawagmatai, nuwa aidau kuashat batsatu, cuatro nuwa takainamunum awaintuawagmatai, wika nua nui cuarto sujusagmatai, nunu nuwa empleada aidau, cajamarkanmaya, tikish nanmaya, wajimpaita sierranmaya, batsatu nunu ditak, nu tuke ditashkam nuwa mumpakiu aidau asa, dita ditaske kuitamjuinakui takayatku pujuyajai. (...) Nuniakun, wajuk kame, midau mesjush pajupak ajutti tukaman, mina 30 soles akigkajami. 30 soles akigkagmatai, kame nunua nui janchin sumagmaku ayajai. Nui jujukiag, wika sandaliayaik tau asan, ayatak trusochik, pantalonnash wegamachu ayajai. (...) jujukiag janchin, duka awaigtuawa nu, pantalonkan sumakag, sapatillanak dekas pegkeg yabai ma Reebok ayajabia ibau sumagtujagmatai, wika nuna maa wegamakan, wika chaa, un mes cumpliatsaig, minak nuna sumagtuk umigtukagmatai, nuigtu nuna akigkagmatai, wika pujuyajai. Nuniakun unuimayajai³⁹.

Colaborador 5 (2022, comunicación personal)

³⁹ En el trabajo, trabajaban cuatro mujeres de Cajamarca, de la sierra. Las mujeres eran adultas y ellas me ayudaban y me cuidaban. Tenía la curiosidad de cuánto me iban a pagar hasta que supe que me pagarían 30 soles. Con los 130 soles me compré ropa. Cuando yo llegué por primera vez a Trujillo, usaba sandalia y una trusa, no me vestía con pantalón. Antes de que se cumpliera el mes, me llevaron a una tienda y me compraron un pantalón y zapatilla de marca Reebok. Así fui acostumbrándome.

Para su segundo trabajo, nuestro colaborador se trasladó a una imprenta donde permaneció por 3 meses. Su tercer trabajo también fue en una casa donde su remuneración fue de 100 soles mensuales durante los dos meses que permaneció. En su cuarto trabajo, nuestro colaborador permaneció casi por dos años y su remuneración fue de 110 soles mensuales. En su último trabajo, al inicio, él ayudó en la construcción del segundo piso de la casa de sus empleadores. Y cuando cumplió el mes, su primera remuneración fue de 130 soles. Posteriormente su trabajo se centró en la cocina, el lavado de la ropa y la limpieza.

En este último trabajo, nuestro colaborador 5 fue contactado y contratado por la empleadora a raíz del buen desempeño que había tenido en su anterior trabajo. El empleador, esposo de la empleadora, tenía sus reservas con respecto a la contratación de nuestro colaborador 5 y no lo aceptaba. Sin embargo, con el paso del tiempo y viendo el trabajo que realizaba el empleado, el empleador terminó aceptándolo y reconociéndolo como tal. Estos hechos dieron inicio a un nuevo tipo de relación entre el empleado y los empleadores. Entonces, los empleadores empezaron a tratar al empleado como a un miembro más de la familia y a llamarlo “hijo”. Es decir, según el empleado, no había ninguna diferencia entre el trato que recibían los hijos del empleador y él. Es más, los empleadores decidieron darle el apellido a nuestro colaborador 5; sin embargo, él no aceptó la propuesta dado que conocía la historia de Kaikat, quien fue un awajún que vendía niños a los mestizos. Si bien no aceptó la propuesta, él terminó considerando a su empleadora como una madre y a su empleador como un padre. En la actualidad, el colaborador sigue llamando madre a su empleadora y padre a su empleador a pesar de que, con este último, perdió la comunicación. Finalmente, nuestro colaborador afirmó que la relación empleadora – empleador (hijo) se mantienen hasta el momento y que, cada vez que viaja a la ciudad Trujillo, se queda siempre en la casa de su madre.

