

El despertar de Kumpanam: historia y mito en el marco de un conflicto socioambiental en la Amazonía

Simone Garra *

RESUMEN

Desde hace algunos años, en la cuenca del río Cenepa (departamento de Amazonas, Perú), los comuneros awajún están luchando en contra de la actividad minera en la Cordillera del Cóndor, territorio donde se encuentran las cabeceras de los ríos que atraviesan su territorio. En las comunidades se ha revitalizado el mito de Kumpanam, un antepasado asociado a un cerro ubicado en los alrededores de las instalaciones de la compañía minera. En este artículo, quiero mostrar cómo el mito de Kumpanam cobra un nuevo significado en la actual coyuntura social y ambiental de la zona. El nuevo discurso indígena sobre Kumpanam brinda elementos para conceptualizar las interrelaciones entre «historia» y «mito».

Palabras clave: awajún, Amazonia, conflictos socioambientales, etnopolítica, mitología, territorio indígena.

* Agradezco a todos los comuneros del Cenepa que compartieron conmigo la narración del mito de Kumpanam. Un reconocimiento especial a Zebelio Kayap y Gil Inoach por sus correcciones y sugerencias y a Ermeto Tuesta por la elaboración del mapa.

The awakening of Kumpanam: History and myth at an environmental conflict in the Amazonia

ABSTRACT

In the last years the Awajún people, settled in the Río Cenepa watershed (Department of Amazonas, Peru) are struggling to defend their land from the impact of the mining activities in the Cordillera del Condor mountains. The myth of Kumpanan, an ancestor associated to the homonymous pick, located in the mining area, has been revitalized, with a new meaning, mirroring the current social and environmental contingency of the area. This contributes to rethink the linkages existing between «history» and «myth».

Keywords: Awajun, Amazonia, environment, conflict, ethno politic, myth.

INTRODUCCIÓN

Los violentos enfrentamientos entre los manifestantes awajún y wampis y las fuerzas policiales peruanas, ocurridos el 5 de junio de 2009 cerca de la ciudad de Bagua, en el departamento de Amazonas, pusieron en primer plano en el escenario nacional e internacional las reivindicaciones de los pueblos indígenas amazónicos del Perú. Sus largas protestas en contra de los decretos legislativos que modificaban las reglas de protección de los territorios comunales¹, aprobados por el gobierno sin consultar a los directos interesados, terminaron ese día con un trágico saldo de 34 muertos y cientos de heridos entre policías y manifestantes, abriendo un fuerte debate en el país. Una parte de la población demostraba su rechazo a la extracción indiscriminada de recursos naturales, especialmente por las empresas mineras y petroleras, expresando la voluntad de preservar sus territorios de la contaminación y de mantener el control sobre ellos. El gobierno, en cambio, acusaba a los manifestantes de estar en contra del desarrollo económico del país, impidiendo el aprovechamiento de los recursos y argumentando que estaban siendo manipulados por gobiernos extranjeros y partidos de la oposición.

¹ Los dos decretos más criticados eran el D.L. 1015 y el D.L. 1073. El decreto legislativo 1015 unificó los procedimientos de las comunidades campesinas y nativas de la sierra y selva con las de la costa «para mejorar su producción y competitividad agropecuaria», y el Decreto 1073 estableció que con el 50% de los votos de los comuneros poseionarios era posible vender o rentar las tierras comunales. Ambos decretos fueron considerados inconstitucionales por violar la propiedad colectiva de las comunidades nativas y campesinas y salían de la normativa internacional al no respetar el «deber de consulta previa e informada» establecido por el Convenio 169 de la OIT. El 23 de agosto de 2009 los dos decretos fueron derogados por el Congreso de la República peruano.

Las organizaciones representativas de los pueblos awajún y wampis de la provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas, fueron las que iniciaron y encabezaron los paros amazónicos nacionales de los años 2008 y 2009. Los comuneros de esta región participaron masivamente en las protestas, manifestando un fuerte sentimiento de identidad étnica y demostrando una gran capacidad de acción coordinada. Sus rostros pintados de genipa y sus lanzas se convirtieron en los símbolos de las protestas, evocando la tradición guerrera de los pueblos jívaro y la resistencia histórica a cualquier intento de invasión de sus territorios². No es una casualidad que el gobierno decidiera utilizar la violencia justamente en esta región, con el objetivo de impartir a los manifestantes una lección de fuerza, aunque probablemente no esperara encontrar una reacción tan aguerrida de los manifestantes³.

En la provincia de Condorcanqui, Amazonas, uno de los mayores factores de tensión y resentimiento de la población hacia el gobierno central es la concesión de lotes mineros a la compañía minera canadiense Afrodita (a través de su subsidiaria Dorato Perú) en el territorio de la Cordillera del Cóndor, un ramal aislado de la Cordillera Real Oriental que coincide con un largo tramo de la frontera con Ecuador. Desde 1998, con los acuerdos de paz posteriores al conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador, los gobiernos de ambos países se comprometieron a crear áreas naturales protegidas en este territorio, reconociendo su valor de *hotspot* de biodiversidad e involucrando directamente a sus habitantes shuar, awajún y wampis en todo el proceso de protección de tales áreas naturales. En el lado peruano, este proceso resultó en la creación del Parque Nacional Cordillera del Cóndor – Ichigkat Muja, cuya extensión fue fijada en el año 2004 por un acuerdo firmado en la comunidad de Huampami (distrito del Cenepa, provincia de Condorcanqui), entre las organizaciones awajún y wampis locales y las instituciones gubernamentales. No obstante, como bien ha demostrado la Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (ODECOFROC 2009)⁴, las interferencias de los lobbies mineros lograron sabotear el acuerdo de Huampami.

² Los awajún y los wampis son pueblos pertenecientes al conjunto etnolingüístico jívaro. Los pueblos jívaro son conocidos en la historia local por su actitud guerrera y su tenaz resistencia a los conquistadores españoles a partir del siglo XVI.

³ Para mayores informaciones sobre los sucesos de Bagua se recomienda consultar el *Informe en minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua* (Gómez y Manaces, 2010).

⁴ Esta organización indígena representa la mayoría de las comunidades nativas awajún asentadas en la cuenca del río Cenepa. ODECOFROC fue una de las organizaciones que promovieron los «paros amazónicos» de 2008 y 2009. Actualmente sigue organizando

En el año 2007, casi la mitad del territorio previsto para el Parque fue excluido del área de protección y fue concesionado a empresas mineras interesadas a explotar los yacimientos de oro presentes en la Cordillera. Este cambio de posición del gobierno fue percibido como un engaño por los comuneros awajún y wampis de la zona, quienes se habían comprometido activamente en la creación del Parque, justamente con el objetivo de proteger ese territorio frente al riesgo de su contaminación por la actividad minera.

Efectivamente, la Cordillera del Cóndor constituye una parte integrante y de vital importancia del territorio awajún y wampis, puesto que allí nacen las cuencas de los ríos Cenepa, Comaina y Numptakaim, en cuyas partes bajas y medias se encuentra una gran cantidad de comunidades nativas. Las partes altas de la cuenca, actualmente las menos pobladas, presentan una gran abundancia de recursos naturales y son conservadas por los nativos como territorios de reserva. Estas zonas de grandísima riqueza natural son también las más valoradas simbólicamente por los awajún y wampis, que consideran que en estos lugares viven las almas de sus antepasados y una gran cantidad de personas (*aents*) invisibles, descritas como «espíritus tutelares» de los elementos del territorio.

