Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Ciencias Sociales
Unidad de Posgrado

Relaciones entre aves y humanos. Introducción a la ornitología awajún

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Estudios Amazónicos

AUTOR

Iñigo MANEIRO LABAYEN

ASESOR

Dra. Luisa Elvira BELAUNDE OLSCHEWSKI

Lima, Perú

2024

Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Maneiro, I. (2024). *Relaciones entre aves y humanos. Introducción a la ornitología awajún*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Iñigo Maneiro Labayen
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	48996766
URL de ORCID	https://orcid.org/0009-0004-1162-3083
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Luisa Elvira Belaunde Olschewski
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	06511623
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-5498-5907
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Luis Fernando de Jesus Reyes Escate
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	46362216
Secretario	
Nombres y apellidos	Pablo Gustavo Sandoval López
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06511623
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Fernando Héctor Roca Alcázar
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06419754
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Diego Perez Ojeda del Arco
Tipo de documento	DNI

Número de documento de identidad	72126476
Datos de investigación	
Línea de investigación	No aplica.
Grupo de investigación	No aplica.
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento.
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Amazonas Provincia: Condorcanqui Distrito: Nieva Centro poblado Santa María de Nieva Latitud: -4.591070 Longitud: -77.86426
Rango de años en que se realizó la investigación	Febrero 2021 – diciembre 2024
URL de disciplinas OCDE	Antropología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03 Etnología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.04 Interdisciplinariedad https://purl.org/pe- repo/ocde/ford#5.09.01

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POSGRADO

ACTA DE SUSTENTACIÓN

En Lima, a los veinte días del mes de diciembre del año dos mil veinticuatro, mediante sustentación presencial a cargo de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 10:00 a.m., bajo la presidencia del Dr. Luis Fernando de Jesus Reyes Escate y con la concurrencia de los demás Miembros del Jurado de Tesis, se inició la ceremonia invitando al graduando, **MANEIRO LABAYEN, Iñigo**, para que hiciera la exposición de la tesis para optar el **Grado Académico de Magíster en Estudios Amazónicos**. Siendo el trabajo titulado:

«Relaciones entre aves y humanos. Introducción a la ornitología awajún»

A continuación, fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminando esta prueba y, verificada la votación, se consignó la calificación correspondiente a:

Excelente

Por tanto, el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el **Grado Académico de Magíster en Estudios Amazónicos** al bachiller **MANEIRO LABAYEN, Iñigo**. Siendo las 11:20 am., y para constancia se dispuso se extendiera la presente acta:

Dr. Luis Fernando de Jesus Reyes Escate
Presidente

Dr. Pablo Gustavo Sandoval López
Secretario

Dr. Fernando Héctor Roca Alcázar
Miembro

Mg. Diego Perez Ojeda del Arco
Miembro

Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski
AsesorA

UNMSM
Firmado digitalmente por DIAZ ARRIOLA Luisa Esther FAU 20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 20.12.2024 12:37:57 -05:00

Dra. LUISA ESTHER DÍAZ ARRIOLA
Directora

Escaneado con CamScanner

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POSGRADO

CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo **Luisa Elvira Belaunde Olschewski** en mi condición de asesora acreditado con el **Dictamen Directoral N.° 0194-UPG-F.CC.SS-2021** de la tesis de investigación académico, cuyo título es «**Relaciones entre aves y humanos. Introducción a la ornitología awajún**», presentado por el bachiller **MANEIRO LABAYEN, Iñigo**, para optar el grado académico de Magíster en Estudios Amazónicos, **CERTIFICO** que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante la Plataforma Informática para la Detección de Similitudes (PIDS), el documento evaluado cuenta con el **3 % de similitud**, nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional**.

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del grado correspondiente.

Lima, 23 de agosto de 2024

Firma de la asesora _____

Nombres y apellidos de la asesora: Luisa Elvira Belaunde Olschewski

DNI 06511623

Pabellón José Carlos Mariátegui – Ciudad Universitaria
Teléfono: 6197000 Anexo 4003. Lima – Perú.
Correo: tesisupg.sociales@unmsm.edu.pe,
Web: http://sociales.unmsm.edu.pe/

Escaneado con CamScanner

RELACIONES ENTRE AVES Y HUMANOS

Introducción a la ornitología awajún

Al pueblo awajún,
siempre agradecido.

A mi hermana Gurutze,
allá donde estés, rodeada de amor y aves.

Lo que observamos no es la naturaleza en sí, sino la naturaleza expuesta a nuestro método de cuestionamiento.

Werner Heisenberg. Físico.

AGRADECIMIENTOS

Ana Alemán – Ignacio Alva – Diógenes Ampám– Fernando Angulo Pratolongo – Janel Ayui Yampis – José Ayui Yampis – Josefina Ayui Yampis – Leoner Ayui Yampis – Lidia Ayui Yampis – Antonio Bakuants Cuñachi – Luisa Elvira Belaúnde – Luzmila Bermeo Chuinda – Ricardo Bohl – Overton Brent Berlín – Francesca Brivio – Manuel Cornejo – María Luisa del Río – Carlos Diharce – Karlos Eizmendi – Pilar Elías – Sandra Elías – Marina García Burgos – Manolo García Rendueles(+) – Rogelio Gómez – Mayer González – José María Guallart(+) – Billy Hare – Luis Hiraoka – Eduardo Ismiño Bardales – Gurutze Labayen – Nua Maneiro del Río – Gorka Maneiro Labayen – Imanol Maneiro Labayen – Manuel Maneiro Rodríguez – Santiago Manuin(+) – Adam Nawech – Yankur Nawech – Quirino Olivera – Rafael Osterling – Simón Overall – Gerardo Petsain– Gregorio Petsain Sharup – Teolinda Petsain Yacum – Goreti Pioc – Rosmery Pioc – Lelly Quiaco – Marcos Quininto Mamacha – Ernesto Ráez – Roberto Ramírez – Susana Ramírez – Jaime Regan – Santiago Rivas(+) – Fernando Roca – Adonías Sánchez Kukush – Max Lino Santa – Francisco Shikiu Ukuncham – José Luis Shimbucat Taish – Blanca Ivana Singuani Nawech – Giancarlo Tafur – Alejandro Tello – Segundo Tello Nawech – Hermelinda Tenazoa – Rogelio Timias Kiankiak – Levy Tiwi – Hilton Torres – Trish Kent – Dante Trujillo – Roberto Tunki Tsukagka – Marcelo Ukuncham – Tulio Ukuncham – Teófilo Ukuncham Ugkum – Francisco Valdez – Laureano Valera Tsenkuan – Teresa Valverde – Óscar Vilca – Sergio Vilela – Julia Viñas – Sebastián Wajai Imishia – Jake Juana Wajajai Dawai – Olivario Wisum – Lidia Yampis – Juan Yampis Mayan – Alex Yampis Sejekam – Alicia Yampis Ukuncham – Juan Yampis Wachapea(+) – Eslí Yampis Yagkuag – Wilmer Yampis Yagkuag – Fiorella Yaksetig – Roberto Zariquiey.

<

Reconocimiento especial

A mi asesora la antropóloga Luisa Elvira Belaúnde, por su interminable paciencia, sabiduría y consejos. A la antropóloga Susana Ramírez por la exhaustiva revisión y comentarios a la tesis. Al ornitólogo Fernando Angulo Pratolongo por la revisión de las aves. A Gerardo Petsain por su gran trabajo con las ilustraciones. A todos los awajún y wampis que, en el terreno o a distancia, con su sabiduría y su tiempo, han participado en esta tesis que aspira a ser un pequeño reflejo de ese conocimiento, especialmente a José Ayui Yampis, Eslí Yampis Yagkuag, Roberto Tunki Tsukagka y Eduardo Ismiño Bardales.

Comunidad wampis Boca Chinganaza (río Santiago)

Roberto Tunki / Yankur Nawech / Teolinda Petsain / Segundo Tello / Adam Nawech / Blanca Ivana Singuani / Gregorio Petsain

Comunidad awajún Ciro Alegría (río Marañón)

Lidia Ayui / Leoner Ayui / José Ayui Yampis / Francisco Shikiu / Janel Ayui Yampis / Jake Juana Wajajai / Alicia Yampis / Juan Yampis / Josefina Ayui

Comunidad awajún Kawit (quebrada Kanam)

Marcos Quininto Mamacha / Sebastián Wajai Imishia

Comunidad awajún Ajachim (río Marañón)

Tulio Ukuncham / Marcelo Ukuncham / Wilmer Yampis Yagkuag

Santa María de Nieva (río Nieva con el Marañón)

Hermelinda Tenazoa / Teófilo Ukuncham / Eslí Yampis / Diógenes Ampam / Rogelio Timias / Adonías Sánchez / Juan Yampis(+) / Luzmila Bermeo / Hilton Torres / Eduardo Ismiño / Rogelio Gómez / Lelly Quiaco / Laureano Valera

Comunidad Chiriaco (río Chiriaco)

Segundo Bakuants

Comunidad Puerto América (río Morona, Loreto)

Mayer González

ÍNDICE

Agradecimientos IV
Reconocimiento especial V
Índice VI
Índice de mapas, cuadros y gráficos VIII
Índice de pinturas IX
Prólogo X
Introducción 1
1. Presentación 1
1.1 Objetivos 5
1.2 Ámbito de estudio 6
1.3 Categorías y conceptos 7
1.4 Cuestionamientos y contribuciones 7
2. Metodología 9
2.1 Bibliografía 9
2.2 Trabajo de campo 10
2.3 El inventario ornitológico 14
2.4 Traducción 15
2.5 Gramática awajún y nombres de las aves 15
3. Marco teórico: la dignidad ontológica de la naturaleza 16
3.1 Inteligencia vegetal 20
3.2 Los pájaros son pensantes 24
3.3 La etnobiología, saberes interdisciplinarios 27
3.4 Etnobiología awajún 33
3.5 Ontología relacional ornitológica 38
4. Estructura 43

CAPÍTULO 1. *II AENTS, PISHAK, CHIGKI* **44**
1. *Ii antes: ii nugke, iina matsantaji* 44
1.1 Los vasos comunicantes del territorio 46
1.2 Territorio permeable y dinamismo biocultural 47
1.3 Gestión de la sociabilidad 50

1.4 *Nosotros no tenemos origen porque somos de este bosque* 57
2. *Pishak* y *Chigki*: las aves 61
2.1 *El pájaro mismo menciona su nombre* 71
2.2 El pájaro nombre el mundo: ornitonimias 79
2.3 Bioindicadores, zoosemiótica y relaciones interespecíficas 83

CAPÍTULO 2. RELACIONES ENTRE AVES Y HUMANOS 91
1. Acondicionamiento del yo 91
1.1 *Si no cumples, ¿cómo te va a dar?* 91
1.2 *Tapiku* 95
1.3 *Con buen anen regresas rápido* 100
2 La cacería 106
2.1 *Quien es buen cazador, hasta tres aves matará antes que escapen* 106
2.2 La cosecha del *Tayu* 111
2.3 *Con esas piedras fácil encuentras mitayo* 113
3 Otras relaciones 116
3.1 Utilería ornitológica 116
3.2 *El pico del tucán es para susto* 118
3.3 *Pumpu son maléficos, cuando cantan va a haber muerte* 120
3.4 Chamanismo 126
4 En los límites de las relaciones 127
4.1 Domésticas y domesticadas 127
4.2 *Cuando Bukeau vuela suena como viento*: aves legendarias 130
4.3 Panteones ornitológicos awajún 131

CAPÍTULO 3. TAXONOMÍAS Y AGRUPAMIENTOS 139
1. La universalidad de la taxonomía 139
2. Taxonomía líquida y funcional 141
2.1 Especie 146
2.2 Agrupaciones: Formas de vida, Categorías intermedias y Genéricos 149

CONCLUSIONES 158

BIBLIOGRAFÍA 165

<

ÍNDICE DE MAPAS, CUADROS Y GRÁFICOS

Mapa 1: provincia de Condorcanqui. 6
Cuadro 1: registro de aves awajún 63
Cuadro 2: nombres onomatopéyicos de aves awajún 76
Cuadro 3: nombres de aves awajún para hombres 81
Cuadro 4: nombres de aves awajún para mujeres 82
Cuadro 5: aves que participan en *anen* awajún 105
Cuadro 6: aves que participan en la utilería awajún 117
Cuadro 7: aves domésticas awajún 127
Cuadro 8: aves domadas awajún 130
Cuadro 9: aves legendarias 131
Cuadro 10: un posible panteón ornitológico awajún 138
Cuadro 11: posibles genéricos awajún entre las aves 154
Cuadro 12: concordancia entre la taxonomía de Brent Berlin y Linneo 155
Cuadro 13: concordancia entre la taxonomía de B. Berlin y Linneo para domésticas 156
Gráfico 1: esquema del modelo taxonómico de Brent Berlin 156
Gráfico 2: modelo taxonómico de la ornitología awajún según esta tesis 157

ÍNDICE DE PINTURAS

Pintura carátula: *El mundo de las aves*. Gerardo Petsain
Pintura 1: *La caza*. Gerardo Petsain 53
Pintura 2: *Achayap*. Gerardo Petsain 72
Pintura 3: *Auju*. Gerardo Petsain 72
Pintura 4: *Tsagke*. Gerardo Petsain 74
Pintura 5: *Ugkum*. Gerardo Petsain 74
Pintura 6: *Tatasham*. Gerardo Petsain 83
Pintura 7: *Sukuya*. Gerardo Petsain 85
Pintura 8: *Sugka*. Gerardo Petsain 86
Pintura 9: *Nayap*. Gerardo Petsain 88
Pintura 10: *Kuyu*. Gerardo Petsain 96
Pintura 11: *Aunts*. Gerardo Petsain 96
Pintura 12: *Chaji*. Gerardo Petsain 98
Pintura 13: *Uwachau*. Gerardo Petsain 98
Pintura 14: *Chiwa*. Gerardo Petsain 104
Pintura 15: *Bakakit*. Gerardo Petsain 104
Pintura 16: *Tsukangamas*. Gerardo Petsain 110
Pintura 17: *Tayu*. Gerardo Petsain 111
Pintura 18: *La cosecha del Tayu*. Gerardo Petsain 112
Pintura 19: *Tinki*. Gerardo Petsain 115
Pintura 20: *Bashu*. Gerardo Petsain 116
Pintura 21: *Paipainch*. Gerardo Petsain 117
Pintura 22: *Etsa*. Gerardo Petsain 123
Pintura 23: *Jempe jiijukiu*. Gerardo Petsain 123
Pintura 24: *Puush*. Gerardo Petsain 123
Pintura 25: *Kijuancham*. Gerardo Petsain 125
Pintura 26: *Ikancham*. Gerardo Petsain 125
Pintura 27: *Kawau*. Gerardo Petsain 130
Pintura 28: *Bukeau*. Gerardo Petsain 131
Pintura 29: *Tsukagka*. Gerardo Petsain 132
Pintura 30: *Auju y Nantu*. Gerardo Petsain 134
Pintura 31: *El origen del fuego*. Gerardo Petsain 136
Pintura 32: *Nugkaya pishak*. Gerardo Petsain 152
Pintura 33: *Yakiya pishak*. Gerardo Petsain 152

Prólogo

El 31 de julio de 1994, tras mi primera caminata entre chacras de cultivos tropicales y bosque amazónico con un grupo de awajún, comprendí que los estudios de agronomía, teología y cooperación internacional que realicé en España de poco me servían ante el nuevo universo que representaban los pueblos indígenas, los *apach*[1] y la cuenca media del río Marañón. Ese día me encontraba en los terrenos de Pampa Hermosa, junto al gran Marañón y a escasos diez minutos en peque peque de Santa María de Nieva, la capital provincial de Condorcanqui, Amazonas, donde viviría mis siguientes ocho años.

En San Sebastián, mi tierra de origen, asumí la participación en unos nuevos proyectos de desarrollo planteados por algunos líderes awajún y una ONG vinculada a la Compañía de Jesús. Pero el 31 de julio lo que tuve que asumir fue mi más absoluta ignorancia del espacio sociocultural y mi condición de infante en uno de los ecosistemas más complejos del mundo, el amazónico.

El desamparo, el sentimiento de inutilidad completa ante lo que me rodeaba, me duró ese 31 día de San Ignacio de Loyola, patrono de mi provincia natal Gipuzkoa. Al día siguiente, como si fuese un personalísimo rito de iniciación, pedí un machete, herramienta multiusos en la selva, e inicié mi relación de aprendizaje, inmersión y asombro ante la nueva realidad. Durante el día me desenvolvía en el bosque, las chacras, los ríos, las comunidades, y las actividades y conversaciones que se desarrollan de manera cotidiana en esos espacios. En las noches, y en los traslados en peque peque, deslizador o bote, leía lo que encontraba sobre Amazonía, las sociedades jíbaras y la cuenca media del Marañón. Mis fuentes eran algunas bibliotecas de los jesuitas de Condorcanqui y Jaén, y las de algunas religiosas de Cenepa y bajo Marañón con las que coincidía en mis viajes.

Como un niño, aprendía y probaba todo. Cazar y pescar; fascinarme con la naturaleza, y conocer los nombres y las costumbres de plantas y animales; ensimismarme ante la narración de un mito o emocionarme ante un canto mágico de resonancia efectiva[2] (*anen*)

[1] Designación para los que no son awajún o wampis, es castellano también se emplea *mestizos* o *hispanohablantes*.
[2] Cantos con poder dirigidos a alguien (enfermo, dueña de la chacra, madre de las huanganas, enamorada…) para lograr un favor (salud, chacra productiva, éxito en la cacería, visiones, atención…).

de enamoramiento (*aneamu*); construir una casa; participar en largas asambleas de *apus*; curarme con plantas y abrirme a nuevas sensaciones y aperturas del corazón (*anemtai*) y la mente (*anemtaimat*); sentir el miedo en un pongo o en una inundación; participar en el nacimiento o el fallecimiento de un amigo; cultivar y comer; aprender los cantos de las aves o amar (*anet*).

No se trataban de experiencias que hay que vivir como parte de un trabajo de campo para una investigación. No existía tal objeto de estudio. Era la cotidianeidad en un territorio aislado que permitió abrirme a nuevas maneras de relacionarme con la vida. Asumir que para vivir allá debía empezar de cero y aprender todo. Una apertura que significó enriquecer o cambiar ideas (*anentaimau*) y visiones de la realidad. El mundo se ensanchaba de sentido con la oportunidad de vivir en una naturaleza y con unas culturas radicalmente diferentes a las mías. Era una esponja humana que absorbía insaciable. Las perspectivas de comprensión de la realidad se expandían, incorporando aspectos, sensibilidades y racionalidades nuevas. Era un "niño, en periodo de crecimiento que, poco a poco va alcanzando un razonamiento más completo y abierto (*anentaimjau*)" (Varios, 2021:23).

La cosmovisión awajún y wampis, la manera de comprender, explicar y vivir el mundo, permitió ese "razonamiento más completo y abierto" del *cosmos*, y ensanchar mis conceptos de humanidad, cuerpo, inteligencia, sociabilidad o las relaciones con otros seres de la existencia. Por ejemplo, siempre me interpelaron los significados del sufijo *ane-,* como el que llevan las palabras en cursiva de los párrafos anteriores, y que denotan una manera distinta de entender la relación entre cuerpo y alma, pensamientos y emociones, o centros de producción de los mismos.