En el caso del colaborador 6, también vivió en la ciudad de Trujillo. Pero a diferencia de otros colaboradores, él no vivió en la casa de sus patrones. Sin bien, durante un tiempo, vive en la casa de sus amigos o patrones, no realiza labores domésticas. Y su vida transcurre entre los trabajos que realiza en la ciudad y las actividades de la comunidad. Su objetivo principal es estudiar y obtener un título profesional, y el medio para lograrlo es el trabajo en la ciudad. Esta fuerte convicción hace que nuestro colaborador continúe trabajando en la ciudad a pesar de que sabe que las condiciones laborales no son las adecuadas. De este modo, nuestro colaborador se embarca en la vida de la ciudad y sigue trabajando. Sin embargo, hay un momento donde la idea de ser un empleado (trabajar para alguien o en la empresa de alguien) y percibir una remuneración mensual contradice sus principios y su proyecto de vida. Cuando se encuentra ante este conflicto personal, nuestro colaborador renuncia y se desprende del trabajo. Pero después de un tiempo regresa a la ciudad de Trujillo. Finalmente, nuestro colaborador 6 sostuvo que no logró su sueño inicial de convertirse en un profesional, es decir, ser alguien en la vida. Sin embargo, mantiene su esperanza en que su hijo termine una carrera y, por eso, él viaja a la ciudad de Trujillo para trabajar.

Y así, así, poco a poco, conseguí un trabajo donde estaban dando trabajo a los jóvenes que realmente necesitaban el trabajo. Esa institución era traperos de Emaús. Entonces, viéndolo eso, como tenía que estudiar quinto año, regresé nuevamente. Terminando mi quinto año, quería seguir estudiando, entonces, aquel momento conversé con el gerente donde yo estuve trabajando, Traperos de Emaús. El Gerente me ofrece “sabes que, hijo, como tú quieres estudiar, te vamos a dar un trabajo acá, te quedas en este cuarto y te pones a estudiar”. No sabía que el gerente me estaría chantajeando para que yo me vaya a trabajar. Entonces, como tanto quería estudiar, vine. Con este pensamiento, llegué, y con esa idea, quise

estudiar, y me vine de nuevo, ingresé a esa institución. Estuve trabajando en un reciclaje. Pasé difíciles momentos hasta que pedí para que me diera tiempo para poder prepararme y estudiar la medicina, postular a la Universidad Nacional de Trujillo. Pero lamentablemente no tenía tiempo para poder ir a estudiar. Trabajaba hora completa, a partir de las 7 de la mañana hasta las 6 de la tarde. Pero seguía teniendo esos pensamientos, de estudiar, de estudiar. Por mi esfuerzo, me matriculé en una academia que se llama CEPUNT y estuve preparándome dos meses, tres meses, postulé para la medicina, pero no pude agarrar. No pude agarrar por medios de que la enseñanza comparando de la educación que se da acá en la ciudad y comparando con la que nos... hemos terminado en la secundaria, selva, era muy diferente. Y también me chocó en expresar castellano. Y por esa razón, no pude alcanzar el puntaje. Y así, así, vine intentando hasta que tenía oportunidad para poder estudiar, pero no tuve en ese tiempo para poder matricularme que costaba 540 nuevos soles. Yo en ese tiempo ganaba 209 nuevos soles. No me alcanzaba para nada. Entonces, conversé con el gerente para que me pudiera prestar o adelantarme para yo poder matricularme y estudiar ahí. Pero en ningún momento tuve oportunidad y no pude estudiar. Así he estado trabajando, dejando a esta institución, fui a trabajar en otro lugar. Estuve trabajando en la soldadura, también no me estaban pagando bien. Salí de este trabajo y me metí a trabajar en la pintura, en taller de pintura. Ahí me puse a pintar. Acá en esta ciudad de Trujillo casi 50% creo que he pintado Trujillo. Así trabajo para poder estudiar, pero en ningún momento me ha presentado la oportunidad para poder estudiar. Aquel momento, no tenía y no había tampoco que en estos momentos que existen que podásemos estudiar. La gente que trabaje y pueda estudiar en los sábados y domingos. Pero en aquel tiempo no había esa oportunidad por lo tanto no pude