La cosmovisión del pueblo awajún presenta los rasgos característicos de lo que Descola define una «ontología animista»⁵ (Descola, 2004). Los awajún no distinguen ontológicamente la sociedad humana de los seres que pueblan su entorno: el mundo es poblado de subjetividades, seres visibles e invisibles que comparten muchas de sus calidades interiores (autoconciencia, sensibilidad, carácter, palabra, etcétera) con los seres humanos, es decir poseen lo que en castellano podría traducirse como «alma» y que los awajún denominan *wakan*. Las cascadas que bajan de los grandes cerros de la Cordillera del Cóndor constituyen los lugares privilegiados para encontrar al espíritu llamado *ajutap*, una figura central en la cosmovisión de los pueblos jívaro, que puede ser descrita como una poderosa esencia impersonal transmitida por los ancestros para proporcionar

actividades políticas e informativas para preservar el territorio de la Cordillera del Cóndor de la contaminación provocada por la actividad minera.

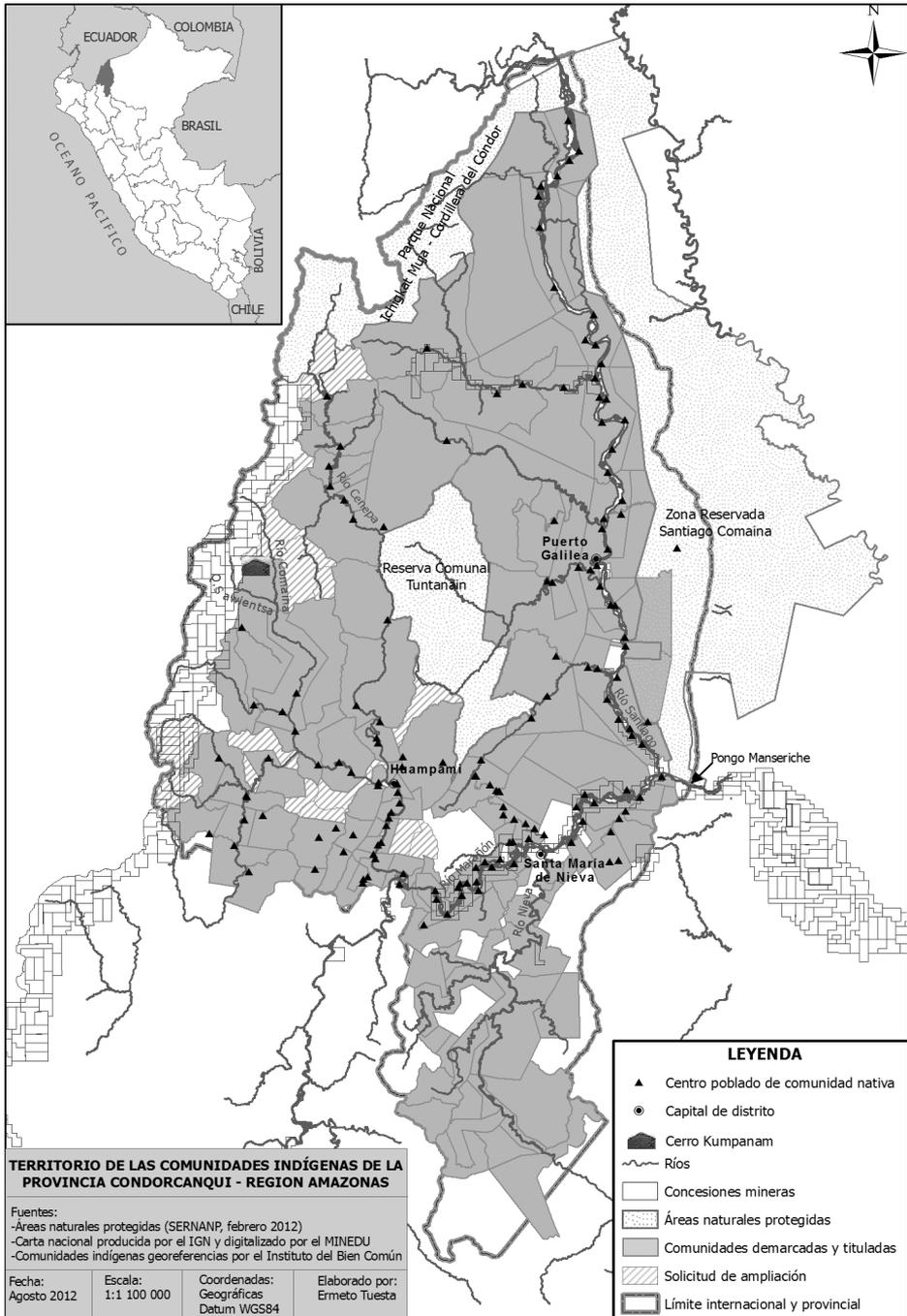
⁵ Con el término «animismo» Descola se refiere a «la creencia de que los seres ‘naturales’ están dotados de un principio espiritual propio y que, por tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios» (2004, p. 31). Los «sistemas anímicos», según el autor, se sirven de las categorías sociales para ordenar conceptualmente las relaciones entre los humanos y las especies vivas. Este «modo de identificación», se contrapone a la dicotomía occidental, que el autor llama «naturalismo», según la cual la naturaleza existe como principio extraño a los efectos de la voluntad humana.

fuerza y bienestar a los seres humanos⁶. Por lo tanto, las concesiones mineras no solamente representan un grave peligro para la salud humana y el medioambiente, por el uso de sustancias químicas que contaminan el agua y el aire, sino que también afectan la identidad cultural de este pueblo indígena, alterando la relación que tiene con los elementos de su entorno geográfico y espiritual.

Dentro de este contexto de creciente conflicto y preocupación por la Cordillera del Cóndor, entre los awajún de la cuenca del río Cenepa, se ha difundido el mito sobre el origen de un cerro relativamente aislado de esta cadena montañosa, llamado Kumpanam, ubicado en el territorio de la comunidad nativa Antiguo Kanam, entre las quebradas Kanam y Sawientza del alto río Comaina. La comunidad de Antiguo Kanam es la más cercana a las instalaciones de la Minería Afrodita, distando aproximadamente cinco kilómetros de ella. El cerro Kumpanam o *Kumpaná Muja* es una formación del tipo *tepuí*⁷, como la mayoría de los cerros de la Cordillera del Cóndor. La particularidad de Kumpanam, según los awajún del Cenepa, es que en este cerro vive el alma de un poderoso ancestro, una persona que cuida los elementos del bosque y puede producir viento, lluvia y relámpagos. En el tiempo mítico, Kumpanam tenía una apariencia totalmente humana y llevaba una vida igual a la de todos los awajún.

⁶ Los rituales de búsqueda del *ajutap* (o *arutam* en idioma shuar) siguen siendo practicados en la actualidad, aunque en menor medida respecto del pasado. Este espíritu poderoso es buscado sobre todo por los jóvenes varones, quienes acuden a las *tunas* (cascadas en el dialecto regional) que bajan de los cerros y construyen una pequeña choza llamada *ayamtai*. Allí toman brebajes alucinógenos de ayahuasca, toé o tabaco y esperan pacientemente la visión del *ajutap*, bañándose en las aguas «sagradas». Los que reciben el don de la visión obtienen el estatus de *waimako*, «grandes guerreros visionarios», gozando de ciertos privilegios sociales.