Ane (*anem*-, *anen*-, *anet*-) participa por igual en términos vinculados al amor, la razón y el sentimiento, diluyendo las fronteras entre materia y espíritu. Para los awajún y el resto de grupos de la familia lingüística jíbara, el corazón es el lugar de los pensamientos, las emociones y la memoria. El acondicionamiento y salud del cuerpo awajún son fundamentales para desempeñarse en el plano espiritual (cantos para cazar y sembrar,

Guallart (1989) afirma que es una fórmula mágica que se canta o se recita, donde lo específico es la proyección de los propios sentimientos hacia otra persona para provocar en ella o en un tercero una resonancia afectiva y efectiva.

dietas y abstinencias), y lo espiritual afecta al cuerpo individual y social. Resulta muy estético que la razón sienta como un corazón, que éste sea capaz de pensar y que los buenos pensamientos construyan buenas emociones con positivo efecto social, como explica la sicología y la neurociencia occidentales. Materia y espíritu no son antagónicos, no hay un dualismo malo/bueno, ni son departamentos estancos, sino manifestaciones del vivir que constituyen, a veces de manera conflictiva, al sujeto y al mundo.

Las mitologías son las bibliotecas orales amazónicas y me causaron igual asombro y emoción. Son contenidos multidisciplinarios de esencia democrática y atemporal. La verdad de los mitos nace de su pertenencia a un *corpus* mayor y su poder para establecer relaciones sociales y simbólicas. Nos narran las transformaciones que sufrieron plantas y animales, *que eran gente*[3], para llegar a ser lo que son hoy, sin perder su propia naturaleza humana. Pero también aportan contenido práctico y funcional[4], precisamente por su carácter multidisciplinario nos informan de manera coherente y consistente sobre botánica, sicología, zoología, ingeniería, sexualidad, moral social, códigos familiares, estrategias militares, humor, clima, técnicas de caza y pesca, alimentos útiles o venenos. Hay explicaciones y conocimientos muy detallados de esas disciplinas que funcionan como brújulas para el oyente del mito, el hijo, por ejemplo, y que después le sirven para entender y gestionar el mundo: cacería, matrimonio, reciprocidad, conflictos, huerto, territorio, muerte, construcción de la casa, relaciones sociales, higiene personal, etc.

Son atemporales porque el pasado mítico y vivo en el que se desenvuelven se conjuga con el presente en el que se narra para orientar el futuro. Son de naturaleza democrática porque el relator puede ser cualquiera, aunque su transmisión natural sea de padres y madres a hijos e hijas. Se recrean mientras se narran permitiendo su vitalidad, y nos cuentan, muchas veces de manera cruenta o cargada de humor, que lo humano, –"animidad, mismidad" (Kohn, 2014), intención, interacción e inteligencia–, es lo que compartimos con el resto de seres, cada cual, desde la posición que ocupa en el mundo y, por tanto, desde su particular punto de vista. Los otros no son solo cosas u objetos, son

[3] Expresión muy común para referirse a animales y plantas: *antiguamente eran gente*, *es persona*…
[4] Claude Levi Strauss (1985), menciona en la página 168: "la verdad del mito no está en un contenido privilegiado, consiste en relaciones lógicas desprovistas de contenidos o cuyas propiedades invariantes agotan el valor operario porque pueden establecerse relaciones comparables entre un gran número de contenidos diferentes. El mito como los sueños solo adquieren significado en la medida que establecen relaciones".

Otros, "son *loci* con mismidad" y significado (Kohn, 2021:131). Hay una naturaleza que necesita ser domesticada (Descola, 1989), pero tampoco es un departamento estanco ajeno a lo cultural. Las diferencias no son esenciales –*todos somos gente*–, sino de grado y perspectiva.

Si el sufijo *ane-* disuelve las fronteras pensar/sentir, las mitologías lo hacen con las de la naturaleza/cultura, al hacer de la humanidad el ADN de la realidad y, por ello, la construcción de relaciones intersubjetivas (inter-*agentes*) su forma de gestión. La cosmovisión es el *marco teórico* que establece cómo gestionarse en un mundo así. Estamos lejos de pensar en la historia de la humanidad como una larga y recta línea recta en la que se ubican, una detrás de otra, las colectividades humanas según su desempeño en el ideal de progreso definido por una de ellas. Si ese ideal no es universal, la epistemología subyacente, tampoco lo es.

Si la ciencia se constituye sobre los pilares de la replicabilidad y predictibilidad de los resultados, los miles de años de historia humana en la Amazonía han mostrado, con todas las contradicciones que haya podido haber, que las sociedades tradicionales: 1) han comprendido la idiosincrasia y la gestión ecológica de uno de los ecosistemas más complejos de la tierra; 2) han vivido del entorno natural bajo modelos de gestión que han permitido diversidad social y biológica, con equilibrios sostenidos y reproductivos de ese entorno en el tiempo. Si nos atenemos al modelo de gestión dominante desde la Conquista de cosificación y uso ilimitado de los recursos, los resultados en diversidad biológica y cultural, y calidad de esos recursos, dejan mucho que desear.

El conocimiento tradicional o *etnociencia*, es la oportunidad de ampliar y expandir nuestras formas de comprender y usufructuar la naturaleza, el territorio, los recursos o el agua. La realidad está formada de *Otros* a quienes hay que conocer muy bien (ecología, "el estudio de la *casa*"), que exigen formas de relación y comportamiento, o "diplomacia cósmica" dice Bruno Latour (en Kohn, 2021:XXI). De esta manera se construyen equilibrios mayores que van más allá de la explotación directa, inmediata e ilimitada de los otros. La selva, más que un ecosistema para extraer, es un *sociosistema*[5] para gestionar.

[5] Mientras escribo estas líneas, y gracias a la lucha de diversas mujeres cocamas de la Federación Huaynakana Kamatahuara Kana, se ha reconocido al río Marañón como "ente titular de derechos" (https://img.lpderecho.pe/wp-content/uploads/2024/03/Expediente-00010-2022-0-1901-LPDerecho.pdf).

Tras vivir ocho años en el Marañón, tuve la oportunidad de residir en otros lugares del Perú, en los que me desempeñé en diferentes profesiones que me abrieron a perspectivas y conocimientos nuevos y enriquecedores. Siempre con la pasión hacia la naturaleza y la diversidad cultural. Desde hace seis años, me vinculo laboralmente con la frontera con el Ecuador, de Tumbes a Loreto, lo que me permite regresar en muchas oportunidades al territorio que me acogió a mi llegada al Perú. Volví a reunirme con los awajún, wampis y *apach* con los que viví, siendo testigo, a la vez, de las profundas transformaciones sociecológicas de este poderoso territorio. Con esta oportunidad, decidí hacer la tesis de la maestría.

"Es decir, se reconoce su capacidad jurídica para proteger los derechos reconocidos por el tribunal: el derecho a fluir, a fluir sin contaminación, a alimentar y ser alimentado por sus afluentes, a la biodiversidad nativa, a que se restaure, a la regeneración de sus ciclos naturales, a la conservación de su estructura y funciones ecológicas, a la protección, preservación y recuperación, y derecho a que se encuentre representado". Lo que las cosmovisiones nos dicen, es que el interrogante sobre si la naturaleza es sujeto de derecho o no ya está resuelto desde el principio, al considerar al otro como *Otro* desde su perspectiva, y no como *eso* para nuestro uso.

<

INTRODUCCIÓN

1. Presentación

En la Amazonía, a diferencia de las sociedades de las que vengo y como ocurre con muchas especies de aves y peces, los hombres se engalanan más que las mujeres. Los awajún lo hacen con coronas, aretes, collares, pulseras de muñeca y antebrazo, tobilleras y pinturas corporales, que en muchas ocasiones se elaboran con productos que vienen de las aves. El ave es fuente de insumos y modelo estético, ¿lo es también de la personalidad? ¿se busca la transferencia de la personalidad y capacidades del pájaro a través del adorno elaborado con sus partes? ¿el adorno lleva implícito lo que es el ave? ¿por qué los machos se adornan más que las hembras?

Una de las más icónicas para los jíbaros es el tucán, además de participar en varios de los mitos fundamentales awajún, como el de la guerra contra el cangrejo (Rendueles, 1979), y ser ejemplo para líderes y cazadores, se utilizan diferentes partes de su cuerpo para ornamentos corporales, alimentación, utilería y remedios de salud. La idea inicial de investigación, el primer objetivo planteado, fue entender la estética masculina awajún, el papel del tucán en ella y responder a las preguntas planteadas más arriba.

Pero a medida que me sumergía en el tucán, el universo ornitológico awajún se abría seductor y retador ante la gran cantidad de aves que conocen los nativos, la importancia y particularidades que poseen en múltiples esferas de sus vidas, y los vínculos y significaciones que se crean con ellas en el contexto ecológico mayor que es la selva de Condorcanqui. Surgió la necesidad de comprender el alcance de la ornitología awajún, explorar sus conocimientos, la diversidad de especies, las relaciones, y saber más de las propias y fascinantes aves, en un entorno en el que cada vez se ven menos, como pasa con el resto de la fauna y de madera y palmeras de calidad. ¿Cómo será un bosque sin pájaros? ¿cómo afectará a la dinámica ecológica en el largo plazo?

Esos vínculos diversos que establecen aves y humanos llevó a nuevas preguntas, ¿cómo son las relaciones entre ellos y en qué planos se desempeñan? ¿los awajún las ven como

gente? ¿cómo será una cultura en la que las aves solo son recuerdos? ¿qué lazos establecen ellas con los humanos? ¿se enseñan en los colegios y aparecen en los diccionarios? ¿qué podemos aprender de esa gestión ornitológica, como parte de la gestión awajún de la realidad, para cuestionar y ampliar nuestras maneras con la naturaleza? ¿cuántas aves conocen los awajún?

¿Las clasifican? ¿cuáles son sus nombres?¿mirar la realidad como constituida de otros *sujetos* con perspectiva e intención diferentes al humano significa también otras maneras de clasificarla? Quizá sí sea universal el deseo de nombrar, pero ¿lo es la taxonomía como sistema que, bajo ciertas características previas, jerarquiza, sistematiza y ordena esa nomenclatura? ¿son todas las taxonomías iguales? O, como se pregunta Despret "¿las relaciones de jerarquía no serán lo que caracteriza a las relaciones entre los que escriben sobre ellas?" (Despret, 2018:47). Se comprende el mundo desde la perspectiva, ¿qué ocurre si hay otras maneras de ver y entender la realidad? Porque, "la forma que representamos el mundo… es de una u otra manera constitutiva de nuestro ser" (Kohn, 2021:9), lo que impide la universalización de una determinada manera de conocer. Entonces, ¿cómo cambia la mirada propia si se adopta "literalmente el lugar del otro porque hay más de lo que nuestra mirada encuentra"? (Despret, 2018:52).

La física cuántica nos dice que la mirada del observador construye la realidad. Es decir, cada uno, desde su perspectiva, mira y construye el mundo, ¿qué medimos cuando medimos, la realidad o el efecto que mi mirada ejerce sobre ella? Si la forma de mirar construye realidad, las diversas miradas epistemológicas construyen realidades distintas, y si la realidad es diferente, ¿no pueden ser distintas las maneras de agrupar, ordenar y clasificar esa realidad? Precisamente en la diversidad de realidades y de comprensión de las mismas está la oportunidad de entender mejor el mundo. La diversidad siempre es más rica y reproductiva, porque la articulación de las diferentes maneras de mirar y comprender la vida, el pensar interculturalmente juntos, permite un mayor acercamiento a su verdad última por la suma de aproximaciones y significados distintos.

¿Por qué los sistemas de clasificación deben ser universales si las maneras de comprender el mundo no lo son? Si, además, esas maneras implican una memoria sociocultural, un instinto biocultural de las maneras de habitar los territorios, una "herencia genética que comprende modos bien articulados de pensamiento" (Beaucase, 2002:78) en el que

nuestras células vienen afinadas para vivir, percibir, sensibilizarse, procesar o responder a lo espacio temporal, "cromático, químico y orgánico en el cual [...] transcurre nuestra vida cotidiana" (Atran en Beaucase, 2002:79).

¿Las distintas sociedades hablan de lo mismo cuando nos referimos a espacio-tiempo, familia, ahorro, comer o muerte? ¿Los métodos que usamos, que nacen de nuestros conceptos de realidad, registran de manera veraz los conceptos de realidad que poseen otros? ¿Son comunes las estrategias y recursos clasificatorios que estructuran desde el nombre más allá de las similitudes en la observación del fenotipo? ¿Hablamos de los mismos fenotipos? ¿Las plantas y animales se agotan en su fenotipo? ¿Cómo es la realidad para un inuit que puede distinguir hasta 25 blancos diferentes, lo que hace el amazónico con el verde? ¿O la realidad de las aves, que además de ver el verde, azul y rojo como los humanos, son capaces de identificar el ultravioleta, llegando a ver un "amplio espectro de colores que nuestros cerebros sencillamente son incapaces de ver" (Ackerman, 2021:137)? ¿Cómo es el mundo que se ve desde cuerpos-mentes distintos? ¿La sistemática indígena es el orden que hacen de su mundo, o son las respuestas indígenas a mi deseo de ordenar su mundo desde mi orden?

A medida que profundizaba en las aves awajún, surgieron estas preguntas que motivaron que la investigación de la tesis sea una introducción a la ornitología awajún, que me llevó a recordar lo vivido, a hablar sobre pájaros con una gran cantidad de personas de la cuenca media del Marañón y, sobre todo, de Condorcanqui, revisar las fuentes disponibles sobre el tema, y plantear el trabajo de campo. En éste se incluyeron las visitas a comunidades de diferentes ríos. En muchas ocasiones, lo que comenzaba siendo un encuentro para hablar de aves con una persona, terminaba en una nutrida reunión donde participaban jóvenes y adolescentes. Eran oportunidades para largas conversaciones en awajún y castellano en las que compartíamos mitos, anécdotas, cantos, fotos y videos, guías de campo, historias de cacerías y conocimientos. Las conversaciones se volvían clases magistrales de biología, sicología y sociología animal que daban los más adultos. Estos encuentros siempre despertaban un intenso interés en los jóvenes. Su atención era incisiva e imperturbable[6]. Para algunos era la primera oportunidad de asomarse a las aves awajún,

[6] Era común la observación de los mayores de que las nuevas generaciones no saben o no están interesadas por el conocimiento natural. Esta desidia chocaba con la percepción en campo: cuando niños y jóvenes escuchaban los relatos y conversaciones sobre aves, mostraban orgullo, gratitud e interés.

desde diversos puntos de vista, recursos y disciplinas, como la fotografía, las guías de campo o los videos.

La ausencia de aves es correlativa a la progresiva erosión cultural ornitológica y, en general, biológica. Se pierde el nombre de cada ave y se emplean más los aglutinadores, los *genéricos*[7], aquellos que designan en general a un grupo de animales similares, pero de especies y nombres distintos que se olvidan. El uso de los *genéricos* es cada vez más común a medida que aumenta la desaparición de la fauna silvestre, –y por tanto su participación en la sociedad awajún (uso, consumo, contemplación, conocimiento)–, y de los *muum* y su sabiduría ornitológica que no forma parte de los planes de estudio y rara vez se considera en estudios y diagnósticos biológicos de campo. La pérdida cultural y biológica acompaña a la que se produce en las maneras de comprender y gestionar las aves, es decir, las economías implícitas a las cosmovisiones ornitológicas.

La identificación de las aves se enriquecía gracias a los trabajos de Guallart y Brent Berlin, los nombres de pájaros en las mitologías registradas por García Rendueles, entre otros, y a diccionarios, gramáticas y textos escolares (Asangkay, 2019; Asociación Fe y Alegría del Perú; CAAAP, 2021; Larson, 1966; Larson, 2008; Shimpukat, 2008; Varios, 2021; Varios, 2000; Wanip Consultores, 2021; Wipio Deicat y otros, 2011). En esta revisión se identificaron nuevos nombres, pero también otros que implicaban contradicciones en las identificaciones awajún, castellana y científica, y en las clasificaciones taxonómicas. En ocasiones obedece a localismos, variedades dialectales del awajún o tradiciones culturales con préstamos de pueblos cercanos. Pero también a una necesidad de mayor precisión en la escritura y la designación nominal. La participación de las aves en esos textos se suele circunscribir al nombre, en el que también es frecuente el uso de genéricos para referirse a especies diferentes, por ejemplo, *Pumpu* como nombre para todas las lechuzas. Ocasionalmente incluyen alguna descripción ecológica y biológica, pero son escasos los contenidos simbólicos, rituales, culturales, sicológicos o mitológicos de las aves y de las relaciones con los humanos.

[7] El *genérico*, en esta tesis, es el nombre de un animal aplicado también a un grupo de animales similares entre sí y de los que no se recuerda su nombre específico. Por ejemplo, aunque existen seis nombres awajún para designar a seis especies de búhos y lechuzas, a todas ellas puede llamárseles *Pumpu* o *Pumpuk* que es el nombre de una de ellas, *Megascops choliba*.

Además de una introducción a la ornitología awajún, y por todo lo anterior, la tesis pretende ser un aporte a la memoria y precisión ornitológica para las nuevas generaciones.

1.1. Objetivos

Objetivo general

Registrar, desde las voces de los participantes, los conocimientos ornitológicos awajún, la manera de comprender al ave y las relaciones sociales que se establecen entre ambos, para hacernos pensar sobre nuestras relaciones con la naturaleza y los seres que la componen. En última instancia, el registro desea ser un aporte a la memoria de la sabiduría ornitológica awajún y al modo de gestión implícito que conlleva.

Objetivos específicos

OE1: Ofrecer un registro y una presentación de las aves de la cuenca media del Marañón, específicamente de la provincia de Condorcanqui, y que participan del conocimiento tradicional awajún.

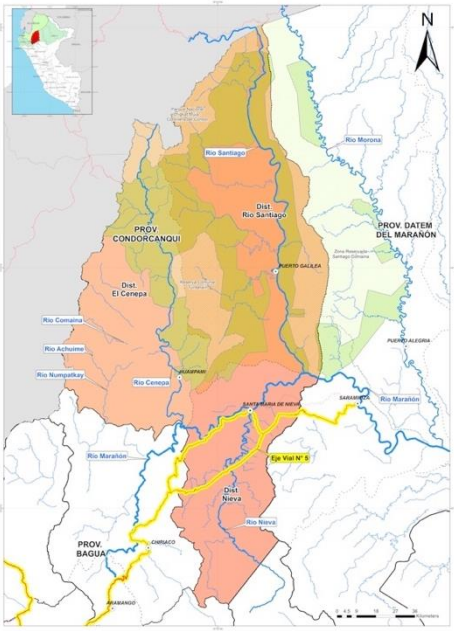
OE2: Mostrar las relaciones, desde la voz de las personas participantes, entre aves y humanos desde la premisa que son humanos, *gente* a su manera, y que configuran modos de gestión y configuración social.

OE: Analizar, desde los hallazgos en el trabajo de campo, el modelo taxonómico que Brent Berlin propone para la ornitología awajún.

1.2. Ámbito de estudio

La investigación se centra en la ornitología del pueblo awajún de la provincia de Condorcanqui (Amazonas), con muchas referencias a un ámbito geográfico mayor denominado *cuenca media del río Marañón*, más un neologismo útil que una categoría geográfica o administrativa definida. Abarca, aproximadamente, desde la desembocadura del río Chinchipe, en el límite entre Cajamarca y Amazonas, hasta el río Morona en Loreto, y es de influencia directa awajún con grado diverso de intensidad en la historia.

Mapa 1: provincia de Condorcanqui.



Fuente: Plan Binacional Perú Ecuador.