seguir estudiando. A pesar de que tenía esos pensamientos y con ese anhelo de seguir estudiando, no podía, no pude más que todo. Entonces, regresé a la selva para ver a mi mamá. De nuevo vine. Y trabajaba. En el momento que trabajaba, tenía pensamiento en que yo estoy haciendo enriquecer a los que estoy... a lo que le...a la empresa que le estoy trabajando. Mientras que mi estudio sigue...enterrado, estoy trabajando para enriquecer a ese empresario. Cuando me agarraba ese pensamiento, renunciaba al trabajo y me regresaba a la selva. Y así, así sucesivamente, vine para poder encontrar la oportunidad, pero en ningún momento me ha presentado la oportunidad. Y esta fecha también sigo trabajando para poder mantener a mi hijito que ya que me he comprometido tengo mis hijos que tengo que mantener. Y de eso, sigo viniendo en esta ciudad de Trujillo para poder trabajar y dar al menos el pan de cada día a mi hijo. (...). Con este pensamiento para poder ser alguien en la vida, pero nunca...nunca se llega si no tienes alguien que te dé, al menos psicológicamente o emocionalmente, que te inculquen, que te den una...un empuje “sabes que, siga adelante, hazlo eso” aunque seamos tan inteligente, aunque creamos que nosotros sí podemos, pero siempre se necesita a alguien que nos dé una motivación o una cosa donde nosotros podamos llegar a ser siquiera algo en la vida. Mayormente, los paisanos, mis amigos, salen por estos pensamientos, pero a pesar de que todo han hecho esfuerzo, algunos han salido siquiera, han estudiado técnica. Tuvieron oportunidad, llegaron a obtener un buen patrón, de lo que le han dado la oportunidad al menos que trabaje medio día y medio día que estudie. Algunos de mis paisanos tuvieron esa oportunidad. Pero yo tuve mala suerte, no tuve oportunidad y ahora sigo trabajando en la construcción, y espero al menos aprender siquiera algo para regresar en mi zona y yo pueda hacer mi construcción

también. Y me puse a pensar en estos momentos al menos aprender lo que es la construcción y siquiera poner una tarrajeadita de mi casa y como también queremos tener una casita al menos lo que nosotros queramos y soñamos tenerlo, ¿no? Y entonces, por esa razón en estos años, estuve trabajando en la construcción para poder aprender siquiera algo en la vida. Muchísimas gracias. Es todo. Esa es la meta o ese es el pensamiento de lo que yo vine para poder hacer. No realicé mi sueño soñado, pero sigo teniendo estos sueños que algún día ser médico, pero tengo esperanza en mi hijo. Lo voy a hacer todo lo posible para que pueda cumplir mi sueño que yo no pude. Pero tengo esperanza en mi hijo, que tengo que hacer todo lo posible para poder llegar la meta trazada de lo que yo no pude llegar.

Colaborador 6 (2022, comunicación personal)

Finalmente, en Eduardo vemos a un hombre que ha logrado alcanzar el *tajimat pujut*⁴⁰. Es decir, él es un awajun que se ha convertido en un hombre próspero. Y los viajes realizados a muchos países tiene una posible explicación que es el haber consumido el ala de un papagayo que hace que, según los antiguos aents chicham, el que lo come viaje a muchos países.

Y no puedo decirte si esto obedece a eso o no. No lo sé. Pero todos dicen “oiga, así fue tu historia”. Oiga, entonces, yo me quedo admirado y digo “cómo será la verdad”. Pero tú sabes, entre nosotros los indígenas, las lecciones de los abuelos tienen preponderancia, mucha influencia, en los hijos, en los nietos, en todos. Esa historia jugó un rol muy importante en mi vida.

Nayap (2021, comunicación personal)

⁴⁰ Traducido al castellano como el buen vivir o vivir bien.