⁷ La Cordillera del Cóndor es la única cadena andina que en sus cumbres presenta grandes mesetas de arenisca, similares a los *tepuí* del Escudo Guyanés venezolano, y al mismo tiempo capas subyacentes de muchas otras clases de roca que, al ser cortadas y expuestas por profundos barrancos, crean una variedad de hábitats muy diferentes de los que se encuentran normalmente en las montañas de arenisca (Conservación Internacional, 2009).



EL MITO DE KUMPANAM Y APAJUÍ

Antiguamente Kumpanam era una persona. Kumpanam y Apajuí eran dos viejos que vivían por Manseriche. Allí por Manseriche hay dos cerros grandes, bien elevados, allí vivían Kumpanam y Apajuí. Se miraban y se saludaban, eran buenos amigos. A veces se visitaban y vivían así tranquilamente. Apajuí tenía una hija, muy bonita y codiciada. Kumpanam, estando en la puerta de su casa, todos los días le miraba a la hija de Apajuí. Le gustaba mucho. Haciendo eso, hizo embarazar a su hija de Apajuí. Con su mirada nomás la hizo embarazar. Apajuí no sabía que su hija estaba embarazada. Después de un mes, cuando vio que su hija estaba encinta, Apajuí se molestó mucho y le preguntó a su hija: «¿Qué sucede? ¿Quién te hizo embarazar?» y ella le dijo que Kumpanam la hizo embarazar. Entonces los dos amigos discutieron y pelearon. «Hemos vivido conjuntamente, pero ya no se puede». Diciendo eso, Kumpanam agarró todas sus cosas y se fue río arriba. Pero como tenía muchas cosas en su canoa, avanzaba muy lento. Entonces empezó a botar todas sus canastas al río, para que nadie le persiguiera. Las canastas que botaba se transformaban en grandes rocas, cerrando el río. Botando, botando, se fue. Así creaba todos los pongos que en la actualidad existen. Subió por el Cenepa y entró por trocha en el Comaina, abriéndose paso y formando los cerros. Así llegó al sitio donde se encuentra ahora y dijo: «Aquí voy a estar, no me molesten más, no se burlen de mí. A mí no me van a decir Kumpanam, me van a decir Padre Kumpanam. De aquí yo les voy a cuidar, voy a cuidar todas las cosas, los animales, las plantas, el agua, el viento y el oro también». Así cuentan nuestros padres. Por esto nuestros viejos tenían respeto para Kumpanam, cuando se acercaban no gritaban, no disparaban, no hacían ninguna bulla.

(Versión libre, cuenca del Cenepa, 2008)

En las diferentes variantes del mito que he recogido en el Cenepa, los papeles de Apajú y Kumpanam se intercambian: en un caso es Kumpanam que mirando a la hija de Apajú la deja embarazada, en el otro es Apajú que deja embarazada a la hija de Kumpanam. En el primer caso, es Apajú quien se molesta, y la partida de Kumpanam es una huida provocada por la cólera de su amigo, mientras que, en el segundo, el recorrido de Kumpanam hasta su posición actual se podría interpretar más bien como una decisión determinada por la necesidad de buscar un lugar más tranquilo donde vivir con su familia. En ciertos relatos no se habla de una hija sino de una esposa, lo que no modifica en nada la estructura del relato, ya que el embarazo suscita una reacción equivalente de celos, en un contexto social en que el control masculino sobre las mujeres es muy marcado. En algunas versiones se dice que tanto Apajú como Kumpanam tenían «su gente», es decir que ellos fueron los jefes de dos grupos que se separaron después de un asunto de mujeres.

Finalmente, hay que señalar que en algunos relatos la separación entre los dos amigos ocurre durante un viaje en canoa y se dice que Apajú se fue río abajo, mientras que Kumpanam se fue río arriba. En todo caso, las versiones del Cenepa presentan una misma estructura: (i) un estado inicial de equilibrio en el que los dos amigos conviven pacíficamente ocupando las dos orillas del río Marañón a la altura del pongo de Manseriche; (ii) un desequilibrio provocado por el embarazo de la hija/esposa de uno por parte del otro; (iii) la discusión y la separación entre los dos amigos; (iv) el recorrido de Kumpanam que modifica o crea ciertos elementos del territorio (primero entre ellos el pongo Manseriche), y (v) un estado final en el que Kumpanam llega al Alto Comaina y pide que no se le moleste más.

Las principales colecciones de mitos awajún publicadas hasta ahora, como la de Chumap y García-Rendueles (1979), no contienen el mito de Kumpanam. La mayoría de los autores que han estudiado los pueblos jívaro no mencionan a este personaje, que aparentemente tiene un rol secundario en su cosmogonía respecto de seres como Etsa o Nugkui⁸, sobre los cuales existe un gran número de textos. Sin embargo, existen algunas versiones del mito de Kumpanam que han sido publicadas por diferentes autores. La que presentó el jesuita Guallart (1958) relata que Dios enamoró a la hija de *Cumpaná* y este se fue enfadado, echando ollas al río que se transformaron en piedras. Para aclarar, es necesario

⁸ Ambos son personajes centrales en los mitos de origen de los awajún. Etsa es el Sol, el más importante héroe cultural masculino, mientras que Nugkui es un personaje femenino relacionado con la horticultura, el masato y la cerámica.

evidenciar desde ahora que Apajú significa literalmente «nuestro padre» y este término es utilizado por los awajún católicos y evangelistas como traducción de «Dios». Una segunda versión del mito fue publicada por los misioneros del Instituto Lingüístico del Verano (ILV, 1977), con el nombre «Nuestro Padre y Compañero». En este caso, los lingüistas tradujeron la palabra Kumpanam con la palabra castellana «compañero», suponiendo que el nombre proceda del término «kumpa», modificación del español «compadre» o «compañero», significa «amigo». En la versión del ILV es Nuestro Padre que se molesta con Compañero y se va encolerizado modificando el paisaje, hasta subir al cielo. Una tercera versión es aquella recogida por Brown y publicada en dos de sus obras (1981 y 1984); en esta Apajú baja a la tierra y crea a los cristianos (*apach*)⁹ y luego, preocupado de quedarse solo, crea a Kumpanam llenando de tierra una canoa y trazando una cruz en el suelo. Como en la versión del ILV, en la de Brown es Apajú quien, molesto por el adulterio de su esposa, cuyo nombre es María, decide separarse de Kumpanam y transforma el paisaje antes de subir al cielo definitivamente.

Un detalle significativo de la versión de Brown es que Apajú, aplanando los cerros por el río Capahuanas, «hizo el camino a los Chayahuitas» (1984, p. 241), lo cual sugiere pistas para el estudio de una posible dimensión regional del mito¹⁰. Finalmente, García-Rendueles (1999) reporta la historia de Kumpanam con el nombre «Origen del Pongo Manseriche», en una colección de mitos de los huambisa (o wampis)¹¹ del río Santiago. Aquí los protagonistas son Yuus (modificación del castellano «Dios») y Kumpanam. Una vez más, es Yuus quien decide irse, botando sus canastas al río y formando el pongo de Manseriche.