La provincia de Condorcanqui, el 40% de la superficie y la más norteña del departamento de Amazonas, se creó el 18 de mayo de 1984 con un tamaño de 17.865 km^2, e incluye los distritos de El Cenepa, Nieva y Río Santiago, y sus homónimos ríos que, junto a innumerables quebradas, desembocan en el Marañón. En la provincia habitan awajún, wampis y *apach*. Los wampis se ubican entre Galilea-La Poza, capital distrital ubicada en el curso medio del Santiago, hasta la frontera con el Ecuador, y la mayoría de *apach* en torno a las carreteras de penetración, las capitales distritales y provincial, y el distrito Nieva. El resto del territorio está ocupado por los awajún. Según el último Censo 2017, la población alcanza las 42,000 personas (90% awajún), menor a la arrojada en el Censo 2007, y lejos de lo que exhibe la realidad: rápido crecimiento de las capitales, creación de nuevas comunidades o gran tamaño de otras, llegada de foráneos, entre otras razones[8], que pueden elevar la cifra hasta las 60,000 personas.

[8] Existieron muchas irregularidades en el levantamiento de información del Censo 2017. Este estudio arroja una población menor a la recogida en el censo anterior cuando la realidad muestra lo contrario. Según el coordinador del Censo 2017 para Condorcanqui: "Hubo un gran número de comunidades que no se han censado del alto Santiago y del alto Cenepa. Las zonas más alejadas no se hicieron y eso lo sabe la institución. El problema es que no se pensó en la realidad geográfica. También hubo dificultades con la población, algunas personas no querían empadronarse porque algunas sectas hablaron que van a tener la marca del 666 y que usarían los datos para controlar a la población. El censo no se pudo hacer bien". Ver: Plan Binacional Perú Ecuador, 2020.

1.3. Categorías y conceptos

- *Etno-*. El sufijo *etno-* se emplea como *desde la perspectiva indígena*. La etnobiología, en este sentido, registra y explica cómo las sociedades tradicionales comprenden y se relacionan con los animales.
- Bioculturalidad. El término busca matizar la dualidad naturaleza-cultura para hablar más del carácter pensante y social que compartimos los seres que habitamos el mundo (personas, animales, plantas, espíritus, lugares), por ello, se impone la necesidad de gestionar diplomacias, cortesías y equilibrios entre todos ellos que crean *sociedad*. A lo mismo se refieren *sociosistema* o *biosociedad*.
- Chamanismo. En la tesis se comprende como la diplomacia en la gestión de la sociabilidad que el awajún debe hacer con los seres de la existencia: animales, ancestros, plantas, sueños, espíritus, huertos. El especialista en las relaciones, alianzas y poderes con esos seres, y en la capacidad para transformarse de un ser en otro es el *iwishin*[9] (curandero).
- Humanidad. El término está muy identificado con las personas frente a una naturaleza no humana. En muchas oportunidades, y el contexto lo dará a entender, pretende sintetizar lo que nos une, en grados diversos, a los seres de la existencia. Lo recoge mejor el neurobiólogo vegetal Stefano Mancuso, ¿qué es más sensato, hacer de la inteligencia "un baluarte en defensa de nuestra diferencia con respecto al resto de seres vivos o admitir que el hecho de ser inteligentes nos une a las demás especies de los reinos animal y vegetal? Sin inteligencia, no podría haber vida" (Mancuso, 2015:111 y 112). Eso es lo que nos hace humanos.

1.4. Cuestionamientos y contribuciones

La tesis nos introduce en los conocimientos y sabiduría ornitológica awajún desde la voz de los mismos participantes, en las especies que conocen y nombran, en cómo las clasifican si es que lo hacen, en las relaciones que se establecen entre todos los participantes. Tenía especial interés en elaborar una lista de aves lo más precisa posible. Las consultas a las personas que más directamente se involucraron con esta tesis han sido

[9] La traducción más socorrida es la de curandero. El *iwishin* es el especialista de las relaciones con espíritus, plantas y poderes para lograr la salud individual y grupal.

continuas: de manera presencial, con fotos, videos e ilustraciones, a través de redes sociales, por teléfono… En este sentido, la investigación busca ser una memoria, siempre mejorable, para el conocimiento ornitológico awajún de las nuevas generaciones, y un aporte a la información ornitológica bajo otros formatos: diccionarios, libros de texto, mitologías, diagnósticos de campo o inventarios biológicos.

Pero la ornitología awajún también nos ayuda a pensar. A preguntarnos qué ocurre con los bosques cuando ya no hay aves, por el sentido de la dualidad naturaleza-cultura, por aquellos conceptos –inteligencia, conciencia, aprendizaje, engaño, sociabilidad– que están excesivamente identificados en el ser humano. Estas preguntas conectan de lleno, como veremos, con las investigaciones más pioneras en biología y botánica que deshacen, precisamente, esa exclusividad que despersonaliza y desubjetiviza a los otros seres de la existencia. La ornitología awajún también coincide con la etnobiología y etnobotánica de otras sociedades del mundo. En muchas ocasiones son las mismas aves, remedios y requisitos para usarlas para pueblos muy separados cultural y geográficamente.

Esas cosmovisiones animan, a su vez, mecanismos jurídicos que reconocen, por ejemplo, que el río Marañón es *sujeto de derechos*. Hablan, también, de lo que nos espuelea el llamado *giro antropológico*, que los otros seres del mundo tienen alma, cada cual a su manera (Descola, 1989, 2002, 2012, 2018; Viveiro De Castro, 2010). Alma no en el sentido platónico de entidad significante encerrada en un cuerpo-cárcel del que está separado, sino como principio inherente al existir. Existo, luego pienso. Las diferencias, por tanto, no son de esencia sino de grado, estamos frente a *Otros* y no ante solo *objetos*.

Y nos animan a sacudirnos de centralismos ontológicos que, al objetivar en exceso a los *Otros* de la naturaleza, los cosifican de manera insostenible. Los efectos del cambio climático y la situación de la biodiversidad y los recursos hídricos nos llevan a cuestionar nuestros modos de concebir la naturaleza. La ornitología awajún nos introduce en un modelo de gestión de relaciones con la premisa que el otro, el ave, es humano a su manera con el que hay que llegar a acuerdos y establecer protocolos, lo que nos lleva a hablar más de *sociosistemas* o *sociedades bioculturales* que de ecosistemas. Interactúo y negocio, luego existo. Lo demostró Margulis con su teoría endosimbiótica que, además de la competencia, el motor de la evolución son la colaboración y la generación de

vínculos diversos. Por eso estamos hoy aquí, de lo contrario la vida en la Tierra se reduciría a microorganismos unicelulares procariontes (Margullis, 1995).

No se trata de una idílica fraternidad comunitaria animales-personas, de una sociedad roussoniana *new age*. Las relaciones también engloban depredación, aniquilación, competencia y muerte, pero quienes están implicados en ella son *gente*, *persona*. Estos dos términos, como mencionamos más arriba, son muy utilizados por los awajún y wampis cuando hablan de los animales para decir, por ejemplo, *antiguamente, el tucán era gente como nosotros…*, *el tigre es persona como uno...*

2. Metodología

2.1. Bibliografía

La primera tarea fue revisar toda la información disponible sobre aves y awajún. Recurrí a diccionarios, recopilaciones de mitos awajún, wampis y shuar, libros de texto, las publicaciones de Guallart y Brent Berlin, tesis universitarias y artículos científicos, y diagnósticos biológicos de campo. Se completó con los aportes de las etnografías y estudios antropológicos sobre los cuatro grupos que forman la familia jíbara, lo que permitió elaborar una lista de más de 430 aves.

Los trabajos de identificación de las aves eran paralelos al aprendizaje e inmersión en la diversidad de conocimientos y vínculos que el awajún hace con ellas. Los estudios de etnobiología y etnobotánica en México, Colombia, Brasil, Argentina o Chile, entre otros países, mencionaban muchas similitudes con las que registraba en mis conversaciones con los que participaron en esta tesis. Además de este asomarse a los conocimientos y experiencias ornitológicas que poseen otros pueblos de América, una parte importante de la bibliografía estuvo orientada a presentar algunas conclusiones de investigaciones pioneras que se hacen en inteligencia y sociabilidad en botánica y biología. Estos descubrimientos, como veremos, empatan con los conocimientos que exhiben las etnobiologías y, en última instancia, con la ornitología awajún.

En el corazón del bosque, los cantos son la primera carta de presentación del pájaro. El canto, también es lo primero que se imita cuando se observa una fotografía o un animal, y como veremos más adelante, tienen un papel fundamental en la ornitología. Existen plataformas como www.xeno-canto.org con cantos de aves de todo el mundo, recurso empleado en esta investigación. De igual forma que láminas y guías de campo, fotografías, ilustraciones y videos, ayudaron a reconocer a muchas especies que ahora ya están casi extintas en Condorcanqui.

2.2. Trabajo de campo

Dediqué tres años a la investigación que se presenta. En este tiempo hice más de 20 viajes a la cuenca media del Marañón (Imaza, Condorcanqui, Manseriche y Morona) que ayudaron a enriquecer el aprendizaje y la búsqueda. En ellos aprovechaba a corroborar información, a identificar mejor a un ave o a registrar una tradición. En cinco de ellos, específicos para el trabajo de campo de la tesis, pasé entre siete y diez días en estas localidades:

- Comunidad wampis Boca Chinganaza. Río Santiago.
- Comunidad awajún Ajachim. Río Marañón.
- Comunidad awajún Ciro Alegría. Río Marañón.
- Comunidad awajún Bajo Canampa. Quebrada Kanam.
- Capital provincial Santa María de Nieva y Juan Velasco Alvarado. Río Nieva.

Además, visité otras comunidades de los ríos Cenepa, Santiago y Marañón, como Villa Gonzalo, Galilea, Huampami, Achoaga, Kawit y Cocoashi. Durante diez días recorrí la cuenca media del río Morona, en Loreto. Los ocho años que viví en Condorcanqui, y los que pasé en otros departamentos del Perú, determinaron la manera de asomarme a la naturaleza y la comprensión de ella como *sujeto a su manera*. Lo aprendido entonces es el sustrato para esta investigación y facilitaba, junto al compromiso laboral que me lleva a Condorcanqui, el sentirme cómodo y con los recursos necesarios para desenvolverme.

Esta investigación no es posible sin el recibimiento, aportes y sabiduría de José Ayui Yampis. José es originario de Shaim, comunidad awajún del alto Comaina (distrito El

Cenepa) quien, tras haber visualizado su misión en una toma de ayahuasca hace más de 40 años, investiga, divulga y conserva el bagaje cultural awajún. *Nampag*, como se le conoce, es compañero en esta investigación a través del whatssap y el teléfono, y las semanas que pasamos juntos en Santa María de Nieva y en su casa de Ciro Alegría. Su aporte ha sido fundamental.

Eslí Yampis Yagkuag, su sobrino y también originario de Shaim, la persona de la que más he aprendido durante mis años en Condorcanqui, y amigo con quien viví muchas experiencias en la selva del Marañón que marcaron mi forma de comprender la Amazonía. Eslí fue clave para identificar a las especies más difíciles y aportar información significativa sobre la cultura awajún. Eduardo Ismiño, profesor jubilado y uno de los coautores de los mitos registrados por García Rendueles en 1979, también ha sido fuente inagotable de consejos y conocimientos. En su *Jetenak*, la casa de campo awajún, pasamos varios días conversando sobre la cultura y hábitos de salud tradicionales.

Marcelo Ukuncham me invitó a la casa de su padre Tulio en Ajachim. Para ello viajamos en combi y peque peque hasta llegar a esta comunidad ubicada junto al pongo Huaracayo. Tulio es profesor, pero durante los días que pasé con él y su familia estaba de permiso laboral por lo que dedicamos largas horas a hablar de aves. Con él me introduje en el mundo de los *anen* y en su gran curiosidad y conocimiento ornitológico.

Los apellidos de Roberto son dos aves: *Tunki*, el gallito de las rocas en quechua, y *Tsukagka*, el tucán en awajún y wampis. Pertenece a este último pueblo y reside en Boca Chinganaza, ubicada en la parte media alta del río Santiago. Varios de los viajes fueron, y siguen siendo, a esa comunidad y a la casa de Roberto, donde siempre se congregaban amigos y familiares en torno a raciones generosas de masato. También fueron generosos los tiempos destinados a las conversaciones sobre pájaros. El *waimaku* (visionario) Roberto es una fuente inagotable de conocimiento natural y vegetal, pasamos largas horas conversando sobre chamanismo, visiones, cacería, *anen* y cultura tradicional shuar.

Es apasionante disponer de tiempo y curiosidad para hablar con cazadores y motoristas amazónicos. Su conocimiento de los ríos y bosques es finísimo, amplio y ocurrente. Siempre poseen las anécdotas y vivencias más extravagantes, las historias de sirenas, bestias ignotas, animales y chullachaquis más inverosímiles. Definen muy bien la

sicología de los animales, de los que disponen de una vasta sabiduría y experiencias. Por ello, se realizaron entrevistas a profundidad a *muntas* (adultos, viejos), pescadores y cazadores. Con Mayer González, motorista y cazador pasé muchas horas en las orillas de varias comunidades del río Morona conversando sobre la sicología de los animales y los acondicionamientos y requisitos del cuerpo-alma que se exigen para lograr una cacería exitosa. Con *Pangusho*, Rogelio Timias, motorista y ex cazador originario de una comunidad awajún del alto Nieva, nos introdujimos a los instrumentos, utensilios y pusangas que se elaboran con plumas, huesos y picos. Con el cajamarquino Rogelio Gómez, que vive desde hace más de 50 años en Condorcanqui, pasamos largas noches hablando de curanderismo en la Amazonía.

Con estas personas mantengo contacto permanente por muy diversas razones, entre ellas las vinculadas a este trabajo. La labor de identificación, confirmación en las designaciones y vínculos que se establecen con las aves son continuos. Queda mucho por conocer y admirar, esta tesis es un pequeño reflejo de la sabiduría ornitológica awajún.

En las comunidades residía en la casa de alguna familia, un local educativo o en carpa, como en Ajachim. Las comidas diarias acompañaban largas conversaciones en torno a las aves. Normalmente a las tardes y al anochecer, se alimentaban de vecinos y curiosos que estaban de paso y podían prolongarse hasta bien entrada la noche. En estos encuentros mostraba fotografías e ilustraciones de las aves para confirmar o conocer su designación. Me interesaba determinar bien el nombre del ave, pero cada fotografía era oportunidad para largas intervenciones sobre el pájaro en cuestión: sus hábitos y rarezas, su comportamiento, el sabor de la carne, su participación en un mito o alguna capacidad que posee y que es significativa para el awajún, como vaticinar el clima. La diversidad de personas, en torno a la docena, estaba formada de hombres y mujeres, niños y adultos. También eran oportunidad para entonar *anen* e imitar cantos y silbidos, de los que se tiene constancia en video y fotografía. En Boca Chinganaza, Ciro Alegría y Santa María de Nieva, Yankur Nawech, Blanca Ivana Singuani, José Ayui Yampis, Juan Yampis Wapachea y Tulio Ukuncham cantaron muchos de ellos que tienen a las aves como protagonistas.

Durante el día acompañaba en sus actividades al padre de familia o al grupo de personas con el que me encontraba: ir a la chacra, visitar otra comunidad, reunirse con un vecino

o salir a pescar. Eran la oportunidad para caminar en purmas, huertos y el interior del bosque para observar y escuchar pájaros. También los recorridos en canoa, peque peque o chalupa por ríos y quebradas en los que, más que encontrar aves, significaban tiempos destinados al diálogo ornitológico. Cada vez se ven menos aves, por lo que mi recurso principal para poder identificarlas fueron fotografías, videos e ilustraciones. En el trabajo de identificación de aves participaron, de diversas maneras y oportunidades, unas 15 de las personas mencionadas más arriba.

La relación más personal en los tiempos cotidianos facilitó realizar entrevistas largas y en profundidad para explorar el universo mítico, la diversidad de relaciones, los tipos y las concepciones tradicionales sobre las aves y los humanos. Estas conversaciones que podían durar varias horas han sido registradas en cuadernos de campo y, ocasionalmente, grabadora, fotografía y video. Los desayunos temprano, los almuerzos y los baños al final del día también era espacios lo suficientemente calmos para seguir hablando de pájaros, naturaleza y cultura. Sentí, como le ocurrió a Brown (1984), que en general las personas se sentían más cómodas en conversaciones informales, con varios participantes y con tiempos suficientemente largos para hablar. Yo también me sentía cómodo, muchos de esos espacios, casas y personas habían sido habitados por mí años antes. Los viajes eran ocasión para encuentros y conversaciones que me ayudaban a profundizar en la ornitología awajún. Mantengo, hasta la fecha en que pueda ser leída esta tesis, una comunicación continua con muchos de los que participaron en esta investigación gracias a las facilidades que ofrecen las redes sociales y la telefonía, y a los viajes que me lleva mi compromiso laboral.

La metodología es fundamentalmente cualitativa, aunque se recurre a ciertas estadísticas, porcentajes y clasificaciones de aves. La herramienta principal fue la observación e interés participante, las conversaciones en profundidad y las entrevistas. El trabajo en grupo permitió confirmar, a través del lenguaje verbal y no verbal, la información aportada por uno o varias personas. Se puso especial atención al lenguaje no verbal que permite identificar la seguridad o no de la respuesta. Además, se aplicaron repreguntas, búsqueda de la misma información a través de otras rutas, regreso al mismo tema días después y cruce de información entre una comunidad o familia y otra. En estos casos, la existencia de versiones diferentes no responde necesariamente a repeticiones o errores, sino que puede explicarse según tradiciones y aprendizajes diferentes. Y siempre, he

buscado las dudas, cuestionamientos y excepciones que son las que permiten no caer en verdades absolutas, lo que facilita entender más y mejor la diversidad de la vida.

La labor en campo permitió: 1) revisar a fondo la lista de aves para obtener el inventario final y la posterior discusión taxonómica; y 2) introducirse en la sociedad ave-awajún a través de los conocimientos, usos y relaciones que se establecen.

2.3. El inventario ornitológico

La pregunta por el tucán me llevó a conocer el alcance de la ornitología awajún y a elaborar un inventario de aves con nombre nativo, familia científica, genérico awajún, nombre en español e identificación científica. El inventario comenzó con los apuntes personales de la época en que vivía en el Marañón, con el levantamiento de información realizado durante los viajes de estos últimos años y con el trabajo de campo. El registro de aves también se alimentó con las fuentes bibliográficas mencionadas.

El inventario inicialmente elaborado, tras revisar todas las fuentes escritas, orales y visuales disponibles, incluía más de 430 nombres de aves. Después del trabajo de campo, se redujo a 327 nombres distribuidos de esta manera:

- En awajún y nombre científico: 226.
- Legendarias que no existen físicamente: 11.
- Con varios nombres científicos y uno en awajún: 23.
- Con varios nombres awajún y uno científico: 16 (5 nombres científicos) [10].
- En awajún sin identificación científica: 62.

Cada nombre awajún corresponde, aproximadamente, a una especie científica, aunque no siempre. En esta tesis se señalan 16 casos con varios nombres en awajún pero solo un científico. Puede ser indicador de la capacidad de observación awajún de la fauna silvestre con la que pueden identificar especies que, quizá, son desconocidas para la ciencia.

[10] Se incluye *Gallus gallus domesticus*, especie que da nombre a varias tipos de gallinas y gallos.

<

2.4. Traducción

Las conversaciones, indistintamente, se realizaban en awajún y/o español, los *anen* y los mitos siempre en awajún, y cuando había varias personas en los encuentros, era normal saltar entre ambos idiomas. En todos los casos se contaba con alguien para resolver dudas o entender a cabalidad la conversación. Los registros audiovisuales que se han hecho: canciones, *anen*, imitaciones de cantos de pájaros, han sido en idioma nativo.