CAPÍTULO VI. LA PREDACIÓN AÉNTS CHICHAM Y REFLEXIONES

FINALES

6.1. La predación aénts chicham en el ámbito laboral

Llegado a este punto es preciso definir la visión de la ciudad. Para muchos de los hombres y mujeres entrevistados, la visión de la ciudad se puede traducir de distinta manera. Esto es importante para definir y dar contexto a la relación laboral que se da entre los awajun y los patrones en la ciudad de Trujillo o Lima.

Por una parte, está la ciudad representada como proveedora de recursos, de productos manufacturados, en el que se encuentran los grandes edificios que elaboran los productos en cuestión. Esta visión al parecer está ligada a la ciudad vista como un lugar donde los servicios podrían ser de calidad. La segunda visión de la ciudad está ligada a la ciudad como lugares donde se encuentran los hombres de altos ingresos. En términos del vocabulario awajún serían los “*aents wiakush aidau*”. La tercera visión está relacionada con la delincuencia, en el que hombres sin inescrupulosos extraen las propiedades de los otros sin su consentimiento. Es decir, está la visión relación relacionada a la delincuencia. Sin embargo, este hecho da lugar a la selección del lugar de trabajo por parte del empleador tal como lo sostuvo el colaborador 6. La cuarta visión de la ciudad está ligada a la idea de la ciudad como un entorno donde se puede conseguir un trabajo. Es decir, la visión de la ciudad vista como un espacio donde existen muchos empleos que permiten generar ingresos para ayudar a la familia.

Desde esta perspectiva, la visión de la ciudad es un lugar en el que generarse un ingreso es accesible, algo que no existe en la comunidad según nuestros entrevistados. El trabajo es sinónimo de realización personal. Además, el simple hecho de viajar a la ciudad es visto como un logro personal muy valioso, es decir, ser el mejor awajun aents chicham (Taylor, 2006).

Por otro, las fuerzas que mueven el viaje a la ciudad de Trujillo o Lima son varias. En este punto, se puede mencionar la experiencia de la toma de la ayahuasca y se pueden extraer datos interesantes. Uno de los primeros elementos fundamentales es la toma de la planta para efectos de sanación. En esta primera parte, se busca eliminar las dolencias del cuerpo a través de los efectos curativos de la planta. Lo otro está relacionado con la búsqueda de la identidad, una búsqueda del yo, una búsqueda que ha sido practicado por los ancestros de los aénsts chicham, es decir, se busca una definición de la persona a través de la planta. Existe un proceso de construcción de la identidad a partir de las visiones que se logran tomando la planta. De este modo hallamos un dato importante que no es más que el hecho fundacional de la predación: una definición del yo a partir del otro.

Asimismo, la experiencia vivida, a través de la toma de la ayahuasca, inaugura un sistema de visión hacia y del futuro. Una vista en la que la tragedia forma parte de la vida de nuestra colaboradora 3. Si bien no se pueden establecer relaciones causales, la fuerza con la que la toma de una planta marca la vida misma de nuestra colaboradora 3 es intensa. Por ejemplo, ella sostuvo que vio parte de los eventos que contó en la entrevista. Pero esta vida no es gracias a la ayahuasca, sino que a través de ella logra ver una vida que tendrá en el futuro. El ver algo implicaría el tomar algo del otro en un contexto en el que la realidad misma se va difuminando a un plano que trasciende. Otro dato que refuerza esta tesis es la experiencia de Eduardo que relacionó el viaje a la ciudad de Trujillo y a otros países con una acción llevada a cabo por la mamá bajo los consejos de su padre que le dan cierta predisposición y conocimiento a lo que se ha denominado el futuro. Este futuro al que es casi difícil de aproximarse desde la visión occidental, pero sí es accesible para las socialidades aénsts chicham. En este caso, se verifica que el ala de un ave tiene una fuerte relación con la vida de Nayap. Al parecer, en primería instancia, Eduardo duda de que el ala haya tenido influencia en los eventos que le ha tocado vivir. Sin embargo,