Ahora bien, todas las versiones del mito publicadas hasta ahora son muy parecidas a las que he recogido en el Cenepa pero difieren de estas últimas en un

⁹ Muy a menudo los términos «cristiano» (*kistian*) y «mestizo» (*apach*) son utilizados indistintamente por los awajún para referirse a los «no indígenas», nacionales y extranjeros. En un trabajo reciente, Shane Greene (2009) analiza detalladamente los significados y los matices de estos términos.

¹⁰ El río Cahuapanas, ubicado en el departamento de Loreto, está habitado en sus partes altas y montañosas por los awajún y en sus partes bajas y planas por los shawi o chayahuita. El personaje mitológico llamado «Cumpanamá» es una figura central en la cosmovisión del pueblo shawi y los misioneros que se dedicaron a la evangelización de este pueblo utilizaron este nombre para traducir «Dios» (ver García Tomás, 1994). Sin embargo, no he podido encontrar un relato parecido al que estamos analizando en la bibliografía sobre el pueblo shawi.

¹¹ Los wampis son un pueblo muy cercano geográficamente, culturalmente y lingüísticamente a los awajún, ambos pueblos perteneciendo al conjunto etnolingüístico clasificado por los antropólogos como «jívaro».

detalle muy importante: ninguna de ellas menciona el recorrido de Kumpanam hacia el Alto Comaina y su ubicación en un cerro. Más bien, en tres de las cuatro versiones publicadas hasta ahora es Nuestro Padre/Yuus/Apajuí el que se aleja de su amigo Kumpanam, transformando el paisaje y dirigiéndose al cielo, donde actualmente reside. Por lo tanto, podemos suponer que, en la cuenca del Cenepa, existe una versión local del mito que asocia Kumpanam a un cerro del Alto Comaina y toma a este personaje como protagonista de la historia, mientras que las versiones «originales» se centran en el personaje de Apajuí. A primera vista, esto podría ser interpretado como la transposición de una narración que se refiere al Dios cristiano (Apajuí o Yuus) en otra que nos habla de un ser igualmente poderoso pero netamente indígena (Kumpanam).

En efecto, la influencia cristiana en esta historia es evidente, y no solamente en el nombre de uno de los dos protagonistas. Como observa Brown (1981), en este mito están totalmente ausentes los elementos que caracterizan los demás relatos awajún, es decir, los animales y los personajes de la cosmogonía, al mismo tiempo que aparecen temas de inspiración cristiana, como el embarazo místico de la hija o la esposa de Dios (llamada María en la versión de Brown), que recuerdan a la Inmaculada Concepción cristiana.

Para el evangelista y antropólogo Robert J. Priest, quien estudió la conversión al cristianismo entre los awajún, la figura de Apajuí («nuestro padre») existía en la mitología de este pueblo desde antes de la evangelización. En los testimonios que él presenta, se afirma que los ancianos hablaban de Apajuí como de un ser poderoso asociado a los temblores, «que hizo la tierra y la destruirá» (Priest, 2007, p. 138), que es distante y normalmente no está involucrado en los asuntos humanos individuales (p. 138). Para el autor, el relato de la subida al cielo de Apajuí después del embarazo de su hija por Kumpanam se puede interpretar como una variante local de un mito registrado a lo largo de todo el mundo «sobre una alta divinidad que se aparta de los hombres después de alguna transgresión» (Priest, 2003, p. 100, traducción mía).

Según Priest, este relato adquirió mayor importancia y difusión en la región debido a las circunstancias especiales que provocaron la primera ola de conversión masiva al cristianismo entre los awajún. En efecto, poco después de la llegada del misionero norteamericano Roger Winans, en la década de 1920, una serie de fuertes terremotos sacudieron la región del alto Marañón, lo cual fue interpretado por los nativos como un gesto de cólera de Apajuí, quien, se decía, iba a destruir el mundo para castigar a los hombres por su suciedad (expresada con el término indígena «*tsuwat*»). En este contexto, los awajún se convirtieron al evangelismo

por un sentimiento colectivo de culpabilidad y por el temor hacia Apajuí, que fue asociado al Dios cristiano (Priest, 2007). Sin embargo, según el autor, en esa época los misioneros rechazaron el nombre «Apajuí» como traducción de «Dios» y usaron «Tatayus», una palabra híbrida entre el español «Dios» (*Yuus*) y el quechua «Tayta» Solamente a finales de 1960, cuando los misioneros observaron que los awajún convertidos dirigían sus oraciones a «Apajuí», este nombre fue aceptado por los curas católicos y los pastores evangelistas (Priest, 2003).

Centrémonos ahora en la figura de Kumpanam, el segundo integrante de la pareja. Los lingüistas del ILV tradujeron el nombre «Kumpanam» por la palabra castellana «compañero», por la similitud morfológica de las palabras. De esta manera, Kumpanam aparece en la narración como un personaje secundario respecto de Apajuí, desempeñando solamente el rol de «compañero» del protagonista. No obstante, tenemos elementos para dudar de la traducción de los lingüistas norteamericanos. El nombre «Cumbanama» es mencionado por el padre Figueroa en una carta de 1661, según la cual los indios de Santiago, Nieva y de la jurisdicción de Xaen «dicen les predicó el Cumbanama, que se entiende fue uno de los dos apóstoles, y dejó vestigios, impressos los piés, una mano y otras señales, en una peña en las partes de Nieva, como afirman personas fidedignas que las han visto» (Figueroa, 1986 [1661], p. 279). Por su parte, Metraux, en referencia a los pueblos jívaro, afirma que «Cumbanama, la divinidad suprema es distante y no se interesa en los asuntos humanos» (Metraux, 1963, p. 626, traducción mía). Más recientemente, Taylor refiere que «Kumpanam designa una figura muy clásica en el corpus mitológico jívaro» (1988, p. 82), y encuentra mención de él en varios documentos coloniales sobre los bracamoro y los jívaro de los ríos Nieva, Santiago, Paute y Zamora. Por otro lado, para los chayahuita (o shawi) del río Cahuapanas, vecinos de los awajún, pero pertenecientes a otro conjunto etnolingüístico, Cumpanamá es el héroe cultural que enseñó a este pueblo todas las artes de la civilización, es decir la caza, la pesca, la horticultura, la construcción de las casas y de las canoas, los cantos para curar a los enfermos, etcétera (García Tomás, 1994). Los chayahuita, en su mayoría convertidos al cristianismo, utilizan el nombre «Cumpanamá» para referirse al Dios cristiano y con el mismo nombre denominan también a una piedra sobre la cual existen petroglifos de gran importancia cultural para ellos. Podemos concluir que el nombre «Kumpanam» no es una modificación del castellano «compañero», sino un término indígena de procedencia mucho más antigua y difundido más allá de las fronteras étnicas de los awajún, seguramente asociado a un mito sobre el origen de algunos elementos del territorio.