Se ha recurrido a los diccionarios citados como fuente de consulta. Las correcciones, consejos y especificaciones lingüísticas fueron realizadas por especialistas del idioma como Eduardo Ismiño, Laureano Valera Tsenkuan, Antonio Bakuants o Levy Tiwi. El ornitólogo Fernando Angulo Patrolongo también me ayudó a la precisión ornitológica. En este sentido, todos los errores que puedan existir son exclusivamente míos.

2.5. Gramática awajún y nombres de las aves

Para la escritura de los nombres de las aves, se consideran los criterios aceptados en el Encuentro de Tarapoto 2019[11]. En esta ocasión, especialistas en educación bilingüe intercultural, lingüistas, instituciones rectoras, investigadores y sabios awajún, tomaron decisiones sobre el uso del idioma, entre ellas:

- El awajún es un idioma aglutinante.
- El orden que tienen las oraciones es sujeto – objeto – verbo.
- Alfabeto: a, b, ch, d, e, g, h, i, j, k, m, n, p, r, s, sh, t, ts, u, w, y.
- Vocales: a, e, i, u. Hay orales, nasales y vocales dobles. Son 16 sonidos vocálicos.
- No hay formas plurales ni géneros para sustantivos y adjetivos.
- Los sustantivos que terminan en *–mau* / *–bau*, se escriben con *–bau*.
- La nominalización de verbos y adjetivos termina con *–mau*.
- Existe dificultad en la escritura de palabras con n / d (*Nai* y *Dai*).
- El préstamo castellano que inicia con m, en awajún será con *b*: machín/*Bachig*.
- Se incluirá la tilde para palabras homónimas.

[11] Comunicación personal del profesor Antonio Segundo Bakuants.

- En nombre de mujeres *–nua* se escribe junto: *Yanua*, *Yayanua*, *Tsagkinua*.
- Se escribe *nuwa* (mujer, separado) cuando es un sustantivo común: *Japa nuwa* (venada), *Atash nuwa* (gallina), *Yawa nuwa* (tigresa).
- Las vocales dobles o alargadas no se separan en sílabas.
- Comparte un 75% con el wampis, que utiliza la *r* a diferencia del awajún.
- La letra *g* se lee como *n* nasal.

Los nombres de las aves se escriben con la primera letra en mayúscula para acentuar su carácter de *Sujetos*, para designar a un *Alguien* más que a un *algo*, para pensar en términos bioculturales, es decir, de naturaleza pensante que crea complejos sociales diversos. Cuando el nombre del ave se escribe en awajún, llevará acompañado entre paréntesis el nombre en español y en nota a pie de página el científico. Si en una página el nombre aparece dos o más veces, solo se pondrán el español y el científico en la primera mención. A lo largo del texto he respetado de manera literal extractos de conservaciones, reflexiones y explicaciones de varias de las personas que han participado en el estudio y que irán en cursivas. He querido mantener sus voces activas y participativas en el texto, de igual manera a como lo han estado haciendo estos meses y años. También van en cursiva algunas expresiones o neologismos personales. Las citas literales de la bibliografía van entre comillas.

3. Marco teórico: la dignidad ontológica de la naturaleza

La comprensión tradicional que el awajún hace del ave –en que el pájaro se presenta con su nombre, como veremos–; el multifacético conocimiento que tiene de ellas; y la variedad de usos y vínculos que se establecen parten de la premisa de que el ave es *gente*. El pájaro y la persona, cado uno desde su propio punto de vista y *a su manera*, comparten inteligencia, sociabilidad, aprendizaje, comunicación, emoción, planificación, etc. porque "no son asuntos exclusivamente humanos" (Kohn, 2021:2), lo que permite conocerse, relacionarse y gestionarse. Los awajún, cuando hablan de los pájaros, se refieren a ellos como *otros humanos* o como *gente* – las diferencias entre especies no son de esencia sino de grado y de perspectivas–.

Este es el punto de partida para comprender la ornitología awajún. No solo es una larga lista de nombres y el detalle de las relaciones que se dan, todo eso es posible porque al otro se le piensa como *gente*, lo que permite la comunicación e interacción, y exige conocimientos, protocolos, comportamientos, aptitudes del cuerpo-alma y formas de gestionar recursos, entre ellas el uso y la depredación, que crean entramados sociales interespecíficos.

El marco teórico busca, precisamente, comprender mejor el concepto de *gente*, de qué entendemos por *naturaleza inteligente*, para asomarnos a cabalidad en la ornitología awajún. Para ello, vamos a conocer cómo otros pueblos de América conceptualizan sus relaciones con las plantas y los animales a través de sus sistemas etnobotánicos y etnobiológicos. En ellos, plantas y animales también están animados de interioridad que permite la sociabilidad entre todos los participantes del mundo. Plantas y animales no son solo cosas, y muchos mitos, especies, remedios, usos o supersticiones en torno a las aves se comparten en todas las latitudes del continente.

¿Y qué dice la *ciencia occidental*, la biología y la botánica? Los nuevos descubrimientos en comportamiento vegetal y animal, en los que nos centraremos en las inteligencias de las plantas y los pájaros, apuntan a que hay que cuestionar los conceptos que soportan la dualidad naturaleza – cultura: la primera pensada como solo materialidad disponible y al servicio del ser humano, y una idea de cultura (inteligencia, comunicación, conciencia, lenguaje, sociedad) apropiada por ese último.

Desde el Renacimiento, el ser humano se ha visto destronado de los podios y honores que consideraba merecer. Copérnico rompió con el antropocentrismo que significaba la concepción de la Tierra como centro del Universo para devolvernos a la esquina de uno de los brazos de la Vía Láctea, una de los cientos de miles de millones de galaxias que hay en el Universo. Darwin nos puso en el lugar que corresponde dentro de la evolución, un simio recién llegado hace unos siete millones de años frente a otras formas de vida que superan los tres mil millones de años en la Tierra, como las bacterias. Marx con las fuerzas históricas y socioeconómicas, y Freud con la potencia del subconsciente siguieron tambaleando los principios que hacían del hombre –masculino, blanco y cristiano– referente universal.

<

Pero todavía “impera la idea de que el hombre es el ser vivo más importante que existe y que todo gira en torno a él”. La biología se encuentra en una “situación precopernicana” (Mancuso, 2017:35). Así como el heliocentrismo o la evolución han reubicado al ser humano en su sitio despojándolo de ambiciosas pretensiones, “tiende a construirlo todo a su imagen y semejanza” (Mancuso, 2017:161), actuando bajo el modelo mecanicista cartesiano.

Aunque la perspectiva humana de la realidad es parcial, como toda perspectiva, la asume como la verdad para entender el mundo y muestra una enorme “dificultad para comprender que hay otras formas de vida que piensan” (Mancuso, 2015:125), y son inteligentes, de manera distinta a la suya. Se deben reconocer la pluralidad de los modos de ser y existir, la diversidad de miradas y “de practicar el saber” que, a su vez, generan variedad de interpretaciones, “un mundo incorregiblemente plural, que soporte la diferencia” (Bagemihl en Despret, 2018:148).

En los últimos 10 años hay una creciente línea editorial, –Ackerman (2017 y 2021); Birkhead (2019); Cooke (2019); Despret (2018 y 2022); Mancuso (2015 y 2017); Margulis y Sagan (2013); Tassin (2018); Wohlleben (2016 y 2021), entre otros que se irán citando–, que recoge investigaciones realizadas por universidades y centros de estudios en biología, etología o comportamiento vegetal. En ellas se cuestiona la desubjetivación, despersonalización y desvinculación de lo cultural que se hace de la naturaleza, lo que exige reconocer en ella perspectivas e inteligencias diferentes a las nuestras: la “revolución cultural” con la que “los animales reivindican la cultura” (Despret, 2018:146) que les concierne. Las cosmovisiones también entienden que la naturaleza y la cultura no son departamentos estancos, y que ecosistemas, plantas, animales y territorios tienen alma y, por tanto, *derechos* que hay que conocer y con los que hay que lidiar.

A todos los niveles de la materia, las interacciones entre los participantes son las que permiten la existencia y, en última instancia, la vida. Un ser vivo, partiendo de una autoorganización que lo individualiza y delimita, es un organismo abierto que transfiere información hacia y desde el entorno (Mancuso, 2017). Más que la palabra, lo que hace humano es la sociabilidad (Descola, 1989), porque esencialmente “la experiencia de un hombre es nada si se da aisladamente” (Peirce en Kohn, 2021:84): la capacidad de constituir sociedad desde la gestión de relaciones donde se “crean “nosotros” que

intercambian perspectivas" (Despret, 2018:137). Existir y vivir es interactuar y comunicar, construir relaciones diversas y transmitir información multicanal que permitan que el sistema biocultural siga funcionando, es decir, "hacer proliferar los hábitos… la materia [en este sentido es] una mente cuyos hábitos se consolidaron" (Kohn, 2021:86 y 91). En la naturaleza, nada existe en soledad.

Incluso las expresiones y maneras de designar y conceptualizar la naturaleza que tienen biólogos, botánicos y antropólogos coinciden, de manera literal, con muchas expresiones de los colaboradores que han participado en esta tesis, como veremos. Los estudios más pioneros en zoología, neurobiología y botánica sobre inteligencia animal y vegetal; los trabajos en etnobiología y etnobotánica donde se muestran las relaciones y concepciones entre humanos y naturaleza en muchas sociedades de todas las épocas; y el giro antropológico (Descola, 1989, 2002, 2018, 2012; Viveiro de Castro, 2010), no solo hablan de lo mismo y conectan profundamente con la ornitología awajún y las cosmologías indígenas, sino que nos ofrecen la oportunidad de sacudir conceptos que han estado excesivamente identificados o apropiados en el hombre y que, en grados y capacidades diversos, también poseen plantas y animales.

La *subjetivación* de la naturaleza (planta, animal, espacio, río), es decir, saberla y pensarla *Sujeto*, conlleva a cuestionar los modelos de gestión y relación con ella definidos por su cosificación y abuso –con las consecuencias climáticas, hídricas y de biodiversidad que vive el planeta–, para incluir en la ecuación del desarrollo y el bienestar colectivo que la naturaleza también es *gente*. Tal y como nos enseñan las cosmovisiones amazónicas. Estos descubrimientos permiten ensanchar concepciones y miradas de lo que entendemos por humano, y devolver a la naturaleza su *dignidad ontológica* arrebatada. Si se desapropian conceptos y se devuelve la dignidad ontológica a la naturaleza, y al disminuir las fronteras entre plantas, animales y personas: 1) se cuestionan los modelos económicos puramente mercantilistas de relación entre personas y ecosistemas y, 2) se requiere abordar para la naturaleza asuntos como derechos humanos, normatividad, dignidad humana, deberes y responsabilidades, como legislan cada vez más países[12].

[12] Además de la mención al río Marañón como "ente titular de derechos" hecha más arriba (https://img.lpderecho.pe/wp-content/uploads/2024/03/Expediente-00010-2022-0-1901-LPDerecho.pdf), en la Constitución Federal de Suiza, se establece que hay que tener en cuenta la dignidad de animales, plantas y otros organismos. En 1990, Alemania aprobó una ley para mejorar los derechos de los animales en el Código Civil y que no fuesen tratados como cosas, ver en Wohlleben (2021:211). Ecuador incluye

3.1. Inteligencia vegetal

Si por inteligencia entendemos la capacidad de resolver problemas, es decir, recibir información del exterior, procesarla y desarrollar soluciones adecuadas para vivir, coincidimos con el neurobiólogo vegetal italiano Stefano Mancuso de que, a su manera, las plantas son inteligentes (Mancuso, 2017). Kohn también se refiere, al hablar del animismo runa, de que "existen otros tipos de seres pensantes más allá de lo humano" (Kohn, 2021:130).

Las plantas llevan viviendo en la Tierra millones de años más que el humano, es decir, han tenido que responder a multitud y profundos cambios geológicos y climatológicos. Significan el "80% de todo lo que vive" (Mancuso, 2017:133) y nuestra dependencia de ellas es total. Si desapareciesen, al humano le quedaría muy poco tiempo de existencia. En cambio, si éste se extingue, la vida se propagaría por todo el planeta (Mancuso, 2015).

Aristóteles dividió a los seres en animados e inanimados, en el sentido etimológico del término: con capacidad o no para moverse, y descartó a los vegetales de poseer alma o principio motor (Mancuso, 2015). Los vegetales son tan diferentes, y como en ellos no se encuentran "las características de vida compleja e inteligente de los animales, de la movilidad a la cognición" (Mancuso, 2015:133 y 137), se los piensa opuestos a estos y como seres pasivos. El gran filósofo, cuya influencia llegó hasta la Ilustración, tuvo que retractarse al reconocer la capacidad de desarrollo vital y reproductivo (de movilidad, por pequeña que sea) que poseen. Pasó a definirlos como seres "de alma de nivel bajo, casi iguales a un objeto" (Mancuso, 2015:13) o en el límite de lo no vivo.

"Como ha demostrado la ciencia", las plantas poseen muy diversos grados de sensibilidad y percepción, capacidad de urdir "relaciones complejas" y facultad para "comunicarse con otras plantas y animales", lo que les permite "tomar la decisión adecuada" (Mancuso, 2015:25 y 78). El neurobiólogo estudia los aspectos más destacables que facultan a las plantas responder a la supervivencia y las soluciones de adaptación que han encontrado, muy diferentes a las de los animales, por su carácter inmóvil. La adaptación al entorno no

en su Constitución de 2008 los derechos integrales de la naturaleza; la personería jurídica entregrada por el gobierno de Nueva Zelanda al río Whanganui (en rebelion.org); lo que hizo la India con el río Ganges, o Colombia con el río Atrato (en www.ambitojuridico.com).

solo pasa por desarrollar capacidades para vivir, también y, sobre todo, perpetuar la genética, –lo que somos–, a través de la descendencia (Martínez, 2021). Esta última idea de la supervivencia del patrimonio genético es lo que lleva a Mancuso (2015 y 2017) a preguntarse si no son muchas plantas (y animales) las que han elegido a los humanos para ser domesticadas y no al revés, ya que encontraron una manera fácil de obtener protección, alimentación, cuidados y facilidades para la reproducción.

Las funciones vegetales desarrolladas no van asociadas a órganos específicos, como ocurre con los animales, sino que su estructura es modular, "en la que cada parte es importante, pero ninguna del todo indispensable" (Mancuso, 2015:30). Esto permite la supervivencia de los árboles a pesar de sufrir grandes roturas, porque "todas las facultades están presentes… en todas partes". No son individuos (no-divisibles) sino que hay que imaginarlos como colonia, la llamada "inteligencia de enjambre" (Mancuso, 2015:45), la que tienen las colonias de insectos o las bandadas mixtas de aves. A diferencia del cerebro de los animales, a todo lo largo de las plantas existen numerosos centros articulados de manera "no muy distinta a la del internet" (Mancuso, 2015:6, 134 y 147). Y también, de manera descentralizada, la posesión de por lo menos 20 sentidos. Además de los cinco humanos, "sienten y calculan la gravedad, los campos electromagnéticos, la humedad y son capaces de analizar numerosos gradientes químicos" (Mancuso, 2015:7), por lo que reciben, procesan y deciden información muy diversa.

Para todos estos autores, organizaciones amplias, distribuidas y descentralizadas como las de los vegetales, son siempre las más eficientes en la naturaleza. Tassin define al árbol como un "metaorganismo" que practica el "arte del convivir y la colaboración mutua al más alto nivel" (Tassin, 2019:52). Para Wohlleben, "los bosques son superorganismos" (Wohlleben, 2021:12). Es decir, están constituidos por y como *seres sociales* que componen estructuras que semejan a las sociedades de los insectos y que tienen capacidad de asociarse con otros, lo que lleva a Tassin a considerar que, en ese sentido, "no hay nada diferente entre plantas y animales" (Tassin, 2019:52).

La "cultura" vegetal también incluye "la ayuda vecinal" (Wohlleben, 2021:12), o las estrategias defensivas colectivas. Al constituir sociedad, cada individuo es importante por lo que se invierten esfuerzos en defenderlo. Los estudios demuestran que los árboles cuidan a otros, como hacen las hayas cuando aportan nutrientes para alimentar a las que

están enfermas. Y esto lo practican primordialmente con los congéneres, en ocasiones formando "parejas de amigos" (Wohlleben, 2021:14). Estas parejas evitan que el crecimiento vegetativo de uno invada al otro y, en ocasiones, están "tan íntimamente unidas" por las raíces que llegan a morir juntas (Wohlleben, 2021:21).

Los ápices de las raíces, que actúan "como un microcerebro" según estudios de la Universidad de Bonn (Wohlleben, 2021:79), "trabajan en red, de tal forma que la destrucción de una parte de ella no compromete la supervivencia" (Mancuso, 2015:121) del conjunto. Esta estructura de captación, transferencia y procesamiento de la información, que convierte a las raíces en la parte más importante para muchos investigadores, hace que los árboles sean capaces de aprender, acumular experiencia, comunicar y decidir (Wohlleben, 2021).

Los niveles de comunicación en las raíces son sorprendentes. Por diferentes mecanismos son capaces de distinguir a parientes y extraños; establecer "diálogos químicos" (Mancuso, 2015:82); o crear simbiosis con otros organismos, como bacterias, para cosechar el apreciado nitrógeno del aire; con hormigas, para defenderse; o con los hongos con los que forman micorrizas. De esta manera conforman auténticas sociedades biológicas subterráneas en las que los hongos "actúan como la fibra de vidrio de las conducciones de Internet" (Wohlleben, 2021:18) transmitiendo información, similar al funcionamiento de la microbiota en el ser humano (Tassin, 2019).

Las acacias alertan a los vecinos cuando son objeto de un ataque de insectos a través de información bioquímica y electromagnética. Otros árboles producen feromonas con las que atraen a los depredadores de esos insectos, como hacen los olmos y los pinos cuando convocan a pequeñas avispas, y como ejemplariza Wohlleben para hablar de las capacidades comunicativas de los árboles (Wohlleben, 2021). Este investigador y divulgador forestal recuerda que una posible razón por la que los cultivos sufren baja resistencia a las plagas y enfermedades, y dependan de pesticidas, es que hayan perdido la facultad de comunicarse, precisamente por la acción de estos últimos. Se vuelven "plantas prácticamente sordas y mudas" (Wohlleben, 2021:16 y 19) al destruirse las redes de hongos y micorrizas como catalizadoras y canales de información.

<

Las plantas “pueden ver sin ojos, degustar sin papilas, oler sin nariz y hasta digerir sin estómago” (Mancuso, 2015:63), y también oyen. Pero no tienen un órgano auditivo como el del humano, se aprovechan del excelente poder conductor de la tierra con las ondas y vibraciones del sonido, para recibirlo, es decir, escucharlo, a través de canales y células mecanosensibles (Mancuso, 2015). “La planta escucha en todo su cuerpo”, como si todo él, su “parte área y subterránea estuvieran cubiertas de infinidad de orejas”. Las raíces se desplazan según los sonidos que perciben y, además, son capaces de emitirlos, el llamado *clicking*. Cuando los árboles pasan mucha sed, como demostraron investigadores suizos, “empiezan a gritar”, pero de manera inaudible para el humano porque son a “nivel ultrasonido”. La explicación tiene que ver con las “vibraciones de los conductos por la falta de agua” (Wohlleben, 2021:48), pero se desconoce si son significativas en información para otros individuos. Lo que sí es significativa es la música, en este caso la clásica que sintonizan algunos viticultores italianos para obtener mejores rendimientos de sus cultivos de uvas, similar “al famoso buey de Kobe japonés”. No es el género musical lo que favorece la producción, “sino las frecuencias sonoras que lo componen” (Wohlleben, 2021:65) y que la planta escucha con todo su cuerpo.