al final, pareciera que, por el peso de la tradición, como parte de la socialidad aénts chicham, admite la situación en el que los eventos de la vida están causados por algo externo al que lo experimenta. Si bien con la toma de la ayahuasca se lograba ver el futuro de las personas y, a partir de la cual, se podía ensayar la vida futura o los eventos por suceder, aquí una simple acción, el consumo de algo, juega un rol importante en la definición del sujeto como individuo y como colectivo. El simple hecho del consumo pareciera que tuviera una importancia en el lugar que ocupará un ser humano dentro de su sociedad y en el mundo. Asimismo, en el caso de nuestro colaborador 6, se verifica que las motivaciones que mueven a nuestro colaborador 6 es la búsqueda de la realización de su vida ante una imposibilidad de seguir estudiando. No hay una preparación previa como la toma de la ayahuasca o el toé. Se posterga una opción ante una circunstancia adversa. Así, en el caso de nuestro colaborador 6, se trata de un modo de vida en el que la lógica empresarial no logra convencerlo del todo. En una lógica empresarial, un trabajador intentaría escalar dentro del esquema de una empresa. Sin embargo, nuestro colaborador entra en conflicto con los principios que hacen que una empresa funcione. El renunciar cuando se es consciente implicaría que las lógicas de la economía de mercado entran en contradicción con el modo de pensar y de vivir de nuestro colaborador. Dado que el sueño de ser un médico sigue vigente, el medio a través del cual que quiere ingresar al mercado de trabajo tiene más una lógica propia, el de nuestro colaborador, que el de la lógica del mercado.

En suma, con los datos presentados, se aprecia una visión del trabajo desde una óptica de la predación aénts chicham. Las acciones realizadas antes del viaje configuran indicios de que la predación aénts chicham está presente en este escenario que es la ciudad. Es decir, existe la posibilidad etnográfica de que la ciudad muy bien puede ser vista como un lugar donde el accionar predatorio de los aénts chicham puede darse.

Esta captura de los elementos del otro, está anclada en los eventos previos al viaje. Por un lado, están las visiones que se tienen sobre la ciudad. La visión de la ciudad puede ayudar a aproximarnos a la lógica de la predación porque no es una mirada limpia hacia los elementos nuevos con el que se relacionan los awajun de la comunidad de Numpatkaim.

Si bien las relaciones entre las personas traen consigo configuraciones (prejuicios) de los otros. Aquí está el hecho de que el elemento constituyente está fuera del alcance del que la prefiere. Y que ese proceso de alcance del elemento constituyente no se da a través de mecanismos visibles como son las firmas de los contratos. Entonces, capturar el elemento externo puede darse desde y a partir de cómo lo ve y afirma el ejecutante.

Cómo se da este mecanismo o la aproximación de esta predación aénst chicham. Otra vez, no es que sea un elemento en que la predación sea visible tal como lo hacían la socialidad aénst chicham anterior a la que se refiere en este trabajo. Pero la predación como captura de los elementos externos refiere a nociones en que algo es tomado y tomar implica una preparación y aprehensión de lo desconocido. Este proceso de acercamiento y aprehensión no es un proceso que se da en condiciones normales. Si bien no es visible ante los ojos, la experiencia, la misma declaración y los hechos descritos, sostienen que el proceso no se da tal como se diera en condiciones donde no existe la predación. Es decir, no implica el hecho fundamental como la caza de las almas, sino a elementos menos evidentes pero que configuran y hacen que la socialidad aénst chicham manifieste, de un modo u otro, parte de su esencia y su dinamismo en un contexto diferente y cambiante al de sus antepasados.