Relacionando Apajuí con Dios y Kumpanam con la humanidad, según la interpretación cristiana de Priest, el mito explicaría la separación de Dios de la tierra por un «pecado original» de los humanos. Invirtiendo esta perspectiva, podemos suponer que el mito explica que la gente de Apajuí, es decir los cristianos, son los que molestaron a los antepasados de los awajún (por ejemplo violando a sus mujeres), provocando su alejamiento hacia zonas más internas, como la parte alta de la cuenca del Cenepa. Sin embargo, ambas explicaciones parecen forzadas, puesto que se basan en una perspectiva externa que tiende a interpretar el mito a la luz de «la religión» y «la historia», así como las concebimos desde nuestra perspectiva occidental. Para tener una mejor aproximación de nuestra narración, tal vez convenga considerar, como sugiere Levi-Strauss, que «cada mito tomado en particular existe como aplicación restringida de un esquema que las relaciones de recíproca inteligibilidad percibida entre varios mitos ayudan progresivamente a separar» (1968, p. 22). En este sentido, en vez de tratar de entender de dónde vienen o qué representan las figuras de Apajuí y Kumpanam tomadas singularmente, es más conveniente analizar el sentido de esta dualidad, que aparece constantemente en todas las versiones del mito y en la mitología de otros pueblos.

Los dos personajes y su relación con el pongo de Manseriche aparecen en el antiguo documento del siglo XVII mencionado anteriormente: «Decían también en su gentilidad que, antiguamente, bajando un Dios por el Marañón y subiendo otro de abajo por él, para comunicarse abrieron el Pongo» (Figueroa, 1986 [1661], p. 278). La conexión entre los dos dioses a los que alude Figueroa con el mito de Kumpanam y Apajuí es evidente. Se trata pues de una concepción muy antigua de dos seres míticos a quienes los indígenas de la región atribuían poderes creadores y transformadores. Como demuestra Metraux (1946), esta idea de una dualidad creadora es muy común entre los pueblos indígenas sudamericanos. Normalmente ella toma la forma de dos hermanos mellizos, cuyos «caracteres y naturalezas contrastantes son reflejados en aventuras y acciones que, en parte, determinan la fisonomía del mundo y el principio de la cultura» (Metraux 1946, p. 121, traducción mía). La creación del orden actual de las cosas surge de la acción combinada de un ser demiurgo, que a menudo destaca por sus virtudes (fuerza, belleza, rectitud moral, etcétera) y de su hermano, generalmente menor, caracterizado por ser tramposo, irreverente, transgresor del código social. Levi-Strauss, en una de sus obras sobre la mitología americana, insiste en el carácter antitético de los mellizos: «un mellizo bueno, el otro malvado; uno asociado a la vida, el otro a la muerte, uno al cielo, el otro

al mundo ctónico» (1991, p. 301 traducción mía). Según el autor, en el marco de «la ideología bipartida» de los pueblos amerindios es justamente este «dualismo en desequilibrio» lo que pone en movimiento la maquinaria del universo. Nuestro caso de estudio, si bien contiene diferencias importantes con los mitos analizados por Levi-Strauss, también presenta interesantes analogías. La amistad inicial entre Apajú y Kumpanam, que bien podría ser descrita como una hermandad, contiene los gérmenes de un desequilibrio creador. Al final los dos amigos/hermanos tendrán que dividirse tomando dos direcciones opuestas (río arriba/río abajo; mundo celeste/mundo ctónico).

Chaumeil (2010) evidencia que, al hablar de una «ideología bipartida», Levi-Strauss (1991) analizó la peculiar concepción de la alteridad que caracteriza a los pueblos amerindios. El «dualismo en desequilibrio» de los dos mellizos representado en los mitos, en este sentido, permitió a los pueblos amerindios pensar las relaciones con el Otro colonial, en el marco de una «filosofía del contacto» (Chaumeil, 2010, p. 66) típicamente indígena. En otras palabras, «Lévi-Strauss mostró que lo que se ha llamado clásicamente «procesos de aculturación» es, en realidad, el resultado de una singular disposición de espíritu, de una larga actitud de «apertura al otro», de una filosofía o de una cosmología receptiva muy característica, según él, de los mundos amerindios» (Chaumeil, 2010, p. 62). Según Chaumeil, el mito de los mellizos representa un «Otro» que no solamente es pensable, sino indispensable en los sistemas sociocosmológicos de estos pueblos. Esto no implica un proceso de asimilación, sino una identidad relacional que se manifiesta en muchos aspectos de su cosmovisión.

Analizado de esta manera, el mito de Kumpanam y Apajú asume un nuevo significado: más allá del papel otorgado a cada uno de los dos personajes, ellos estarían representando y volviendo «pensable» el contacto con el Otro, un contacto que es al mismo tiempo conflictivo y generador. Es posible que este personaje dual tuviera una centralidad en la cosmogonía y el pensamiento de los pueblos región antes de la obra de evangelización. Si fuera así, los misioneros, al sobreponer el Dios cristiano a este personaje dual, tuvieron que suprimir uno de los dos elementos, eliminando la dualidad pero manteniendo intacto su poder creativo y transformativo. Es interesante notar, una vez más, cómo los misioneros utilizaron estos dos nombres en dos pueblos diferentes pero vecinos para traducir el concepto de «Dios»: Cumpanamá entre los chayahuita y Apajú entre los awajún. Por otra parte, el relato demuestra como el pueblo awajún insertó al Dios cristiano dentro de una estructura dual ya existente, volviendo la alteridad una parte indispensable de su propia identidad (un proceso que poco correctamente se

podría definir como «conversión»). En la actualidad, como se explicará mejor más adelante, el dualismo expresado en este relato está sirviendo nuevamente como estructura para pensar la alteridad y enfrentar una situación de fuerte contacto.

KUMPANAM Y LA CONFORMACIÓN DEL TERRITORIO AWAJÚN

Una característica central de todas las variantes del mito de Apajú/Kumpanam es el relato de la creación/transformación de algunos elementos del territorio por parte de uno de los dos «ancestros». El embarazo «con la mirada» de la hija/esposa de uno de los dos amigos por el otro constituye, en este sentido, la precondition simbólica para el nacimiento de algunos hitos que caracterizan actualmente el paisaje. En todas las versiones, se habla del nacimiento del pongo de Manseriche, que puede ser tomado como punto de inicio del recorrido creador/transformador de Apajú o Kumpanam. En la versión del Cenepa, Kumpanam emprende su recorrido río arriba por el Marañón y crea los pongos de Manseriche y Huarcayo y continúa caminando hasta el Alto Comaina. En una variante, Kumpanam llega al Comaina en canoa, creando no solamente los pongos del Marañón ya mencionados sino también aquellos del Comaina.

La versión publicada por el ILV menciona un cerro ubicado por la localidad de Borja llamado Umpuug, donde hay una cueva en la que «adentro se ve colgado todavía el asiento de nuestro padre» (1977, p. 222). Esta versión relata, además de la creación del pongo de Manseriche, también aquella del pongo Sajino, ubicado entre la boca del Santiago y el mismo Manseriche.