El tacto está muy desarrollado, las plantas son capaces de distinguir entre los diferentes estímulos y reaccionar según ellos, como se aprecia en las carnívoras y en las sésiles, las que cierran sus hojas al contacto. Muchas especies vegetales son carnívoras a su manera, además de las que atrapan a los insectos con sus hojas o fluidos digestivos, un gran número, las llamadas “plantas protocarnívoras” (Mancuso, 2015:58), producen venenos que matan animales que se incorporan después al suelo como materia orgánica. Son capaces de aprender con el tacto y cambiar de comportamientos, tomar decisiones sobre las rutas que los zarcillos y las raíces deben tomar. Así como los animales tienen un órgano que centraliza y direcciona las señales, “las plantas –en virtud de su construcción modular y repetida– dispone de múltiples centros de elaboración de datos” (Mancuso, 2015:57 y siguientes) que les permite gestionar la información para decidir y actuar de maneras diversas. Son sensibles, duermen, aprenden, resuelven, memorizan, manipulan y se comunican (Mancuso, 2015). ¿Cómo es el mundo y su verdad desde frecuencias, espectros y gamas que resultan desconocidas para el ser humano?

Darwin demostró que no existen organismos más o menos evolucionados, todos están en su fase evolutiva extrema, “de lo contrario se habrían extinguido” (Mancuso, 2015:17).

<

La clasificación entre plantas y animales también “es arbitraria”, basada en las maneras que tienen de “conseguir alimento” y generar energía, “las primeras con la fotosíntesis y los segundos consumiendo seres vivos” (Wohlleben, 2021:80). Como lo es la “desubjetivación de los *Otros*” (Mancuso, 2015:111) y la apropiación de los hombres y las mujeres de aquellas facultades que definimos como humanas, “el hecho de que ver, representar y, tal vez, saber, y aun pensar, no son asuntos exclusivamente humanos” (Kohn, 2021:2).

Como hemos visto, las plantas actúan, a su manera, como lo hacen los humanos: comunicándose, compartiendo información, creando asociaciones, ayudándose, defendiéndose, adaptándose, reproduciéndose ¿Qué es más sensato, se pregunta Mancuso, hacer de la inteligencia “un baluarte en defensa de nuestra diferencia con respecto al resto de seres vivos o admitir que el hecho de ser inteligentes nos une a las demás especies de los reinos animal y vegetal? Sin inteligencia, no podría haber vida” (Mancuso, 2015:112). Es intrínseca a ella y diversa como ella, “porque el alma es general… y los cuerpos individualizan” (Kohn, 2021:304) o, como repetía Eslí Yampis, porque *todos somos gente*.

3.2. Los pájaros son pensantes

Como los autores anteriores, Ackerman toma como referencia investigaciones de biólogos, ornitólogos y ecólogos para mostrar la inteligencia de las aves. Los estudios apuntan a que la sofisticación y complejidad de comportamientos y destrezas exigen repensar concepciones de inteligencia como exclusivamente humanas (Ackerman, 2017).

El uso de herramientas; la exuberancia de los cantos, las danzas y el color; la capacidad de orientación, altitud y resistencia de vuelo; la complejidad ingenieril de sus nidos; las cartografías mentales de territorios enormes; la capacidad para la representación y el engaño; o la gestión de espacios productivos, como hacen las charas californianas o los cascanueces americanos, que esconden miles de semillas en una gran superficie de terreno, son muestras de pensamientos complejos (Ackerman, 2021: 260). Se consideraba que el ave era un “eterno ahora”, incapaz de proyectarse en el espacio-tiempo. Los estudios ornitológicos demuestran lo contrario: “la gimnasia memorística” (Clayton en Ackerman, 2021:193) del pájaro no solo consigue recordar dónde, por ejemplo, ha

guardado la comida sino también qué y cuándo la ha guardado, lo que le permite planificar el consumo de alimentos según su perecibilidad (Ackerman, 2021).

Ackerman pone infinidad de ejemplos de destrezas y capacidades para el aprendizaje de loros, cuervos, carboneros, cacatúas, pinzones, milanos, cornejas y otras muchas especies. Cuando nos asomemos a las relaciones entre aves y awajún, comprobaremos cómo los conocimientos tradicionales y las cosmovisiones muestran esas mismas habilidades en los mitos, y que conllevan, a su vez, una diversidad de vínculos y relaciones que construyen sociedad biocultural ave – humano.

El inteligencia, –o "cognición" (Ackerman, 2017:35), mecanismo por el que el animal adquiere, procesa, almacena y utiliza información–, no significa inteligencia como la humana, sino la que posee a su manera el ave. "Los córvidos y los simios están separados por 320 millones de años de evolución, pero en lo relativo a la complejidad de su cognición, son sorprendentemente similares" (Ackerman, 2021:208). Deberíamos hablar de inteligencias múltiples. De perspectivas diferentes de la realidad (cuerpos distintos) vinculadas a procesos de percepción, transferencia y uso de información.

Durante dos años, el ornitólogo Raoul Schiwing de la Universidad de Medicina Veterinaria de Viena estudió las vocalizaciones y comportamientos sociales de los keas, un tipo de loro grande que habita las cumbres frías de Nueva Zelanda (Ackerman, 2021). Estas aves destacan por la enorme capacidad para el juego, su curiosidad y el carácter malicioso que tienen. Schiwing está convencido de que el jugar "juntos con tanta frecuencia" actúa como un "mediador social" que resuelve el conflicto y conforma grupos sociales de keas sin jerarquías. El juego social implica, a su vez, una "aguda inteligencia social" (Ackerman, 2021:232).

Ackerman también se pregunta cómo las aves parásitas de puesta se reconocen a sí mismas tras nacer rodeadas y alimentadas por otra especie. Algunos casos son realmente impresionantes, como el de los cucos que pueden parasitar más de cien especies diferentes de aves (Martínez, 2021:17). Los estudios de McKim Louder con los tordos cabecicafé demuestran que los pájaros toman conciencia de sí cuando reciben una llamada que les proporciona información clave. Esta contraseña sonora activa ciertas regiones del cerebro y, a partir de ahí, pueden aprender los cantos de la propia especie, identificar a los

congéneres, y que “un tordo madre les cuente a sus pollitos quiénes son y en qué se han de convertir: en un parásito de puesta, y no en un miembro de su especie anfitriona” (Ackerman, 2021:365).

Para Ackerman “está claro que los pájaros son seres pensantes, aunque piensen en cosas distintas y de una manera diferente de como lo hacemos los humanos. Acaban con las convicciones del carácter único de nuestra propia especie” (Ackerman, 2021:40). El zoólogo Martínez (2021:56) menciona investigaciones y estudios que, por desconocimiento o pre-juicios profundamente arraigados, en ocasiones generan rechazo. Se refiere, por ejemplo, a que las aves son capaces de elaborar estrategias flexibles que conllevan evaluar opciones y consecuencias. Es, afirma, “una de las características más eficaces que la selección natural ha dado a ciertas especies” (Martínez, 2021:56), decidir correctamente: dónde, cuándo, cómo, cuánto… comer, dormir, cantar, reproducirse, avituallarse, bailar, para maximizar la sobrevivencia y la reproducción, sin considerar que esa decisión ornitológica sea como la decisión/reflexión/reflexividad humana (MacFarland en Martínez, 2021).

El comportamiento animal no solo está dirigido por el instinto, también por la creación, improvisación y personalización “de maneras mucho más amplias de lo que se pensaba hace unos cincuenta años” (Soireau, 2022:84). Ackerman reconoce que las aves poseen “unas habilidades que hasta hace poco hemos considerado exclusivamente nuestras o, al menos, de unos pocos mamíferos inteligentes: el engaño, la manipulación, el hacer trampas, el secuestro y el infanticidio, una comunicación ingeniosa entre especies, la colaboración, el altruismo, la cultura y el juego”, hasta el punto de que, así como no hay una forma de ser humano, tampoco hay una manera de ser ave. Darwin lo mencionó siglo y medio antes en *El origen de las especies*, al reconocer que la capacidad mental de animales y humanos es un asunto “de grado y no de clase” (Ackerman, 2021:34). Esto nos lleva, inevitablemente, a la necesidad de cambiar nuestra forma de relacionarnos con ellos (Wohlleben, 2021) porque la naturaleza no se reduce a un objeto. No hay antropomorfización, sino reconocimiento de la existencia de otras perspectivas y modos de ser y, por tanto, de expropiación del carácter excesivamente humano que han adquirido ciertos términos del lenguaje.

<

Mancuso, en su libro *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*, considera que la ciencia se encuentra en el "mejor momento" (Mancuso, 2015:5) para ampliar las maneras de ver, pensar y relacionarse con la naturaleza y superar prejuicios que, desde hace milenios, forman parte de nuestra cultura, como considerarla un objeto al servicio del hombre, y éste ser centro y merecedor de la Creación. ¿Por qué surgen estos nuevos conocimientos?, reflexiona Ackerman. Entre diversas razones "porque los científicos están deshaciéndose de los prejuicios que ha padecido la investigación" (Ackerman, 2021:35). También porque se conoce y se observa más y mejor el comportamiento animal y vegetal, –lo que coincide con el indígena, que es profundo y amplio escudriñador de la naturaleza con mirada interdisciplinaria–. Pero sobre todo porque aprendemos a mirar la realidad mejor, lo que permite identificar, leer y comprender el mundo de manera más amplia, descentralizada y compleja. O como refiere el poeta tsotsil Manuel Bolom Pale "los pájaros dialogan con la comunidad, cuentan sueños; pero solo las personas que tienen *chulel* (conciencia), pueden comprenderlos" (Vázquez-Dávila, 2014:4).

3.3. La etnobiología, saberes interdisciplinarios

Las aves aparecen en jeroglifos egipcios, en mitos de América y en la Biblia, en representaciones artísticas, en cetros y en divinidades de Japón, China e India. Se las encuentra en milenarios petroglifos y pinturas rupestres de todos los continentes (Páez, 2011), en religiones y sistemas espirituales donde ocupan "un lugar intermedio entre la tierra y el cielo" (Davy en Martínez Mauri, 2017:46). Son compañeras de los curanderos y sacerdotes, en forma de abanicos y picos, visiones en los trances o como espíritus aliados para curar. Están presentes en altares y coronas, y participan de la simbología identitaria nacional. Más de 120 países (el 60%) tienen alguna especie de ave como emblema, incluyendo banderas y escudos (Navarijo, 2014), y han engalanado monedas con Alejandro Magno, en la Edad Media, en Estados Unidos y en Colombia (Torres-Barreto, 1991), y en varias oportunidades en el euro.

Aristóteles fue el pionero, hace unos 2,400 años, en estudiar las aves desde el punto de vista anatómico, taxonómico, etológico y geográfico. Su registro de 204 especies es indicador de su diversidad biológica y de la importancia que les dio el filósofo griego, quien las clasifica según el lugar que habitan, "el temperamento de sus cuerpos" (Corona Martínez, 2002:18) y sus zonas de alimentación. Doscientos años después, Plinio el Viejo

dedica el tomo X de su enciclopédica *Historia natural* al estudio de los pájaros, sus usos y características, e incluye un amplio repertorio de "aves fantásticas, dragones y pegasos" (Corona Martínez, 2002:19). Su influjo también se dejará sentir hasta bien entrado el Renacimiento. El pensamiento judeocristiano y la filosofía griega tendrán una influencia decisiva en la teología cristiana, primero con San Agustín y la filosofía de Platón y Plotino, y después con Santo Tomás y Aristóteles. De esta manera se construye una cosmovisión en la que el hombre es la obra cumbre y heredero de lo creado (la naturaleza) por Dios (Corona Martínez, 2002). La naturaleza se cosifica y se des-*subjetiviza*, sentando las bases para la dualidad materia/espíritu, cuerpo/alma, naturaleza/cultura, *eso*/*Alguien*.

A partir del siglo IX, Europa vive una poderosa influencia árabe que despierta el interés por la cetrería, de la que se escriben tratados y se construyen criaderos. Las rapaces han sido importantes en todos los tiempos y espacios, lo fueron para mayas e incas, para sumerios, asirios y egipcios. Entre las rapaces destaca el águila, ave *dispensadora de la luz, la dicha y la fertilidad* (Torres-Barreto, 1991:12) elegida por Zeus para devorar las entrañas de Prometeo por su osadía de robar el fuego. Fue emblema militar con poderes sobrenaturales para las legiones romanas, Bizancio, los Reyes Católicos y Napoleón (Torres-Barreto, 1991). Y los egipcios representaban a Isis, una de sus principales divinidades, con cuerpo humano y cabeza cubierta por un águila o con sus alas en la espalda, y a Horus, como un halcón.

Si en la Edad Media la naturaleza es el testimonio de la creación divina, la dimensión técnica de la objetivación de lo real es esencial en la revolución mecanicista del siglo XVII (Descola, 2012). El mundo se representa como una máquina cuyo funcionamiento puede ser desmenuzado y comprendido porque obedece a leyes a ser descubiertas. Todo lo demás forma parte de la teología. A partir de entonces, la naturaleza se construye social e ideológicamente, pero también desde la ciencia, que aplica un método para estudiarla como objeto frente al recurso de lo divino como explicación final.

La Conquista de América catapulcó a la revolución científica y la historia natural ante la diversidad cultural, biológica y geográfica a la que se enfrentaron misioneros, conquistadores y viajeros. Muchos de sus recorridos y pericias se registraron en diarios, acuarelas, grabados, misivas e informes. No fueron especialmente prolijos con el registro de los usos, conocimientos y cosmovisiones de los pueblos indígenas sobre la naturaleza.

<

Lo mismo ocurrió con las aves. Franke considera que éstas no despertaban excesivo interés entre los conquistadores, las primeras menciones son en 1590 con José Acosta y en 1609 en los Comentarios Reales de Garcilaso de la Vega (Franke, 2020). El pensamiento indígena se consideraba creencia primitiva, supersticiosa y hereje por lo que se imponía la extirpación de idolatrías, el adoctrinamiento y la negación sociocultural, "todas estas son niñerías y mentiras originadas de la credulidad y ligereza de estos hombres" (Hernández en Corona Martínez, 2002:86).

Pero también ha habido notables excepciones. En México, los misioneros Francisco Hernández y Bernardino de Sahagún, fungieron como "prototipos de etnobiólogos" (Costa Neto, 2009:29) con enfoque etnográfico. Incursionaron en diversos grupos del pueblo mexica donde identificaron 133 aves y una amplia gama de vínculos y relaciones con ellas. Se centran en ciertas especies de las que anotan sus usos: alimenticio, adornos corporales, utensilios, vestimentas, y su participación en algunos mitos. El carácter agorero del pato, el halcón y la gaviota, que anuncian la llegada de las lluvias y de peces, el inicio de las heladas y el comienzo de la cosecha de maíz (Costa Neto, 2009). El uso de plumas y carne de varias especies de gallinazos para combatir úlceras, epilepsia, heridas, caída del pelo, o su excremento, "para las personas con humores atrabiliosos o coléricos" (Corona Martínez, 2002:94). O el empleo de piedras mágicas obtenidas de garzas, gallos, lechuzas, cotingas, tordos y halcones, como remedio y para obtener éxito en la caza o la horticultura (Corona Martínez, 2002), como las *Namuj* awajún que veremos más adelante.

En el siglo XVIII y durante tres años, el obispo navarro Baltazar Jaime Martínez Compañón y Bujanda recorrió los extensos territorios que componían la Archidiócesis de Trujillo. Lo hizo con el contador y tesorero real José Ignacio Lecuanda. Durante sus viajes, como señala Irma Franke, registró la vida cotidana, las festividades, la cultura y la naturaleza que volcó en unas 1,400 acuarelas, además de ilustraciones y descripciones de tipo etnográfico, socioeconómico, biológico y geográfico. Destacan las colecciones de acuarelas con más de 150 aves con nombres castellanos y/o quechuas; las publicaciones realizadas por Lecuanda en el diario Mercurio Peruano; y la enciclopedia de Madrid con pinturas y descripciones ornitológicas. En total son 209 láminas de aves, –de las que 112 están identificadas con nombre científico–, y 12 láminas en las que participan en diversas

escenas (Franke, 2014). La labor de Martínez de Compañón puede considerarse como la primera recopilación detallada y de gran belleza de las aves peruanas.

La etnobiología se preocupa en conocer cómo las sociedades humanas conciben, se relacionan y clasifican la naturaleza para, en principio, ensanchar los límites del saber. Castetter la define por primera vez en 1935 como "la utilización de la fauna y flora por los pueblos primitivos" (Costa Neto, 2009:26). Desde esos cronistas, ha habido un largo recorrido en el que predominó el estudio del uso que estos pueblos hacen de los recursos naturales, y la etnobiología como el capítulo extravagante en la *ciencia oficial*.

Sus especialidades incluyen el sufijo *etno*, –etnomicología, etnoornitología, etnomedicina, etnobotánica–, para interesarse por las relaciones entre humanos y hongos, aves, plantas, peces, insectos, huertas, reptiles o anfibios[13]. La etnoornitología explora las relaciones, conocimientos y cosmovisiones entre aves y humanos en diferentes dimensiones socioculturales: mito, rito, lenguaje, ontología, arte, sentido colectivo, usos o ciencia (Ibarra y Pizarro, 2016); en el contexto ecosistémico en el que se desenvuelven; y en las diversas esferas materiales y espirituales en que se desempeñan esas relaciones (Tidemann, en Medrano *et al.*, 2017).

Si revisamos las actas de los Congresos de Etnobiología celebrados en México, Colombia o Ecuador, países pioneros seguidos de Brasil, Chile y Argentina, la etnobiología aborda cómo las cosmovisiones indígenas responden a temas globales. Lo hace con carácter multidisciplinario, una articulación de saberes *etnocientífico*/científico con los que responder a la seguridad alimentaria, salud humana, ordenamiento territorial, gestión de áreas protegidas, adaptación al cambio climático, educación y salud interculturales, sistemas nutricionales, turismo sostenible, justicia ambiental, patrimonio y propiedad bioculturales, recursos genéticos, manejo del agua, medicina tradicional o desarrollo socioeconómico (Congreso de Etnobiología Ecuador, 2017).

Morales, por ejemplo, plantea diseñar metodologías interculturales de manejo y conservación de la fauna silvestre desde el estudio de los cantos de las aves de Sonora, México. Por un lado, registra las entonaciones de 150 de las 270 especies de aves

[13] Ver Congresos de Etnobiología de México, Colombia, Ecuador y Latinoamericano.

<

conocidas y, por otro, los que elaboran los comcáac desde los tiempos míticos donde plasman sus modos de comprender el desierto (Vásquez-Dávila, 2014). Mónica Martínez Mauri documenta las aves de Guna Yala (Panamá), el conocimiento ornitológico local de taxonomías, usos, rituales y mitologías, y las percepciones y expectativas del turismo. La combinación de saberes científico/*etnocientífico* mejora "la experiencia ecoturística de Guna Yala" (Vásquez-Dávila, 2014:299) al fortalecer la identidad y calidad de las iniciativas que ofrece la población y enriquecer la vivencia del viajero.

El estudio de los cantos entre los aché del norte de Paraguay, también es el tema de interés de Madroño. El trabajo conjunto de especialistas aché, antropólogos y biólogos permitió documentar 208 especies a través de sus vocalizaciones. Este registro favoreció la recopilación de saberes, vocabularios y sistemas de nominalización indígena, y permitió la elaboración de guías y publicaciones especializadas que ayudaron a una mejor comprensión, zonificación y uso del territorio (Madroño, 2016). Enríquez y Rangel analizan el conocimiento popular sobre los búhos en la estación biológica La Selva, en el bosque húmedo tropical de Costa Rica. Los búhos poseen una connotación maligna asociada a las desgracias y la muerte que atraviesa América de norte a sur. Para los autores es por su aspecto: ojos grandes, vuelo silencioso; su actividad y desenvolvimiento nocturnos; y los sonidos y cantos que emiten. El interés último es entender cómo estas creencias afectan a las poblaciones de búhos para el diseño de estrategias de manejo y conservación que lo eviten (Enríquez y Rangel, 2004).