Es decir, en la relación laboral entre los awajun de la comunidad nativa y los empleadores de la ciudad de Trujillo y de Lima, se encuentran elementos que podrían explicar la presencia de una relación de predación. Los elementos distinguidos previos al viaje de

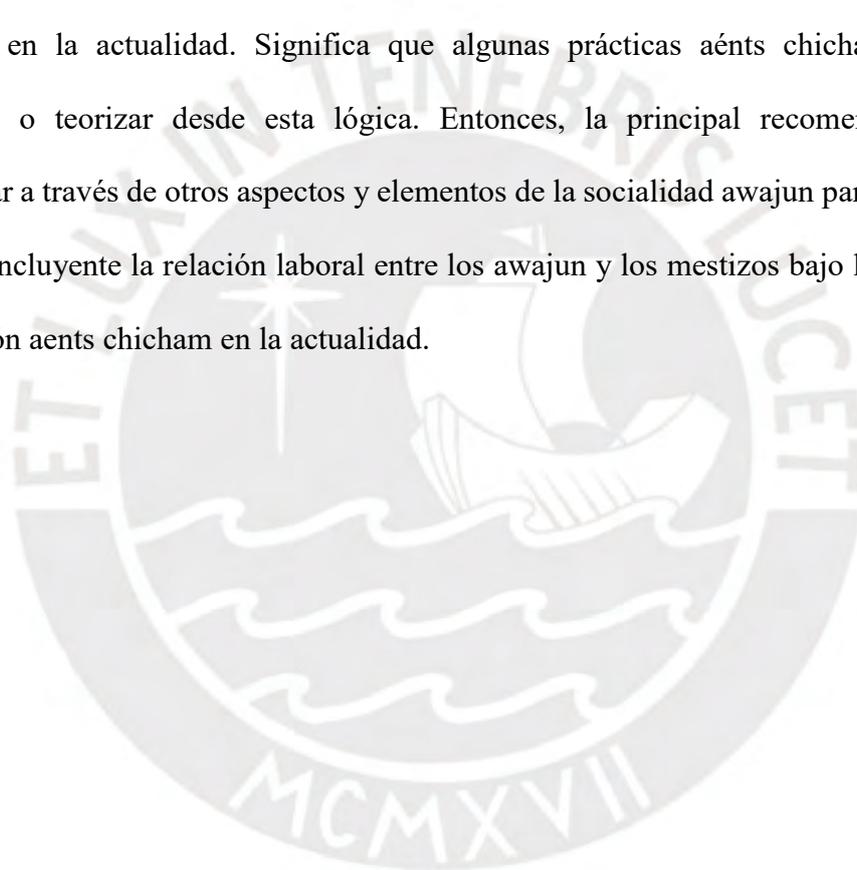
nuestros colaboradores dan indicio de una lógica de la predación en la relación laboral. Si bien la relación de predación no se visualiza en el campo de la acción (la vida laboral dentro de la ciudad). Los elementos que la hacen que suceda o al menos los hechos previos, sostienen argumentos a favor de una predación. Desde esta perspectiva, la predación aents chicham es distinguible en los hechos previos o las visiones que los propios hacen del trabajo. Pero dentro del trabajo esta relación parece difuminarse convirtiéndose más en un proceso de parentesco ficticio que ha sido investigado por Bonilla (2005). Significa que los awajun se parecen a los paumari, no, de ninguna, pero eso es otro proyecto de investigación.

Desde esta perspectiva, la presente investigación no es concluyente en el sentido de que se necesitan más elementos contundentes para juzgar la relación laboral entre los awajun y los mestizos bajo la lógica de la predación. En suma, no se dice que la predación se da en la relación laboral, sino que existen algunos elementos que podrían indicar alguna lógica de la predación. Más bien da luces de que la socialidad awajun se rige por sus propias lógicas impuestas por su cultura y que no están desarrollándose bajo lo que podríamos denominar aculturación o asimilación cultural. Tampoco estamos indicando que los awajun mantienen sus tradiciones de manera inamovible, pues esto podría llevar a suponer que, de alguna manera, los aents chicham son de tradición guerrera o belicosa, términos que han sido repetidos hasta la saciedad y la suciedad intelectual. De ninguna manera implica eso. Significa que la socialidad aents chicham está operando, plena y conscientemente, dadas las circunstancias actuales y que seguir insistiendo en las denominadas tradiciones para juzgar a una socialidad es conflictivo dado que no estarían tomando en cuenta los elementos del presente o el saber awajun del presente que consideran que algunos elementos del pasado son irrelevantes en la actualidad aents chicham. Pues creo firmemente en la innovación de la cultura y que el peor miedo no es

la pérdida cultural sino el discurso de la estática cultural que podría dificultar el desarrollo del hombre aents chicham.