La versión de Brown (1984) presenta un recorrido inusual, que abarca un amplio territorio más allá de las fronteras étnicas de los awajún. En este caso, después de formar el pongo de Manseriche, Apajú aplana los cerros del río Cahuapanas y deja allí «una piedra a su imagen» (Brown, 1984, p. 241), probablemente la piedra con los petroglifos que actualmente los chayahuita llaman Kumpanamá. Lo mismo hace en Santa María de Nieva donde, según el relato, hay una piedra que tiene «cara blanca como una persona» (p. 241). Sucesivamente va hasta Yurimaguas, muy afuera del territorio awajún, donde también deja la huella de su pie en una piedra y donde crea una cascada golpeando otra piedra con un palo. Finalmente se dirige al Alto Mayo, en la zona donde Brown hizo su trabajo de campo entre los awajún, y destroza los cerros que allí se encuentran. En el relato recogido por García-Rendueles (1999) entre los huambisa, se habla de un sitio llamado «Uchiiwakánk» («manantial que brota de la tierra»), que es una roca ubicada cerca de Manseriche que actualmente tiene gran importancia

para los awajún, porque se cree que sus aguas tienen un poder de atracción sobre las personas deseadas. En el mismo relato se menciona también otra roca ubicada por el Manseriche, que se cree fue la casa de Kumpanam, probablemente la misma a la que se refiere el mito recogido por el ILV.

Ahora bien, si tomamos en cuenta todos los lugares mencionados por las diferentes variantes del mito, tenemos una gran cantidad de referentes geográficos sobre el territorio awajún: ríos, pongos, cerros, rocas, cuevas y cascadas. No hay otro mito jívaro con una descripción tan rica de toponimias y referencias sobre lugares exactos del territorio. Los nombres de los dos seres creadores designan todavía lugares esparcidos por las zonas mencionadas por el mito: además del cerro Kumpanam en el Alto Comaina y los petroglifos de Kumpanamá en la zona del río Cachiyacu (Loreto), existe un pongo llamado Cumbinama en el Marañón y un cerro llamado Apajuí en la zona de Nieva (Guallart, 1997).

Entre los lugares descritos por el mito destacan los pongos, sitios de gran importancia cultural para los pueblos de la región. Como refiere Guallart, el término *pongo* procede de una palabra quechua que significa «puerta» y se utiliza para indicar «una angostura peñascosa con rápidos que hacen peligrosa la navegación fluvial» (1997, p. 24). En la temporada de lluvia, estos rápidos son muy temidos por los navegantes de la región y, a lo largo de siglos, muchos de ellos han dejado sus vidas intentando atravesarlos. Probablemente por esta razón, los awajún piensan estos remolinos son los lugares de acceso al mundo de los llamados *tsunki*, una humanidad subacuática que a veces se hace escuchar tocando sus tambores o por el ladrar de sus perros, y que buscan jalar a los humanos en su mundo. Entre todos los pongos de la región, el de Manseriche ocupa indudablemente un lugar primario por su majestuosidad y su posición. Como refiere Guallart, el pongo Manseriche, donde el río Marañón atraviesa la Cordillera de Campanquiz (o Kampagkis), «custodia la salida de la Tierra de los Cinco Ríos» (1997: 25), es decir del territorio ocupado por los pueblos awajún y wampis¹².

Asimismo, el mito de Kumpanam/Apajuí contiene muchas referencias a elementos líticos como cerros, rocas y cuevas. Como ya se ha mencionado, se piensa que en los cerros viven poderosas personas invisibles y otras entidades no humanas como el *ajutap*. Por lo tanto, los hitos marcados por el camino de Kumpanam no son considerados solamente como vestigios de un pasado ancestral, como lo son

¹² Estos pueblos definen su territorio con este nombre en referencia a las cinco cuencas de los cursos de agua más caudalosos, es decir: Marañón, Santiago, Cenepa, Nieva y Chiriaco (o Imaza).

ciertos restos arqueológicos en la sociedad occidental, sino que son considerados como «lugares vivos», moradas de seres poderosos y peligrosos, con quienes es posible interactuar. Son muy apropiadas las reflexiones de Calavia Saéz acerca de la diferencia radical entre la percepción occidental de los lugares y aquella de los pueblos amerindios: «si nuestra noción del territorio está anclada en la objetivación —idealmente en la petrificación: piedras miliars, cerros, murallas— del espacio y de la memoria, ella se pierde necesariamente en una geografía cuyos componentes son vivos, móviles y dotados de intencionalidad» (2004, p. 127).

Con estas premisas, podemos avanzar algunas otras reflexiones sobre la noción de territorio reflejada en el mito de Kumpanam/Apajuí. Además de proporcionar un esquema interpretativo para el contacto con los no indígenas a través de la imagen de una dualidad en desequilibrio, este relato dibuja movimientos posibles sobre un espacio geográfico muy extenso. Comparando todas las versiones, lo que emerge del mito no es una noción espacial en términos de superficie, sino más bien una territorialidad móvil, no limitada por fronteras geográficas (recordemos que en la versión recogida por Brown, Apajuí llega hasta Yurimaguas). No obstante, todas las versiones que he recogido recientemente en el Cenepa coinciden en la descripción de un trayecto especialmente significativo, que atraviesa el corazón del territorio awajún: del pongo de Manseriche a la Cordillera del Cóndor. Como evidencia Guallart en una de sus obras, titulada *Entre pongo y cordillera* (1990), es en parte por estos accidentes geográficos que, durante siglos, los awajún han mantenido su autonomía, permaneciendo al margen de posibles intentos de invasión.

Considerando el caso de los Yanasha estudiado por Santos Granero (2004), podríamos suponer que el recorrido de Kumpanam del pongo a la cordillera refleje una o más olas migratorias de los antepasados de los awajún, ocurridas en algún momento de la historia, desde la zona del Marañón hasta la parte alta de la cuenca del Cenepa, quizá como consecuencia de fricciones interétnicas. Pero no contamos con datos arqueológicos que confirmen esta migración y sabemos que, en la época de la conquista, el Cenepa ya estaba ocupado por gente jívaro (Taylor 1988 y 1994). Aunque no se pueda descartar que este (o estos) movimiento(s) de población haya(n) ocurrido antes de la llegada de los españoles, no podemos forzar esta interpretación.

A continuación, abordaremos la relación entre el territorio, la historia y el mito en cuestión no a partir de hipótesis sobre eventos pasados, sino en referencia al contexto histórico actual. Como veremos, Kumpanam, personaje ancestral que transformó el territorio awajún, adquiere hoy una nueva fuerza política, orientando la acción de las personas y, de esta manera, incidiendo activamente en el presente.

KUMPANAM Y LA MINERÍA EN LA CORDILLERA DEL CÓNDOR

Durante mis estadias en el Cenepa en los años 2009 y 2010, escuché hablar de Kumpanam muy a menudo durante conversaciones informales sobre la situación política que estaba viviendo el pueblo awajún por el conflicto con la compañía minera Afrodita/Dorato Perú. En tales discursos, los comuneros hablaban del cerro Kumpanam como de «un padre» que no quiere ser molestado, expresando la preocupación por la expansión de la minería en ese territorio. En efecto, como demuestra el siguiente testimonio, los awajún piensan que el cerro reacciona frente a las faltas de respeto de las personas:

Mira, su hermano de mi padre, o sea mi tío, se llamaba Samuel. Él quería acercarse al Kumpanam. Cada vez que se acercaba se hacía la lluvia, se oscurecía. Y así un poco acercándose dejaba, tiempo y tiempo. Y después, mi cuñado, con sus amigos en Antiguo Kanam hace pocos años se fue para hacer un camino. Anteriormente estaba de guardia en Comaina, donde hay un puesto militar, querían hacer el camino directo para no caminar dando vuelta. Otro grupo estaba yendo, saliendo de Antiguo Kanam hacia Comaina, otro cerca de Comaina para Antiguo Kanam para encontrarse y llevaron los cachos para tocar. Allí se acercaron al Kumpanam, que hay un cerro inmenso, se acercan y comenzaron a tocar y de allá también comenzaron a tocar pero no entendían nada, no escuchaban qué tocaban, como era bien distanciado. Entonces grito, grito, grito y comienza a oscurecerse y comienzan relámpagos, truenos y este cerro que había, a este se chocaban los truenos y los relámpagos, como si fueran disparados. Y se asustaron. Regresaron corriendo donde habían hecho sus casitas chiquitas. Después comenzó la lluvia, y cuando ellos se fueron se quedó tranquilo. Entonces pensaron qué habrá allí, qué animal o qué hay en este cerro. Se asustaron, regresaron (S. M., entrevista 15/11/10).