Los quichuas participan en la gestión ambiental del Parque Nacional Cayambe Coca (Ecuador) a partir de las tradiciones culturales y códigos de conducta tradicionales que poseen sobre casi 60 especies de aves (Rocha, 2020). Mucho más al norte, Martínez Mauri reflexiona sobre los límites de la humanidad al introducirse en la etnoornitología de los gunas de Panamá. Los pájaros participan de manera protagónica en los mitos y se presentan como protectores de los humanos. De las 378 especies identificadas, los guna reconocen 250 y poseen 156 nominaciones que clasifican bajo múltiples criterios: morfología, comportamiento, hábitat, etc. (Martínez Mauri, 2016). En ambos casos, quichuas y guna comparten la misma tipología de vínculos con las aves: alimentación, medicinal, compañía, estética, utensilios, rituales, anunciadores de eventos y tabúes.

<

Entre los escasos trabajos íntegramente etnobiológicos que se realizan en el Perú, destaca el del lingüista Roberto Zariquiey con el pueblo kakataibo. Analiza los términos empleados para nombrar plantas y animales, que despúes los utiliza bajo diferentes formatos para su divulgación, publicación e investigación. Sigue los sistemas de nominalización de Coklin y Brent Berlin para entender la lógica constructiva de los términos kakataibo con los que se nombra a la naturaleza. En gran parte de su libro, estudia cómo los nombres configuran un sistema taxonómico según el modelo de Brent Berlin en el que profundizaremos después (Zariquiey, 2018).

Los estudios etnobiológicos que se realizan en América muestran grandes concordancias en las relaciones que se establecen entre animales y humanos, y especialmente con las aves: las especies que participan, la vocación y significado que tienen, las aplicaciones que se dan, su participación en mitos, etc. Obedece a patrones e historias culturales comunes y compartidas; a formas de entender la naturaleza que conllevan la creación de vínculos similares aves-humanos en todas las épocas; y a la propia personalidad y capacidades del animal que genera respuestas humanas comunes.

Pero la etnobiología debe ser más que una articulación de saberes. Ni siquiera debemos presuponer que otras formas de conocer deben tener la misma estructura epistemológica que la nuestra (Beaucage, 1997). Para Descola es una manía taxonómica el afán de separar y estabular conocimientos que se bautizan con el nombre de una ciencia determinada anteponiendo el sufijo *etno-*. De esta manera, los saberes indígenas se amoldan a la sistemática científica y su particular visión de la realidad, y es cada vez más difícil escapar a la ilusión de que la organización de la realidad y el pensamiento son universales y actúan bajo las mismas premisas (Descola, 2012). Esta clasificación de seres en su especialidad (micología, botánica, ornitología…), también obedece a un criterio científico, el occidental, que no tiene porqué ser universal.

El respeto hacia una diversidad biocultural va más allá del trabajo interdisciplinario e implica comprender, aceptar y articular miradas hacia las aves y el mundo ontológicamente diferentes, que significan, a su vez, formas distintas de comprenderse y mirarse como humanos y sociedades. Es ensanchar los cánones cognitivos y aceptar que hay otras maneras de hacer ciencia del mundo y la vida que, además, han mostrado eficiencia a lo largo de miles de años para lograr una ciencia más completa. Así como la

antropología vivió un giro fundamental con los aportes de estudiosos brasileños y franceses, Martínez Mauri propone un giro en las ciencias naturales para que incorporen el componente de *humanidad universal* en la ecuación (Martínez Mauri, 2016). Para Castro y Rottmann, que estudian la ornitología local y los nombres vernaculares de los pájaros de las tierras altas de Antofagasta, Chile, hay que comprender las categorías y modos de entender la naturaleza de otros más allá de la ciencia occidental (Castro y Rottmann, 2016) porque la *etnociencia* fomenta la diversidad biocultural en el tiempo.

La pérdida de biodiversidad, como recuerdan Castro y Rottmann, va pareja a la homogenización y erosión de los conocimientos tradicionales. Medrano define las relaciones entre aves e indígenas qom (tobas) del Gran Chaco argentino como "*zoosociocosmología*". Es decir, los vínculos con las aves *"*no pueden despegarse del universo simbólico y cultural" (Medrano, 2017:166) porque ambos, humanos y pájaros, son seres sociales que comparten *Iqui´i* (alma/cultura), por lo que deben respetarse protocolos. Recuerda a lo que decía Guallart (1964) en la extinta revista Biota, "el valor básico que ellas [las aves] pueden tener para la comprensión cabal de la cultura aguaruna del alto Marañón. Muchos de sus elementos: folclore, onomástica, magia, etc. resultan muchas veces ininteligibles sin la identificación previa de estos simpáticos *personajes*". Entonces, la degración ambiental no es solo cantidad de recurso perdido, es también desaparición de la *zoosociocosmología* subyacente que lo sostiene.

3.4. Etnobiología awajún

El naturalista[14] y jesuita español José María Guallart[15] dedicó gran parte de sus años de tarea misional al registro y estudio del territorio awajún desde múltiples disciplinas: historia, geografía, antropología, naturaleza y geología. A él le debemos ser el primero que realizó extensos registros de etnobiología y etnobotánica awajún donde se detallan los nombres vernaculares, castellanos y científicos de plantas, mamíferos, aves, peces, reptiles, anfibios, insectos, arácnidos y moluscos. Asturiano de nacimiento y de madre boliviana, Guallart llegó a Santa María de Nieva en 1949 con un grupo de jesuitas. Durante los 50 años que vivió en la cuenca media del Marañón fue un renacentista que

[14] El primer naturalista awajún, de esta manera se le reconoció en el XIV Congreso Nacional y VII Congreso Internacional de Geografía de las Américas (Chachapoyas, 14 al 16 de octubre de 2021).
[15] Además de los manuscritos inéditos, Guallart, J. M. 1989, 1990, 1997 y 1997b.

comprendió que el acceso a la realidad exige una mirada multidisciplinaria y abierta para poder entenderla en su diversidad, y que no hay acceso a la cultura sin la inteligencia de la naturaleza.

Su trabajo se ha publicado en varios libros y en la extinta revista BIOTA. Juntos compartimos diversos periodos de tiempo en la selva del Marañón, y en dos ocasiones tuve la oportunidad de acceder a manuscritos, apuntes de campo y cuadernos personales inéditos con un gran número de descripciones, ilustraciones y dibujos de especies de animales y vegetales de los órdenes más diversos. Esta información la levantó de sus amigos awajún de las cuencas del Chiriaco, Nieva, Marañón y Cenepa, y también de los trabajos de Brent Berlin (1973, 1975, 1977, 1985). Fue un insumo esencial para la confección de la relación de aves que se presenta en esta tesis. Aunque en sus libros incluye información relativa a los wampis, shuar y achuar, siempre dirigó su corazón al pueblo awajún.

Overon Brent Berlin[16] incursiona desde principios de los 70 en la biología, botánica y nutrición awajún. Acumula experiencia tras sus estancias en Centroamérica, Ecuador y Perú, donde dirigió su atención a los sistemas de clasificación indígena, el estudio lingüístico de los nombres de los colores, y los criterios subyacentes cognitivos. Entre los awajún estudió la flora y la fauna, el conocimiento y calidad de la nutrición tradicional y la etnobotánica, aunque uno de sus aportes fue su trabajo con las aves, donde registró hasta 300 especies (Brent Berlín, 1984). Junto a James Boster y John O'Neill también identificó 159 especies de aves en el Cenepa y 186 en el Santiago, que los 80 colaboradores nativos de la investigación agruparon en taxones populares (*folk taxonomy*) concordantes con el sistema occidental (Brent Berlin, Boster y O'Neill, 1981 y 1986).

Estas experiencias fueron el sustento para elaborar que Brent Bertin elaborase su etnotaxonomía y los principios de clasificación de los seres vivos que tienen las sociedades tradicionales y que influencia a muchas generaciones de biólogos y antropólogos. Su principio básico es considerar que el ser humano es un animal clasificador que reconoce un orden natural preexistente (Beaucage, 2002), lo que deriva en una estructura taxonómica que es universal e identificada por Linneo, porque se parte

[16] Además de los apuntes personales enviados por el autor y la correspondencia virtual mantenida con él. En la bibliografía aparecen los títulos trabajados para esta tesis.

de algo común para acceder a la realidad: la percepción humana. Ésta encuentra similitudes y parecidos (colores, formas, anatomías) que obedecen a características compartidas que, a su vez, favorecen su agrupamiento en una clasificación universal.

Para estos autores, la necesidad de clasificación surge porque parece claro que los aguarunas no almacenan mentalmente y de modo arbitrario 300 nombres de aves. A Brent Berlin no le preocupan las relaciones entre aves y humanos sino cómo y bajo qué criterios estos últimos las clasifican. Parte de que existe un interés humano por ordenar y clasificar lo que le rodea, bajo un modelo de ordenamiento concomitante a la naturaleza (Brent Berlin, 1992). En este sentido, las clasificaciones que se hagan de plantas y animales, basadas en semejanzas y diferencias, buscan reducir la información requerida para la toma de decisiones en el uso de los recursos (Acuca, en Vásquez-Dávila, 2014).

En los estudios realizados en etnobotánica awajún, predominan los trabajos sobre el uso de las plantas medicinales en comunidades para diferentes dolencias o momentos de la vida de la persona, como el parto o el puerperio[17] (Rodríguez Quezada, 2010; Amaro, 2013; Yampis Yagkuag, 2016; Osores, 2018; Delgado, 2020). Incluyen la descripción del proceso que implica el uso de la planta, desde la decisión y los requisitos previos hasta su aplicación en la dolencia específica, y las técnicas que se emplean para lograr su efecto curativo, como emplastos, frotaciones o infusiones. El médico Osores estudia el valor económico y cultural de 104 especies de vegetales utilizadas en la comunidad awajún de Yamayakat (distrito de Imaza) estableciendo hasta nueve categorías de uso y valor económico (Osores, 2018). El ingeniero forestal Delgado, en su tesis de ingeniería, realiza un diagnóstico etnobotánico de las especies de plantas que la comunidad awajún Naranjos de San Ignacio, Cajamarca, usa como medicinal (Delgado, 2020). Los awajún identifican más de 500 nombres de plantas medicinales (Berlín, 1992) para una gran cantidad de dolencias, desde hemorragias, parasitosis, diarreas, resfríos o roturas, a combatir el susto o la brujería. El interés general de estas investigaciones es conocer las relaciones con las plantas desde la botánica y farmacopea awajún, para facilitar la conservación y valorización del conocimiento sanitario tradicional, y su aplicación en programas y políticas de salud intercultural.

[17] Dirección Regional de Salud Amazonas y Centro Nacional de Salud Intercultural, 2017.

La sistemática awajún de hongos, orquídeas y palmeras es el objeto de estudio del antropólogo y etnobotánico jesuita Fernando Roca (2004, 2008 y 2013). Roca, en sus estudios sobre sistemas de clasificación de palmeras, parte de las formas en que los awajún ordenan la naturaleza: *Pishak* (aves), *Numi* (árboles), *Dupa* (hierbas), *Daek* (sogas), *Namak* (peces) y *Shinki* (palmeras) (Roca, 2008), y que Brent Berlin categoriza como "formas de vida". Estas agrupaciones también forman parte de otros grupos jíbaros como los achuar (Descola, 1989)

Pero Roca muestra, como también lo menciona Descola, que la categoría *Shinki* no convoca a todas las palmeras, no lo hace con *Yaum* (sangapilla) o *Chapi* (yarina). El taxón solo incluye a las especies cuya corteza es maderable, y *Shinki* más que una forma de vida es una categoría intermedia que se define con parámetros funcionales, mientras que el resto de formas de vida se establecen desde lo morfológico (Roca, 2008). Es decir, no todas las palmeras son consideradas palmeras, tal y como pasa con *Chapi*.

En su tesis doctoral, Jernigan investiga los criterios sensoriales y ecológicos, y las nomenclaturas y taxones que se establecen para la identificación de 63 árboles en comunidades awajún de las cabeceras del río Nieva. La dificultad no está tanto en la taxonomía, sino en identificar cuáles son los criterios que individualizan al árbol del todo y que facilitan, a su vez, posibles agrupaciones en taxones mayores. De las 63 especies de árboles, 49 de ellas se distribuyen en 17 agrupaciones bajo los conceptos *kumpaji* (compañero o amigo) o *pataji* (miembro de la misma familia), que integra a especies o familias diferentes pero morfológicamente similares y que se usan de manera indistinta. Estas categorías intermedias también las aplica a las aves donde, por ejemplo, *Waga* (perdiz grande[18]), *Sekuch* (perdiz gris[19]) y *Wagkush* (panguana[20]), de la familia *Tinamidae* (perdices), son reconocidas como compañeros (*kumpaji*) (Jernigan, 2006).

El estudio de las nominaciones de las plantas y animales ayuda a comprender los modos en que el ser humano conceptualiza la naturaleza, los conocimientos que posee de ella, y las abstraciones y recursos linguísticos que emplea. Este es el punto de partida para

[18] *Tinamus major.*
[19] *Tinamus tao*. Jernigan y Dauphiné la identifican como *Tinamus osgoodi*, pero esta especie (perdiz negra), está muy registringida en la vertiente oriental del sur andino. En este estudio se la identifica como *Tinamus tao*.
[20] *Crypturellus obsoletus*. Los autores designan a esta especie como *Crypturellus* sp.

Betsaber en su trabajo sobre la construcción de los nombres complejos de las plantas y animales. Estos nombres se forman con la combinación de dos términos con significados propios. Pueden ser binominales, es decir, formados por dos palabras, por ejemplo, el nombre del ermitaño de barba blanca[21] en awajún es, *Jempe pujupat* compuesto de *Jempe* (picaflor) y *pujupat* (blanco, por el penacho de plumas blancas del pecho). Otra posibilidad son los nombres complejos, por ejemplo, *Ipaknum*, un tipo de árbol (*numi*) que se parece al achiote (*ipak*) y que se crean por metáforas de semejanza de ciertos rasgos que se emplean para desginar a otras especies. En la nomenclatura compuesta awajún los nombres que predominan son los binominales (Betsaber, 2019).

Espejo también sigue el análisis lingüístico de los sistemas de clasificación etnobiológicos de los awajún del Cenepa. Analiza los rangos que establece Brent Berlin para aplicarlos a identificar las categorías en las agrupaciones y designaciones que hacen los awajún. En las aves, por ejemplo, identifica cuatro categorías: *Nanamtin,* 'las que vuelan'; *Nanamtin yutai*, 'aves comestibles'; *Nanamtin tagku*, 'aves domésticas'; *Nanamtin yuchatai*, 'aves no comestibles', como búhos y gallinazos (Espejo, 2021:63). Estas categorías que crean los awajún ejemplarizan las diferencias que Espejo encuentra con el modelo taxonómico de Brent Berlin.

Jernigan y Dauphiné, estudian el conocimiento ornitológico awajún referente a las designaciones, hábitos alimenticios y las plantas que los abastecen en varias comunidades awajún del río Marañón. Registran 249 nombres de aves que, siguiendo a Brent Berlín (1992), los engloban bajo la desginación *folk genera* o *awajun bird folk genera*. Es decir, son 249 géneros, el 90% de ellos formados por una sola especie, por ejemplo, el nombre *Achayap* solo se refiere a *Achayap* (saltarín de cabeza dorada[22]) (Jernigan y Dauphiné, 2008). El 10% restante considera a varias especies, por ejemplo, el nombre *Jempe* (picaflor) incluye a: *Jempe pujupat*, *Jempe jiijukiu*, *Jempe tsaap*...

Más adelante, Jernigan y Dauphiné estudian cinco grupos de aves: pavas (*Cracidae*), tucanes (*Ramphastidae*), guácharos (*Steatornithidae*), saltarines (*Pipridae*) y loros (*Psittacidae*), los modos de clasificación awajún de los mismos y los árboles frugívoros a los que acuden para alimentarse. Con ello buscan conocer los niveles de concordancia

[21] *Phaethornis hispidus.*
[22] *Pipra erythrocephala.*

del conocimiento biológico awajún –entre el 80 y el 96%, según los investigadores– con lo que la ciencia dice sobre los hábitos nutricionales de esas familias de aves (Jernigan y Dauphiné, 2008). Una conclusión lógica, a nuestro parecer, si el principio de observación que se establece –¿qué comen las aves?– es el mismo.

El mismo Dauphiné *et al.* (2008), siguiendo las reglas y la estructura de Brent Berlin, muestran la capacidad para establecer clasificaciones emparentadas entre aves que son coincidentes con la taxonomía lineanna, así como la gran facilidad que los awajún tienen para reconocerlas. Estudian la salud ornitológica en el ámbito territorial de dos comunidades ubicadas en torno al Santuario Nacional Cordillera de Colán, un Área Natural Protegida que incluye varios afluentes del río Chiriaco, donde registra 315 especies de aves. Menciona la situación crítica de los recursos naturales, una erosión ambiental que se expande a lo largo de la cuenca del Marañón y que significa profundos cambios en los modos de ocupación y uso del territorio.

3.5. Ontología relacional ornitológica

Todos los seres vivos comparten algo universal, el código genético. La variación, a través de mutaciones, de las secuencias y cantidades de los cuatro nucleótidos que forman el ADN provoca la disparidad de tipos de vida (Martínez, 2021) y *hermana*, en grados diversos, a todos los seres que existen.

Si se observa cómo es la comprensión humana de la naturaleza, quizá se puedan crear dos grupos. Aquel en el que la reflexión se realiza *desde* la naturaleza, y el grupo que la observa como algo externo, como un objeto que le pertenece y tiene entre manos. Si seguimos observando, pareciera que la segunda manera de hacer inteligencia se ve acorralada por aquella que, desde la naturaleza, cuestiona y amplía las concepciones que tenemos de ella. Sujeto, inteligencia, la capacidad para sentir, jugar y crear, comunicación, aprendizaje, relaciones intra e interespecíficas, conciencia, términos que se asocian a hombres y mujeres, son parte de la vida más allá de la humana, como hemos visto. Más que de naturaleza y cultura, deberíamos hablar de *bioculturalidad*. Más que de ecosistemas, de sociosistemas. Más que de medio ambiente como algo externo al humano, de entorno espacio-temporal en el que se desempeña para poder ser, en el que humanos y no humanos se mezclan, desde sus diversidades, en un todo homogéneo (Ingold, 2013).

<

Asociamos la evolución con la competencia de quién es más fuerte, idea que se fortaleció en el contexto de revolución, desarrollo y progreso industrial capitalista europeo en que se desempeñó Darwin. La imaginamos como una línea recta en cuyo extremo superior se encuentra el vencedor, el hombre. Pero la evolución es más la capacidad de adaptación para sobrevivir al tiempo. En la competencia hay primeros y segundos, ganadores y vencidos, en la adaptación hay estrategias y alianzas de acomodación al contexto. La gran y tardíamente reconocida bióloga Lynn Margullis reinterpretó la evolución al demostrar que el origen de la vida fue un acto de cooperación. Consistió en una serie de sucesivas simbiosis (*sym*– juntos, con; *bios*– vida = "vida en común") entre bacterias para crear (Margullis y Sagan, 2015): mitocondrias (el fundamento de la respiración); cloroplastos (el fundamento de la fotosíntesis); y células eurcariotas con núcleo, de las que provenimos –*la vida es una unión simbiótica y cooperativa que permite triunfar a los que se asocian* (Margullis y Sagan, 1995:20)– todos los seres vivos.