6.2. Recomendaciones

Hablar de predación es un asunto muy sensible que podría dar a diversas interpretaciones. Sin embargo, precisar que la predación es un término que se utiliza para categorizar unas determinadas acciones o prácticas de toda una socialidad del pasado. De ninguna manera implica que los awajun sean predadores o significa que su vida esté regida por la predación en la actualidad. Significa que algunas prácticas aents chicham pueden entenderse o teorizar desde esta lógica. Entonces, la principal recomendación es profundizar a través de otros aspectos y elementos de la socialidad awajun para juzgar de manera concluyente la relación laboral entre los awajun y los mestizos bajo la lógica de la predación aents chicham en la actualidad.



REFERENCIAS

- Belaúnde, L. E. (17 de Diciembre de 2014). Perspectivismo y cosmologías indígenas. 7mo Conversatorio "Todas las Sangres, Un Perú". (M. d. Peruanos, Entrevistador) Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=CBlkdBgAu-s&t=3453s>
- Belaunde, L. E. (2014). Propuesta para la interculturalidad a partir del cuerpo, el género y la crianza en la Amazonía peruana. Espinosa de Rivero, Óscar y Luisa Elvira Belaunde ¿Indigenismos, ciudadanías? Nuevas Miradas.
- Belaunde, L. E. (2018). Sexualidad amazónicas. Género, deseos y alteridades. Lima: La Siniestra Ensayos.
- Brown, M. F. (1984). Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Descola, P. (1997). Las cosmologías de los indios de la Amazonia. *Mundo científico*, 175, 60-65.
- Descola, P. (2002). *Societies of nature and the nature of society*. Routledge.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Espinosa, O. (2009). ¿ Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, XXVII(27), 123-168.
- Espinosa, O. (2009). Ciudad e identidad cultural. ¿ Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI? *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, I(38), 47-59.

- Espinosa, O. (2012). To Be Shipibo Nowadays: The Shipibo-Konibo Youth Organizations as a Strategy for Dealing with Cultural Change in the Peruvian Amazon Region. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 17(3), 451-471.
- Espinosa, O. (2019). La lucha por ser indígenas en la ciudad: El caso de la comunidad shipibo-konibo de Cantagallo en Lima. *Revista Del Instituto Riva-Agüero*, 4(2), 153-184.
- Fuller, N. (2009). *Relaciones de Género en la Sociedad Awajún*. Lima: CARE Perú.
- González, L. (2013). Entre la predación y la docilidad. Padecimiento shawi en la alta Amazonía (Doctoral dissertation, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid).
- González, L. (2015). Se buscan culpables. Los caminos de la venganza shawi. En M. Gutiérrez Estévez, & A. Surrallés (Edits.), *Retórica de los sentimientos* (págs. 53-84). Frankfurt a. M., Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft.
- Hidalgo, A. (2017). Chichinmanum weamu: bienestar de los estudiantes awajún en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. *Anthropologica*, 35(39), 189-213.
- I Oller, M. V. (2009). Surrallés i Calonge, Alexandre (2009). En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los Candoshi, Alta Amazonía. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*(25), 193-197.
- Ortega, J. C. (2015). El camino del mestizo: Experiencias de migración temporal de jóvenes escolares indígenas awajún en ciudades intermedias. Estudio del caso de la migración temporal de jóvenes varones awajún de la comunidad nativa de Supayaku hacia las provincias de San Ignacio y Jaén-Región Cajamarca. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- IWGIA. (2009). PERU: CRONICA DE UN ENGAÑO. LOS INTENTOS DE ENAJENACION DEL TERRITORIO FRONTERIZO AWAJUN EN. Obtenido de https://www.iwgia.org/images/publications/0286_Cronica_de_un_Engano.pdf