Hasta los comuneros del Cenepa que nunca han conocido personalmente al cerro Kumpanam hablan de él como de un ser poderoso que cuida el territorio de los awajún. Según los nativos, algunos «científicos» saben del poder del cerro y lo relacionan con la presencia de minerales, como el uranio, el zinc y el oro. Por esta razón, los habitantes nativos de la cuenca del Cenepa temen que las compañías mineras se quieran adueñar del cerro y lo destruyan. La perforación y la extracción de minerales serían una tortura para este ancestro creador, que se fue hasta las proximidades de la Cordillera del Cóndor justamente para protegerse de las molestias de gente foránea.

Uno de los aspectos más interesantes de este asunto es que los awajún no solo afirman que lucharán para defender a Kumpanam, sino que creen que el mismo cerro se está defendiendo de los mineros, impidiendo que los helicópteros se acerquen o le tomen fotos. En el año 2008 se difundió la noticia en toda la cuenca del Cenepa que un helicóptero de la compañía minera Afrodita tuvo que aterrizar de emergencia en una playa del río Comaina por las perturbaciones meteorológicas provocadas por el cerro Kumpanam. Las dinámicas de este accidente son contadas por los comuneros de la siguiente manera:

Y hasta hoy también la empresa minera quería destruir, pero este cerro solo se defiende. Es milagroso, es importante. Se defendió un día; vino un helicóptero llevando un aparato, para tomar, para fotografiar, qué clase de animales, qué clase de mina existe, pero este cerro, una vez que se toma, se va, entonces este cerro se traslada a otro sitio. Entonces el avión no lo encuentra, se encuentra en su atrás. Dando vueltas, se va en su atrás y se va por otro sitio. Así se traslada de un sitio a otro sitio, y no se podía tomar su foto. Entonces se acercaba más, producía relámpagos. Entonces produce muchas nubes, también cae lluvia, y se escucha una voz horrible, como un animal. Entonces esta voz trae la lluvia y también produce la obscuridad (J.A., entrevista, enero de 2009).

Al parecer, el conocimiento masivo de este cerro poderoso y de su mito de origen en la cuenca del Cenepa se debe justamente a la instalación de la compañía minera Afrodita en la Cordillera del Cóndor. En efecto, los foráneos que han trabajado en la zona hace diez años o más no habían escuchado del cerro Kumpanam, y como hemos visto, las versiones del mito de Apajú y Kumpanam publicadas hasta ahora no mencionan la ubicación de Kumpanam en el cerro del Alto Comaina. Incluso el trabajo de Conservación Internacional sobre el proceso de creación del Parque Nacional en la Cordillera del Cóndor, que contiene muchísimos datos y testimonios sobre la zona recogidos entre 2002 y 2006 (inmediatamente antes de que empezase el conflicto con Adrodita), no hace referencia al cerro Kumpanam. Sin embargo, cuando yo fui al Cenepa en el año 2009, todos hablaban de él como un elemento «sagrado» del territorio y un ser poderoso de la mitología. Cuando pregunté a los awajún si anteriormente se hablaba tanto de Kumpanam, ellos me dijeron que los ancianos contaban de Apajú y Kumpanam y que este último se había mudado en un cerro cerca de la Cordillera, pero no ubicaban exactamente cuál era este cerro. Los comuneros de Antiguo Kanam afirman que fue el cerro mismo a comunicarse con un señor de la comunidad durante el sueño, presentándose como Kumpanam y diciéndole

que iba a retirar su tigre para que pudiera visitarlo. Desde entonces se difundió rápidamente la noticia de un cerro «viviente» y la preocupación de que la minería pudiera destruirlo.

Por lo tanto, la difusión del relato sobre el origen del cerro Kumpanam está profundamente relacionada con el problema de la minería en el Cenepa. Las referencias sobre este mito, como hemos visto, no faltan y tenemos una versión recogida en el siglo XVII. Sin embargo, la conexión de Kumpanam con el cerro ubicado en el territorio del Alto Comaina podría ser más reciente. O bien el mito de Kumpanam, así como se conoce ahora en el Cenepa, era una versión conocida en el Alto Comaina que se ha difundido recientemente por toda la cuenca, o bien en los últimos años se ha creado una asociación entre ese mito y un cerro al cual los nativos del Alto Comaina ya atribuían un poder especial. En ambos casos, lo que nos interesa demostrar es que actualmente este mito ha adquirido una nueva vigencia en relación con un contexto histórico determinado, contribuyendo a legitimar la lucha de los comuneros del Cenepa en contra de la minería.

En el año 2010, tomando a Kumpanam como símbolo de la lucha de los awajún por la defensa de su territorio de la contaminación minera, la organización ODECOFROC produjo camisetas con la foto del cerro y la oración: «Kumpanam, madre de las nubes, del trueno, de la lluvia, del agua, del viento... Nuestra cultura protege la biodiversidad». La alianza entre el movimiento ecologista y las organizaciones indígenas en defensa de la Amazonía, producto histórico de los últimos veinte años, se cruza así con la conciencia mítica de la ocupación ancestral del territorio y de un contacto que produce desequilibrio, confirmando a Kumpanam el nuevo estatus de «guardián de la biodiversidad».

CONCLUSIONES

En un momento de tensión social y fricción interétnica como el actual, se ha revitalizado un mito que representa una suerte de «filosofía del contacto», expresada en la idea del dualismo creador y transformador típica de las culturas indígenas americanas, y que al mismo tiempo afirma la relación ancestral que tiene el pueblo awajún con su territorio. Comparando las versiones recogidas por otros autores y las que yo mismo escuché en el Cenepa, vemos como los elementos del relato se prestan a cierta flexibilidad de detalles y son susceptibles en mayor o menor énfasis. La atención se desplaza ahora de la dualidad Apajuí/Kumpanam al personaje de Kumpanam como «ancestro creador amenazado», evidenciando

una relación conflictiva con el Otro. Asimismo, el recorrido de Kumpanam, del pongo de Manseriche a la Cordillera del Cóndor, parece funcional a la «consagración» de este espacio, justamente en un momento en que la defensa de este territorio está en el centro de las preocupaciones de los awajún. Las reacciones del cerro ante las intrusiones de la compañía minera se presentan así como un capítulo más de la antigua historia de Kumpanam, el poderoso ancestro que se retiró a vivir cerca de la Cordillera para que nadie le moleste.