Esta cooperación implican varias cosas: 1) una individualización/autoidentificación; 2) un yo que afecta y se ve afectado con un exterior que es signo con significado; y 3) un contacto/identificación de otros distintos que están ahí desde la propia perspectiva y posición (física, mental y sensorial). La vida, como explica Margullis, añade a la materia la existencia de una frontera que permite el contacto entre ella y el resto, desde un principio de autoconservación regulada (Margullis y Sagan, 1995). El *estar en el mundo en contacto* es la agencia en el sentido que le da Kohn: los humanos no somos los únicos en realizar acciones enfocadas para un futuro "por medio de representarlo en el presente". La representación, la intención y el futuro están en el mundo, la agentividad se extiende más allá de lo humano" (Kohn, 2021:58). La ontología de la vida es ser interespecífica, significativa y conectiva. Solo podemos ser *mímismos* en relación al resto que nos diferencia, lo que hace que "todo organismo es el fruto de la cooptación de extranjeros" (Haraway en Despret, 2018:207). Se trata de una coevolución, una simbiosis para construir y domesticar nichos, siguiendo a Margullis, en el que cada ser viviente participa desde la posición que ocupa en el espacio tiempo y que le da una perspectiva (Viveiro de Castro, 2010), y donde "la capacidad de inteligencia y de tecnología no pertenece específicamente a la especie humana, sino a todo el conjunto de la vida" (Margullis y Sagan, 1995:56). El ser absolutamente solo es la oposición a la vida, no puede existir, se existe desde los vínculos con otros, y esta conectividad nació con las primeras partículas elementales del Big Bang cuya simbiosis cuántica permitió todo lo que vino después.

<

Dos aves configuran el entramado de género entre los airo pai del alto Putumayo. Éste es el punto de partida para que Belaúnde se pregunte sobre las posibilidades de que la depredación ecológica –como la competencia en la evolución– no sea el único referente que defina las perspectivas amerindias, sino también la convivencia y comunión social. El maíz une a los loros con las mujeres. A los primeros les gusta comer y mordisquear en grupo las mazorcas de maíz y las segundas dedican gran parte de su tiempo, junto a hijos y otras mujeres, a cosechar y moler granos, uno de los pilares de la nutrición familiar. El pico del ave es como el molino que usa la mujer y que se denomina, precisamente, loro. Como estos, ellas también son grandes oradoras, recurso que utilizan en su defensa en conflictos familiares y comunitarios (Belaúnde, 2005).

El tejido une a las oropéndolas y a los hombres. Las primeras son grandes cantoras y tejedoras de nidos que cuelgan, a modo de hamacas, en árboles y palmeras. Poseen un pico afilado y poderoso, y son de personalidad aguerrida, capaces de expulsar de su territorio a especies mucho más grandes que ellas. Refuerzan sus nidos con espinas y se alían con enjambres de avispas para ofrecerse protección mutua. Los hombres airo pai, como las aves, además de cantar, son cazadores, guerreros y tejedores de chambira. Como buenas crías de oropéndola, el marido debe levantarse temprano para alistar todo lo necesario para construir su nido, es decir, la hamaca, de lo contrario le pueden recriminan con ¿eres un loro? (Belaúnde, 2022). Martínez Mauri también menciona la participación a través de los sueños de *Dulu*, como denominan los gunas de Panamá a la oropéndola, en la transmisión de técnicas y diseños para el tejido de las canastas que elaboran los hombres (Martínez Mauri, 2016).

Cuando hombres y mujeres cantan, se refieren coquetamente al sexo opuesto como crías de oropéndolas y de loros (Belaúnde, 2022). El útero femenino se denomina *sintu hue´e* o “casa de la cría”, haciendo referencia al pequeño nido de oropéndola. Los loros se unen a tucanes, otros loros, guacamayos, y las oropéndolas a avispas y hormigas. Ambas especies de aves son gregarias y sociales, de igual forma que los airo pai, a los que rara vez se les ve solitarios. Pero la funcionalidad no está vinculada al género. O mejor, hombre y mujer airo pai son macho y hembra de cada pájaro que lo representa. El hombre es oropéndola, aunque sea la hembra la tejedora, y la mujer es loro, aunque también el macho mordisquea el maíz. Desde la perspectiva de cada ser, todos son gente. Los humanos se reconocen gente y cuando observan a las aves, las ven como pájaros. De igual

manera, loros y orpéndolas cuando viven en los árboles o buscan alimento se ven así mismos como gente. Cuando los seres celestiales o *gente verde* miran a los hombres y a las mujeres observan oropéndolas tejer y loros moliendo grano. Los hombres y mujeres airo pai son aves diferentes donde la convivencia nace, precisamente, de la comunión de las diferencias (Belaúnde, 2022).

La naturaleza no es solo la sumatoria de plantas, animales, minerales y humanos, sino son ellos en una red de significados que forman sistemas socioecológicos complejos, "asociaciones de vecindad" (Latour en Despret, 2022:128). Cuando los airo pai se asocian a loros y oropéndolas, también lo hacen con toda la red de conexiones interespecíficas que tiene cada ave, con otros animales y plantas que son, a su vez signos, "todos vivimos con y a través de signos… que representan partes del mundo", y que permiten el tránsito de información y energía, por lo que "toda vida es semiótica y toda semiosis está viva" (Kohn, 2021:23). Signo en el sentido que le da Charles Peirce "algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad" (Kohn, 2021:39), existir es afectar desde el punto de vista con el que se habita, desde el "nicho y función en el mundo" (Wohlleben, 2021:103), al otro. Existo, luego pienso y hago pensar, porque "la vida piensa; los pensamientos están vivos" (Kohn, 2021:23).

El territorio se vuelve el espacio de los buenos modales, de las escenificaciones, negociaciones y cortesías, de las interpretaciones de signos, del conocimiento preciso de los *Otros*, de la *geopolítica* entre las especies, que a su vez crean y hacen vivo el territorio (Despret, 2022). La Amazonía es un *sociosistema*, un "mosaico de diversidades" (Corona, 2019:5) en forma de red donde en última instancia busca interpretar signos e intenciones de *Otros* para crear equilibrios que constituyen la vida colectiva y "el bienestar de todos" (Despret, 2018:65). Esto es lo que llamamos chamanismo, la práctica de la diplomacia interespecífica como forma de gestión vital.

En este mosaico, los seres no vienen definidos por su esencia (somos o no somos *gente*) sino por su posicion en las relaciones interespecíficas que se establecen (alianzas, depredación, uso, erotismo, poder, simbiosis). Éstas gozan de un carácter móvil, variable y dinámico según las perspectivas de cada uno, pero la forma de mirar es la misma: todos se ven a sí mismo como personas (Kohn, 2004), cuyas diferencias vienen de los cuerpos, lo que Viveiro de Castro denomina multinaturalezas o multicuerpos. Para Descola (1989,

2002 y 2018) las sociedades indígenas muestran, a través de sus cosmovisiones, la ausencia de una fractura o dicotomía entre naturaleza y cultura. Parten del supuesto de una unidad de espíritu entre los seres del mundo, bióticos o no, y una multitud de cuerpos diferentes, que ven el mundo como humanos, pero desde la diversidad de perspectivas que ofrecen dichos cuerpos (Costa Neto, 2009). Por ello, el hombre no es ápice en ninguna línea evolutiva ni referencia universal, sino que la humanidad, desapropiada de la exclusividad del hombre, es la condición de todos los seres, lo que señala la ciencia y etnobiología que hemos mencionado más arriba.

Descola lo ejemplariza de esta manera, el cazador ve al animal como presa, pero éste se ve a sí mismo como humano y ve al cazador como jaguar. De manera análoga, el jaguar saborea la sangre que chupa de su víctima como masato mientras que el cazador la observa como sangre (Descola, 2012). Para el tigre, su piel es su vestido, para el pájaro, sus plumas de la cabeza forman la corona o *tawas*, su pico es su lanza y sus garras los cuchillos. Cada ser ve el mundo de manera diferente porque su cuerpo y posición son distintos, pero desde el punto de vista subjetivo lo ve y lo vive de la misma forma en que lo hacen hombres y mujeres, como sujeto (Kohn, 2004). Por ello, si alguien se pinta, se adorna o se pone el *vestido* del otorongo, como hacen los curanderos, adquiere su perspectiva de las cosas, su manera de ser sujeto, es decir, se vuelve un poderoso depredador. La vestimenta permite asumir la perspectiva (y capacidades, poderes, costumbres) de los otros (Kohn, 2004). El hábito sí hace al monje.

Para el dualismo moderno, hay multiplicidad de culturas y una única naturaleza. Su ontología considera que la subjetividad, reflexividad y capacidad simbólica es lo que distingue a los humanos de los no humanos (Descola, 2012). Pero, como señala Martínez Mauri, la ontología occidental no es universal sino que debe ser contextualizada histórica, geográfica y culturalmente (Martínez Mauri, 2016). Incluso Descola se cuestiona si esas premisas con las que damos sentido al mundo y que dependen del proceso de socialización particular, son traducibles de una sociedad a otra (Descola, 2012).

La ontología indígena, más bien, indica que hay una cultura, –el hecho de que somos humanos y que el cosmos está animado–, en diversidad de naturalezas, es decir, cada cual es humano a su manera. Lo resume mejor el francés, el referente de los seres del mundo no es el hombre en cuanto especie sino la humanidad como condición, cosmovisión

compartida por muchas sociedades de todos los tiempos (Descola, 2012) y que nos recuerdan que hay que devolver la dignidad ontológica (Morizot, en Despret 2022) a lo existente, comprender que hay múltiples maneras de habitar la realidad y "expresiones nativas" de vivir, y que hacer del mundo un lugar más habitable pasa por "honrar las diversas maneras de cohabitarlo" (Haraway en Despret, 2022:35).

Las ontologías amarindidas nos hablan de la continuidad entre humanos y no humanos, como lo reafirma la cienca, y lo difícil que es pensar un oposición naturaleza y cultura. Esa interioridad común –afectividad, intencionalidad, subjetividad, reflexividad, capacidad para significar o soñar (Descola, 2012)– es lo que permite la comunicación interespecífica. El hombre y la mujer amazónicos, además de cazadores, recolectores, horticultores, guerreros o pescadores, también deben saber gestionar relaciones con plantas, animales y espíritus.

4. Estructura

La tesis tiene tres partes. En la **primera**, que responde al primer objetivo específico, se presentan a los *actores*. Por un lado, nos introducimos brevemente en el pueblo awajún, su territorio, historia y cultura. Lo mismo con las aves, que *se presentan* con sus cantos onomatopéyicos, ornitonimias y relaciones interespecíficas, y en el registro de 327 nombres de ellas para esta investigación.

En la **segunda parte** se muestran las relaciones ave-awajún dentro de una red ecológica y cultural mayor en la selva de Condorcanqui. Los acondicionamientos corporales y espirituales que requieren ciertas interacciones ornitológicas; el uso, domesticación y transformación de aves; su participación en los cantos mágicos, la salud y el chamanismo; y las aves liminares entre lo cultural y lo salvaje que habitan en lo recóndito del bosque y son depredadores por naturaleza.

En la **tercera parte**, analizamos las taxonomías de la ornitología, específicamente la supuesta universalidad y jerarquización de la misma que plantea Brent Berlin.

Las conclusiones de la investigación y la bibliografía aparecen al final del documento.

<

CAPÍTULO 1. *II AENTS, PISHAK, CHIGKI*[23]

1. Ii aents: ii nugke, iina matsantaiji[24]

El awajún o aguaruna es uno de los grupos que forman la familia lingüística jíbara junto al shuar del sur de Ecuador, el wampis o huambisa de los ríos Santiago y Morona, y el achuar que ocupa un amplio territorio binacional en la parte alta de las cuencas del Morona y del Pastaza. La familia jíbara es la más numerosa de la Amazonía peruana, y los awajún, junto a los asháninka, el pueblo con mayor población. *Gente* es la manera en que se autodesignan en sus idiomas: el awajún se dice *aents* y el wampis, *shuar*.

Algunos autores, como Alexander Surrallés, establecen dos subconjuntos dentro del grupo jíbaro: jíbaro-shuar, que incluye a los shuares de Ecuador, los wampis de Perú, a los achuares y a los shiwiar; y jíbaro-candoa, que comprende a los shapra y candoshi, dos grupos que habitan en el río Morona junto al lago Rimachi, y que comparten tradiciones culturales comunes con los jíbaro-shuar, aunque los idiomas sean incomprensibles (Surrallés, 2009).

Los awajún habitan un gran espacio que incluye las provincias de Bagua y Condorcanqui en el departamento de Amazonas, donde se encuentra el grueso de su población. Incluye los ríos Chiriaco, Cenepa, Nieva, Domingusa, y la parte media y baja del Santiago. Desde Galilea, la capital del distrito Río Santiago, hasta la frontera con el Ecuador, el *Kanus*[25] es territorio wampis. En todas las cuencas, salvo en el Cenepa, existen poblaciones mestizas originarias, principalmente, de Cajamarca, Lambayeque, Piura, San Martín, Loreto y La Libertad, así como diversas oficinas y sedes de iniciativas públicas y privadas, que se concentran en la capital provincial Santa María de Nieva. Los awajún también están presentes en la provincia de San Ignacio en Cajamarca; el distrito de

[23] *Ii aents*, es "nosotros somos gente", el término *aents*, entre los awajún, y el *shuar*, entre los wampis, son las autodesignaciones que utilizan estos grupos en su comunicación. Ambos significan "gente". La palabra awajún es la *aguarunización*, "volver nativo" el término aguaruna, designación que recibieron con los colonizadores. Wampis puede provenir del castellano huambisa o del escurridizo pez *Wampi*, adjetivo que define la personalidad guerrera del wampis y la dificultad de tenderles trampas en las guerras tradicionales. Como veremos, no hay un término para las aves en su conjunto, *Pishak* hace referencia a las pequeñas, y *Chigki* a las grandes.

[24] "Esta es nuestra tierra, el lugar donde vivimos".

[25] Nombre awajún y wampis del río Santiago.

Manseriche de la provincia de Datem del Marañón en Loreto; la provincia de Rioja en San Martín, y grupos menores en Lambayeque, La Libertad, Ucayali y Lima.

La geografía de Condorcanqui es una fortaleza geológica: la cordillera aislada Kampagkis es el límite por el este con el departamento de Loreto. Hacia el sur, con el Alto Mayo y las provincias de Bongará y Utcubamba; hacia el oeste con la provincia de Bagua, la Cordillera del Cóndor y los últimos ramales de la Cordillera Oriental; y al norte con el Cóndor y Ecuador

Forma parte de un ámbito geográfico mayor cuya personalidad está condicionada por 1) la Depresión de Huancabamba, un notorio descenso en la altitud de los Andes que ha favorecido la relación ecológica y cultural entre ambos lados de la cordillera desde hace miles de años; y 2) por los ramales orientales que nacen de los Andes y que modelan las cordilleras Oriental, Colán y Subandina. Los sistemas montañosos y contrafuertes andinos arrugan esta parte del nororiente, generando una intrincada geografía, atravesada por el río Marañón y sus grandes afluentes, y una amplia y muy particular diversidad ecológica y climática, con altos niveles de endemismos (Angulo *et al*, 2008). Hay partes de serranía, páramos, valles interfluviales con vocación agrícola, selva alta y baja, bosques secos del Marañón, y bosques montanos y de nubes (Comisión Ambiental Regional de Amazonas, 2006). Esta diversidad macroterritorial ha permitido la creación de diversas categorías de conservación en toda la cuenca media del Marañón como el Bosque de Protección de Alto Mayo, la Reserva Comunal Chayu Nain, la Zona Reservada Alto Nieva, el Santuario Nacional Cordillera de Colán.

En Condorcanqui también se encuentran diversas áreas protegidas signo de las particularidades que posee: la Zona Reservada Santiago Comaina, que incluye las cordilleras de Kampagkis y Japaime; la Reserva Comunal Tuntanain, con los complejos montañosos entre los ríos Cenepa, Domingusa y Santiago; el Parque Nacional Ichigkat Muja Cordillera del Cóndor[26]; y la Reserva Comunal Ajutap que está en proceso de reconocimiento y que incluye las partes medias y altas del río Nieva (SERNANP, 2024).

[26] La Cordillera del Cóndor es el límite geográfico entre Perú y Ecuador, el lugar donde se focalizó el conflicto entre ambos países en 1995 y las montañas de donde nace el río Cenepa. El Santiago, en cambio, se origina en el cinturón volcánico ecuatoriano y atraviesa la cordillera del Cóndor en el territorio shuar / wampis. Esta diferencia en el origen geográfico, influirá después en las características biológicas de los ríos y en su desempeño en la fertilización natural de los suelos. Cenepa no solo dispone de menos

<

Las características ecológicas y climáticas del territorio, su cercanía al ecuador geográfico y la diversidad de zonas de vida, han favorecido el desarrollo de sociedades complejas desde tiempos muy tempranos. La permeabilidad biocultural se ha dado de norte a sur, ayudada por los ríos, y a ambos lados de los Andes facilitada por su baja altitud.

1.1. Los vasos comunicantes del territorio

El Marañón transcurre paralelo a los Andes, en dirección noroeste, desde su nacimiento en las cumbres del departamento de Huánuco. Poco antes de que el río Chamaya, en el norte cajamarquino, se fusione en el Marañón, éste se enrumba hacia el este y entra en territorio awajún. A lo largo de esta travesía, acoge por su margen derecha a los ríos Utcubamba, Chiriaco y Nieva, y por su margen izquierda, el Chinchipe, Cenepa, Domingusa, Santiago, y después de la cordillera de Kampagkis y ya en Loreto, el río Morona. Esta red hídrica se alimenta por infinidad de riachuelos y quebradas menores.

Muchos de estos cauces fluviales son navegables con pequeñas embarcaciones que deben sortear, en diferentes tramos, remolinos, pongos y *cashueras* o zonas superficiales donde abundan las piedras. El término pongo viene del quechua *punku* (puerta) y designa un estrechamiento fluvial por presencia de rocas y formaciones geológicas. Son lugares de especial atractivo donde se generan fuertes corrientes, remolinos y mayores riesgos para la navegación. El más imponente y bello, quizá uno de los más conocidos en el Perú, es el Manseriche, formado por el Marañón al atravesar la cordillera de Kampagkis. Poco antes el *Muum Kusu*[27] recibe las aguas del Santiago alcanzando anchuras de hasta 400 metros, pero en el centro del Manseriche se reduce a 35 metros. La potencia del agua, los remolinos y quiebres que hace en su recurrido, se sienten a lo largo de los 11 kilómetros de longitud que tiene (Dirección Regional de Energía y Minas, 2008). Al salir de él en dirección a Loreto, se abren los grandes llanos amazónicos que, más de cuatro mil kilómetros después, terminan en el Atlántico.

superficie aluvial por lo intrincado de su geología, su río también es más corto, estrecho y con menor riqueza mineral, lo que determina su vocación productiva. El Parque Nacional Ichigkat Muja – Cordillera del Cóndor se creó en 2004 con más de 185,000 hectáreas. Después, los intereses mineros prevalecieron e influyeron en la reducción del área hasta las 80,000 hectáreas actuales. En la actualidad es foco de graves problemas sociales y ambientales binacionales vinculados a las economías ilegales y, especialmente, la minería del oro.

[27] Nombre awajún y wampis del río Marañón. *Muum Kusu* significa el Gran Turbio, y hace referencia a la gran cantidad de depósitos en suspensión que lleva el río y que le da un color marrón turbio.