- PPII, Á. d., & Litigio Constitucional del Instituto de Defensa Legal, I. (2016). Afrodita en el ojo de la tomenta. Obtenido de <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/12/09/2016/afrodita-en-el-ojo-de-la-tormenta>
- Regan, J. (2014). Los awajún y wampís contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones sociales*, XIV(24), 19-35.
- Santos, F., & Barclay, F. (Edits.). (2007). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía (Vol. VI)*. Lima: Institut français d'études andines, Smithsonian Tropical Research Institute.
- Santos-Granero, F. (2005). Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú. *Histórica*, XXIX(1), 107-148.
- Surrallés, A. (2003). De la percepción en Antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos. *Indiana*(19), 59-72.
- Surrallés, A. (2009). *En el corazón del sentido: Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. Lima: Institut français d'études andines. Obtenido de <http://books.openedition.org/ifea/952>
- Taylor, A.-C. (2006). Devenir jívaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie. *Cahiers d'anthropologie sociale*, 67-84.
- Vega, I. (2014). *Buscando el río: Identidad, transformaciones y estrategias de los migrantes indígenas amazónicos en Lima Metropolitana*. Lima: Terra Nuova-Perú.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.



OTRAS REFERENCIAS CONSULTADAS

- Sahlins, M. (1974). Economía de la Edad de Piedra (No. 330.15/S13e).
- Mauss, M. (2009). Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas (Vol. 3063). Katz editores.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas, 101-123.
- Bacchiddu, G., & González Gálvez, M. (2017). Lévi-Strauss, el individualismo aénts chicham y el Musée du quai Branly. Un diálogo con Anne-Christine Taylor. Íconos. Revista de Ciencias Sociales, (59), 151-161.
- Deshoullière, Grégory & Santiago Utitaj Paati (2019). Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Aénts chicham. Journal de la société des américanistes, 105(105-2), 167-179.
- Chaumeil, J. P. (1981). Historia y migraciones de los Yaguas. CAAAP, Lima.
- Chaumeil, J. P. (2008). Sobre la etnografía amazónica. La monografía como proceso de construcción permanente (El trabajo de campo entre los Yagua, Perú). Disparidades. Revista de Antropología, 63(1), 237-248.
- Viveiros de Castro, E.(2015). Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E.(2010). Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural. Katz Editores.
- Godelier, M. (2000). Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, s/f.

- Descola, P. (1996). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* (Vol. 17). Editorial Abya Yala.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI.
- Garra, S., & Riol Gala, R. (2014). Por el curso de las quebradas hacia el ‘territorio integral indígena’: autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis. *Anthropologica*, 32(32), 41-70. Recuperado a partir de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/9443>
- Godelier, M., & Blanc, N. (1970). *Racionalidad e irracionalidad en economía*. Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C., & Aramburo, F. G. (1964). *El pensamiento salvaje* (No. 04; GN405, L4.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Claude Lévi-Strauss, « Postface », *L’Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 04 mai 2007, consulté le 03 mai 2019. URL: <http://journals.openedition.org/lhomme/57>
- Sahlins, M. (1994). *Cosmologies of capitalism: The trans-pacific sector of ‘The World System.’*. *Culture/power/history: A reader in contemporary social theory*, 412-455.
- Uzendoski, Michael A. 2017. “Epílogo: ‘develop-person’ y emprendimiento indígena en el capitalismo del siglo XXI.” In *Iniciativas empresariales y cultura. Estudios de casos en América indígena*, editado por Anne-Gaël Bilhaut y Silvia Macedo, 235– 240. Quito: Abya-Yala.

Altman, A. (2013). Os outros dos outros. Relações de alteridade na etnologia sul-americana.

Vutova, M. (2015). Y otras historias sentimentales en la Amazonía venezolana. M. Gutiérrez Estévez, & A. Surrallés (Edits.), Retórica de los sentimientos. Etnografías amerindias, 153-175.