La revitalización del mito de Kumpanam dentro del contexto político actual nos lleva a una reflexión acerca de las relaciones que existen entre los relatos míticos y la historia de un pueblo. En este sentido, me parecen muy pertinentes las reflexiones de Hill (1988) y Turner (1988), que invitan a «repensar las relaciones entre historia y mito». En efecto, como demuestran los dos autores, la historia no puede ser entendida como el relato neutral de eventos, ya que ella incluye «la totalidad de los procesos en que la experiencia individual interpreta y crea cambios dentro de un orden que es social e individual» (Hill, 1988, p. 3, traducción mía). Por su parte, el mito no pertenece a un orden atemporal desligado del contexto histórico, sino que refleja los procesos históricos y sociales vividos por las sociedades nativas, con todos sus conflictos y sus cambios. Como refiere Turner (1988), las situaciones de contacto entre las sociedades nativas y Occidente no solamente constituyen «eventos históricos» sino que generan sus propias estructuras, en las que «los mitos occidentales» juegan un rol tan importante como los mitos nativos. Esto parece muy acertado en nuestro caso de estudio, un relato donde la estructura dualística característica del mundo amerindio sirve para incorporar e interpretar el contacto con el Dios cristiano y, que, en la actualidad, se repropone en versión etnoecologista en el marco de la relación conflictiva que los awajún están enfrentando con el capitalismo transnacional.

En lugar de separar radicalmente la historia como «crónica de hechos reales» y el mito como «estructura del pensamiento» de un grupo humano desligada de los eventos históricos, Turner (1988) y Hill (1988) prefieren hablar de una «conciencia mítica» y una «conciencia histórica» como formas complementarias de conciencia social, a través de las cuales las personas construyen modelos interpretativos compartidos. La conciencia histórica, que atribuye más peso a la *agency* social, incorpora y reproduce los principios estructurales expresados por la conciencia mítica. La conciencia mítica a su vez, interpreta e incorpora los significados construidos socialmente como producto histórico de situaciones concretas. Por lo tanto, no se trata solo de analizar cómo la historia es contenida y expresada en el mito, sino también de entender cómo el mito se expresa a través de la historia.

Los discursos sobre el cerro Kumpanam y la minería se sitúan por lo tanto en ese espacio dialectico que existe entre la conciencia mítica y la conciencia histórica. Los dos temas que hemos evidenciado en el relato, el dualismo y la transformación del territorio, no solamente representan una forma del pueblo awajún del Cenepa de «contar la historia» del conflicto con la minería, sino que también están teniendo un rol importante en su manera de «hacer la historia», enfatizando la conflictividad actual de la relación con el Otro, así como la ancestralidad de su territorio.

En otras palabras el mito de Kumpanam contribuye activamente a determinar la acción social y, especialmente, la defensa de ese territorio. No se trata solamente de un discurso que estratégicamente sacraliza el medio ambiente, sino de una forma típicamente amerindia de interpretar y construir significados que inciden profundamente en el presente histórico. Los «principios estructurales» contenidos en el mito interactúan con los «eventos históricos» y es justamente en esta interacción que la realidad adquiere significado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brown, M. F. (1981). *Magic and Meaning in the World of the Aguaruna Jíbaro of Peru*. Ph.D. Diss. University of Michigan.
- Brown, M. F. (1984). *Una paz incierta*. Lima: CAAAP.
- Calavia Sáez, O. (2004). El territorio y la sociedad Yaminawa. En A. Surralles y P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro* (pp. 121-136). Lima: IWGIA.
- Cárdenas, C. (ed.) (2008). *Tarimiat nunkanam inkiunaiyamu; Tajimat nunkanum inkuniam. Experiencias y conocimientos generados a partir de un proceso para la conservación en la cordillera del Cóndor*. Lima: Conservación Internacional.
- Chaumeil, J. (2010). Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio en las tradiciones amerindias. *Maguaré. Miradas Lejanas*, número especial 2010, pp. 59-67.
- Chumap, A. y M. García-Rendueles (1979). *Duik Muun... universo mítico de los aguaruna*. Lima: CAAAP.
- Conservación Internacional (2009). *Parque Nacional Ichigkat Muja-Cordillera del Cóndor Plan Maestro 2005-2009 Borrador final*. Lima: Conservación Internacional Perú.

- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En A. Surralles y P. García Hierro. *Tierra adentro* (pp. 25-36). Lima: IWGIA.
- Figueroa, F. (1986[1661]). Informe de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas. En F. Figueroa *et al.*, *Informes de jesuitas en el Amazonas*. Iquitos: Monumenta Amazónica.
- García Tomás, M. (1994). *Buscando nuestras raíces. Tomo III: Cumpanamá Cosmovisión Chayahuita*, Lima: CAAAP.
- García-Rendueles M. (1999). *Yaunchuk...- Los mitos de los Huambisas*, vol. 2. Lima: CAAAP.
- GOMEZ, J. y C. MANACES (2010). Informe en minoría de la Comisión Especial para investigar y analizar los sucesos de Bagua, Abril <http://informebagua-enminoria.blogspot.com/>.
- Greene, S. (2009). *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP.
- Guellart, J. (1958). Mitos y leyendas de los aguaruna del Alto Marañón. *Perú Indígena*, VII(16-17). Lima, Perú.
- Guellart, J. (1990). *Entre pongos y cordillera*. Lima: CAAAP.
- Guellart, J. (1997). *La tierra de los cinco ríos*. Lima: PUCP.
- Hill, J.D. (1988). Introduction: Myth and History. En J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth* (pp. 1-18). Champaign: University of Illinois Press.
- Instituto Lingüístico de Verano (ILV) (1977). Nuestro Padre y Compañero. *Comunidades y culturas peruanas*, 15, tomo II (pp. 222-225). Lima: ILV.
- Levi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Levi-Strauss, C. (1991). *Histoire de lynce*. París: Plon.
- Martinez Alier, J. (2004). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Métraux, A. (1946). Twin Heroes in South American Mythology. *The Journal of American Folklore*, 59(232), 114-123.
- Métraux, A. (1963). Tribes of the Peruvian and Ecuadorian montaña. En J. Steward, *Handbook of South American Indians. Volume 3: The Tropical Forest Tribes*. Nueva York: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, pp. 535-656.

- ODECOFROC (2009). *Crónica de un engaño* (Informe IWGIA 5). Lima: IWGIA.
- Priest, R. (2003). I discovered my sin! En A. Buckser y S. Glazier. *The Anthropology of Religious Conversion* (pp. 94-108). Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Priest, R. (2007). Worship in the Amazon: The Case of Aguaruna Evangelic Church. En C. Farhadian, *Christian Worship Worldwide* (pp. 131-155). Grand Rapids, Michigan/Cambridge, Reino Unido: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Santos-Granero, F. (2004). Escribiendo la historia en el paisaje. En A. Surralles y P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro* (pp. 187-220). Lima: IWGIA.
- Taylor, A.C. (1988). *Al este de los Andes*, vol. 2. Lima/Quito: IFEA/Abya Yala.
- Taylor, A.C. (1994). Estudio introductorio. En N. Landázuri y A. Taylor. *Conquista de la región jívaro* (pp. 1-32). Quito: Fuentes para la Historia Andina.
- Turner, T. (1988). Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. En J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth* (pp. 235-281). Champaign: University of Illinois Press.