En Condorcanqui, los ríos Cenepa, Santiago y Nieva, e infinidad de quebradas y ríos menores, vertebran el territorio y son sus vasos comunicantes. Permiten el desplazamiento, son fuente de alimentación y en torno a ellos se asientan las comunidades indígenas, y antiguamente los clanes familiares. Algunas de esas comunidades, como las que hay en las partes altas de los ríos Nieva o Cenepa, se ubican junto a quebradas no navegables en lugares de muy difícil acceso, a los que solo se llega después de caminar varios días. Otras, en cambio, son de fácil accesibilidad por río o están asentadas junto a la carretera Bagua Chica – Santa María de Nieva – Saramiriza. Esta ruta también estructura el territorio a pesar de las condiciones precarias que todavía hay en algunos puntos, y forma parte del Eje Vial 4 que viene de Loja, Ecuador.

1.2. Territorio permeable y dinamismo biocultural

El Perú es uno de los primeros quince países del mundo en riqueza rupestre. Hay petroglifos, pinturas y geoglifos en selvas, montañas y desiertos (Hostnig, 2003). Son las primerísimas expresiones gráficas pensadas para la posteridad y la transcendencia. A pesar de ello, es poco conocido, estudiado y conservado, y muchos lugares sufren graves alteraciones como consecuencia de la actividad humana. En el territorio awajún también se han encontrado petroglifos.

Además de algunos ubicados en las cuencas del Nieva y el Chiriaco, en las cuevas, farallones y abrigos rocosos de Amazonas y Cajamarca norte, en torno al Marañón, se protegen de las inclemencias climáticas y de la mano del hombre pinturas y petroglifos de miles de años de antigüedad. En ellos se aprecian escenas de caza, personas, espirales, círculos concéntricos, estrellas, manos, camélidos y felinos. Las aves y diversos seres alados o adornados con tocados de plumas, aparecen tempranamente, como se observa en las cuevas de Tambolic (Utcubamba) y de Cerro Cuaco (Lonya Grande), cuyas pinturas tienen más de siete mil años de antigüedad[28].

En la cuenca binacional del Chinchipe, los arqueólogos Francisco Valdez y Quirino Olivera han descubierto espirales de piedra de 5,300 años de antigüedad donde han encontrado el cacao más antiguo del mundo (Lanaud et al, 2024), lo que destrona la teoría

[28] Comunicación personal del arqueólogo Quirino Olivera.

<

del origen centroamericano del cultivo y es concordante con la diversidad genética de *Theobroma* en las cuencas de Chinchipe, Cenepa y Chiriaco. Valdez lo hizo en Palanda, Ecuador, y Quirino Olivera en Montegrande, a escasos diez minutos de la plaza de armas de Jaén, Perú. Estas espirales conforman lo que los arqueólogos denominan la cultura Mayo-Chinchipe-Marañón (Olivera, 2014). En ambos sitios, los arqueólogos han revelado enterramientos, instrumentos de piedra y fogones, y una cerámica muy antigua que parece no estar vinculada a la primera cerámica de América: Taperinha (Brasil), Valdivia (Ecuador) y Monsu (Colombia)[29].

El clima, la geografía, el agua y el sol han favorecido el intercambio y dinamismo biocultural desde épocas muy tempranas entre todos los puntos cardinales. El dinamismo transfronterizo a nivel ecológico, geográfico y cultural, ha sido y es permanente, como veremos con los ejemplos que siguen. En las serranías piurana y amazonense pueden encontrarse animales y plantas característicamente amazónicos, árboles y áreas protegidas que atraviesan fronteras, y sociedades humanas que interactúan a través de ríos, abras, carreteras y valles desde hace miles de años.

El eslabón sociocultural perdido que permitía entender la continuidad entre los nómadas del desierto lambayecano y los primeros desarrollos Cupisnique, apareció en Ventarrón, Lambayeque. En el interior de su huaca se encuentra el mural policromado más antiguo de América con unos 4,500 años: un venado atrapado en una red. El mural quizá nos describa la principal plaga que azotaba la incipiente horticultura del desierto, o nos cuenta de las técnicas de caza de estas sociedades en sus tránsitos por los valles de Lambayeque (Alva, 2012). En Ventarrón, el arqueólogo Ignacio Alva también encontró el esqueleto de un guacamayo y de un mono provenientes de la parte oriental que estudiamos.

No solo parece que el oro utilizado por los moches proviene de varios afluentes del Marañón (Kauffmann, 1992), sino que algunos estudiosos hablan de supuestos vínculos entre moches y awajún que se reflejan en algunos grabados y mitos. José María Guallart plantea que el maléfico personaje *Iwa* de la mitología awajún es moche (Guallart, 1990).

[29] Comunicación personal del arqueólogo Francisco Valdez desde París.

<

Otro jesuita y lingüista Jaime Regan[30], establece una posible relación entre las iconografías de varios murales mochicas y los contenidos de ciertos mitos que, en gran parte, tienen a las aves como protagonistas, como *Jempe*, el colibrí (Regan, 1999).

Son escasos los estudios arqueológicos en el territorio jíbaro. Se han centrado, principalmente, en las cuencas del Morona, considerada la capital arqueológica de la Amazonía peruana, y Pastaza donde se han encontrado vestigios de más de 4,000 años de antigüedad (Rivas, 2008). Destacan los trabajos del loretano Santiago Rivas (2007 y 2008)[31], Daniel Morales (1998, 2021), Juan Abanto (2004, 2005, 2008), Ada Medina (2008) y María Dolores García Tomás[32], religiosa de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón, que recogió centenares de piezas arqueológicas que se exhiben en el Museo de Arqueología Monseñor José Luis Astigarraga Lizarralde, ubicado en San Lorenzo (provincia Datem del Marañón). Este museo, que incluye una excelente colección de cerámica contemporánea achuar, está dirigido por el arqueólogo Juan Domingo Mogrovejo, quien ha trabajado en el Morona y el Pastaza, y en las cuencas achuares de Huituyacu y Huasaga (Loreto).

Mogrovejo, en comunicación personal, menciona que desde los años 90 existen diversos proyectos arqueológicos en las cabeceras de los ríos Santiago, Pastaza y Napo ecuatorianos, en los que destacan los trabajos del religioso Pedro Porras y de Rothstain vinculados a los recientes descubrimientos realizados en Sangay, donde más que hallazgos evidenciaron el alcance de dicho asentamiento.

En Condorcanqui las investigaciones son más escasas. Además de los trabajos de Santiago Rivas en el Santiago, Guallart (1990) recolectó y describió piezas arqueológicas de diferentes lugares de la provincia, petroglifos, cerámica corrugada, urnas funerarias policromadas como las que aparecen en el Morona y el Pastaza, hachas, puntas de flecha, morteros y recipientes de piedra. En varias oportunidades, como consecuencia de sismos,

[30] Los mitos que considera Regan para el análisis de los murales moches incluyen la guerra contra *Ugkaju* (cangrejo); *Suwa* (huito), *Ipak* (achiote) y el pescador *Nayap* (halcón tijereta); la selección de las carnes comestible; la venganza de *Etsa* (sol); y la danza de la *Tsantsa* (de las cabezas reducidas).
[31] La prematura muerte del arqueólogo loretano Santiago Rivas nos privó de su fructífera labor en el territorio shawi de Yurimaguas, y en las cuencas del Pastaza, Morona y Santiago.
[32] María Dolores García Tomás, religiosa de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón, residía en San Lorenzo, y durante muchos años se dedicó a recolectar restos arqueológicos de los ríos Morona y Pastaza que, tras su muerte, fueron donados al nuevo museo de arqueología de la ciudad.

<

trabajos en la chacra o corrimientos de tierra han aparecido vasijas corrugadas que se conservan en casas particulares o en las municipalidades distritales como la de Río Santiago[33].

La maquinaria ecológica amazónica (clima, humedad, suelos) y la disponibilidad de insumos perdurables (piedra, etc.) no son aliadas para la conservación de los objetos de las antiguas sociedades. Pero más allá de lo que estos puedan decir sobre el grado de complejidad de una sociedad, la comprensión y gestión de la ecología de la Amazonía, una de las más complejas del mundo, para constituirse como sociedades a lo largo de miles de años también es muestra de la alta sofisticación cultural, aunque no haya objetos y desarrollos físicos y arquitectónicos que lo corroboren.

1.3. Gestión de la sociabilidad

Los awajún presentan un tipo de descendencia bilateral por la que reconocen de igual manera las relaciones del lado del padre como de la madre. El matrimonio prioritario es matrilocal y entre primos cruzados, aunque después haya poligamia, y también se practica el levirato, o derecho del hermano para casarse con la viuda (Brown, 1984). De esta manera se construyen redes y alianzas familiares extensas. Este modelo familiar experimenta profundos cambios como consecuencia de la educación, el desplazamiento de personas a otros lugares y el empoderamiento de la mujer que no acepta la poligamia.

La familia extensa es la base fundamental de confianza consanguínea para el awajún, y sobre ella se construye el resto del entramado social, y las alianzas para el trabajo, las fiestas o la guerra. Tradicionalmente era el centro autosuficiente desde el que se gestionaba la relación con la naturaleza y el territorio (Descola, 1989). El clan familiar ocupaba amplios espacios en cabeceras y afluentes de ríos y quebradas. En ellos se gestionaba la diversidad de los recursos que ofrece la selva y el bosque (horticultura, caza, pesca, crianzas) sustentados en un conocimiento muy fino del entorno, su transmisión de

[33] Existen diversas evidencias. En el año 2018 un horticultor wampis encontró cerámica corrugada mientras realizaba labores en su chacra. En el año 2019, un sismo con epicentro en Yurimaguas provocó un hayco en el Cenepa que mostró restos cerámicos. En diversas comunidades del territorio se mencionan hallazgos de hachas de piedra, vasijas, cerámicas corrugadas, figurines y petroglifos. Recientemente, el arqueólogo Villar Quintana *et al*. Publicó en la revista Pakamuros (N.2. Vol. 12. 2024) publicó un estudio sobre las culturas ancestrales en la cuenca baja del río Santiago.

padres a hijos, la división sexual del trabajo y en la creación de sólidas y extensas relaciones con las otras entidades de la existencia: plantas, animales, ancestros, espíritus. No hay que olvidar que las particularidades geográficas microzonifican el territorio y su vocación productiva y abastecedora. Desde hace siglos, los pueblos que habitaron estos lugares lo entendieron bien y la dispersión, a diferencia de comunidades cada vez más grandes que se ven ahora, era una manera de responder a la ecología.

Los awajún, como muchos otros pueblos de la Amazonía, basan su economía en la caza, la pesca, la recolección y la horticultura diversificada y en rotación, lo que les permite gestionar la fertilidad de los suelos. Más que agricultores, son horticultores (Gasché y Vela, 2011) o, mejor, gestores de ecosistemas diversos: bosques, ríos y lagos, territorios semisilvestres / semidomesticados, huertas domésticas, chacras, espacios de animales y relaciones sociales. Los hombres orientan sus actividades a la caza, pesca y piscicultura, construcción de casas y canoas, tejido de prendas de algodón, realización de la chacra y la actividad política. Las mujeres cultivan la chacra, se encargan de la crianza de animales menores, de las tareas domésticas, de la pesca, la crianza de los hijos, el huerto en torno a la casa, la gestión de la salud y la alfarería. Ellas son las que preparan el masato, el fermento a base de yuca que actúa como combustible social. También son cada vez más activas en asambleas, política y en organizaciones de diverso carácter. Como labores mixtas comparten la pesca, sobre todo con barbasco, y el trabajo en la chacra, donde el hombre también se involucra en piscicultura y gallineros.

El espacio doméstico-familiar ocupa el centro de una geometría de círculos concéntricos de ocupación y vivencia del espacio. Después de la casa, viene la topología de huertos y chacras, los lugares del bosque transitados para la pesca, la caza y la recolección de plantas medicinales y lianas o la obtención de madera, y por último el interior de la selva, el espacio menos domesticado que puede recorrerse para cazar. Esta cacería es cada vez más al interior y *más al fondo*, como dicen los nativos, debido a la ausencia de fauna en lugares donde habitualmente se la encontraba. En el interior del bosque también están las casas del campo o *Jetenak*, más rudimentarias que el espacio doméstico habitual, pero que actúan como un confortable refugio para pasar una buena temporada cazando o descansando. Roberto Tunki me contaba cómo en la pandemia del Covid, las familias de la comunidad wampis de Boca Chinganaza se internaron al bosque, tras caminatas de varias horas, a residir en dichos espacios buscando aislamiento familiar, práctica

recurrente en afecciones y males colectivos. En otras ocasiones, lo hice yo en la *Jetenak* de la familia Ismiño Bardales donde pasamos varias jornadas hablando de aves. Estos lugares mantienen pequeños huertos que se van asilvestrando, transformándose en espacio productivo. La selva, más que territorio de lo salvaje, es lugar de acogida, salud, protección, acceso a otros recursos… con los códigos, protocolos y técnicas particulares que requiere.

Los huertos, que están junto a la casa, y las chacras a las que se llega después de pequeñas caminatas son una imitación del bosque tropical: muchas especies distintas, pero pocos ejemplares de la misma especie por unidad de superficie: caña de azúcar, cítricos, papaya, plátano, yuca, sachapapa, ají, achiote, palta, caimito, pijuayo, guayaba, aguaje... Las mujeres son las gestoras de estos espacios de gran diversidad de plantas comestibles, aromáticas y medicinales. Brent Berlin identificó más de 80 especies aprovechables en los huertos domésticos, esta diversidad baja en las chacras más grandes donde los cultivos preponderantes son la yuca y el plátano (Brent Berlin, 1976). Por ello, llaman la atención los programas alimentarios de instancias del Estado y de ONG que se diseñan sin considerar este bagaje cultural etnobotánico y nutricional.

El sistema productivo hortícola awajún, y jíbaro por extensión, se basa en el modelo *Nugkui*, la entidad espiritual vivificante de la tierra y la que enseñó los cultivos y la cerámica. Un *huerto bonito*, como lo describe Hermelinda Tenazoa, o una producción generosa en tamaños y cantidades es síntoma de la presencia armónica de *Nugkui* y de la capacidad que tiene la mujer para desenvolverse en los espacios material e inmaterial de la realidad: desempeño en los huertos, vínculo con *Nugkui* y manejo de los *anen* o cantos mágicos que se dirigen a las plantas y a la arcilla. Con estos cantos, la mujer administra los campos simbólicos y las relaciones de coqueteo, diplomacia y solicitud dirigidos a *Nugkui*. En la esfera de la caza, ocurre lo mismo, parte del éxito cinegético pasa por los *anen* que el cazador dirige a los dueños tutelares de los animales, y las actitudes y comportamientos que debe guardar, como veremos, para ejercer dicha actividad.

La tierra necesita descansar y recuperar sus nutrientes. La selva funciona como una gran cocina (calor, humedad y agua) y todos los procesos vitales se aceleran, incluidos los del suelo. La materia orgánica se descompone rápidamente y la riqueza mineral se lava a las capas profundas de la tierra. Las terrazas aluviales del río Santiago se enriquecen con las

inundaciones de la época de lluvias, algo que es más difícil en las cuencas del Nieva, Domingusa y Cenepa, por su geografía y mayores pendientes. Esto provoca suelos con otras vocaciones, como la forestal o de protección, en las que la explotación agrícola intensiva, salvo en ciertos valles, rara vez suele ser sostenible.

Tradicionalmente, la recuperación de los suelos de las chacras viene con el abandono de las mismas. Al dejarse de cultivar, las chacras se montean y se asilvestran, se colonizan por el bosque y lo salvaje, y se vuelven purmas. Descansan de producir o, mejor, producen de otra manera. En las chacras abandonadas aparece una clara secuencia de nuevas especies que van ocupando el espacio. Progresivamente, la cultura del huerto se vuelve naturaleza de la selva. Pero la purma sigue proveyendo, está plena de actividad que para ser aprovechada requiere otros conocimientos y maneras de gestión. Es decir, sigue siendo cultural. Quedan árboles y restos de cultivos en los que se puede recolectar ocasionalmente; nacen lianas y palmeras que ofrecen cortezas, nuevas frutas y medicinas; brotan hierbas aromáticas y curativas; las especies forestales de rápido crecimiento (bolainas, ceticos, topas, ojés y guabas) son fuente de otros recursos. Su carácter asilvestrado y la diversidad que posee favorece la llegada de aves, roedores y venados que, a su vez, se vuelven fuentes alimenticias para la familia con la caza.

Pintura 1: La caza. Gerardo Petsain.

<

La cacería es una actividad masculina e implica penetrar en otros círculos concéntricos más alejados de la casa y, por tanto, con mayores riesgos, "requiere prestar atención cuidadosa a los puntos de vista de otros organismos" (Kohn, 2021:134). Si la recolección es una actividad "bonachona y totalmente profana" de corte agradable y placentero, la cacería, el "arte cinegético" (Descola 1989, 217), es mucho más exigente. Además del desempeño en las armas es, sobre todo, el conocimiento de las características, sicología y sociología de los animales, sus comportamientos, el desempeño en el control de sus aspectos simbólicos, el uso de los cantos, y el dominio de los espacios en los que actúa.

Esta diversidad de fuentes alimenticias y el manejo multiterritorial son reflejo de los variados modelos de gestión y subsistencia en los que no se depende de uno o pocos recursos. Esta economía de la naturaleza, –gestión o administración del *oikos* (casa)–, responde a las particularidades geográficas y ecológicas del territorio, del que se posee un profundo y científico conocimiento (Brown, 1984), e implica la capacidad de gestionar relaciones con los seres que lo habitan.

De esa manera se configuraba la personalidad awajún poderosa, libre y autóma, que les permitía el *tajimat pujut* o buen vivir, en donde la conexión con el mundo de los espíritus "que emerge con la vida misma, es esencial para el buen vivir" (Kohn, 2021:XVII). En situaciones de guerra y conflicto se establecían alianzas interfamiliares para la ocasión, liderados por hombres muy reconocidos. El carisma del *kakajam* (valiente), el *waimaku* (visionario) o el *pamuk* (dirigente) no implicaba cargo institucional estable o librarse de responsabilidades que le conciernen como a cualquier otro, su cargo debía ser ganado por el conocimiento y visión, el desempeño y liderazgo en guerras y conflictos, lo extenso de su familia, del territorio que ocupa su clan y de las alianzas que establece, y la capacidad de aconsejar que tiene.

Aurelio Chumap Lucía y el jesuita Manuel García Rendueles (1979) realizaron una importante recopilación de los mitos awajún y wampis, junto al padre Jordana (1974), Nugkai (1977) y Guallart (1989). Además de los contenidos aleccionadores que poseen, en los mitos hay un denominador común: los otros seres de la selva también son *gente*, y los mitos explican las transformaciones por las que plantas, lugares y animales son como son hoy –auténticos tratados de sicología y etología animal–, sin perder la pulsión humana. En *El mundo mágico de los aguarunas*, Guallart reconoce la existencia de

diversos planos que forman la realidad (física, espiritual, mental, onírica), en los que es posible la comunicación facilitada por la ingesta de ciertas plantas. El mundo está animado por fuerzas que están presentes en los diversos seres pero en niveles según cada uno, lo que permite la comunicación y lo que exige muchas competencias para el hombre y la mujer awajún. Además de horticultores, cazadores, pescadores o recolectores, necesitan ser gestores de relaciones en todos los espacios y planos de su vida (Guallart, 1989). Ese relacionamiento con los *Otros* físicos y espirituales como parte del estar en el mundo es lo que denominamos chamanismo.

Ya lo menciona José María Guallart, pionero junto a Brent Berlin en el estudio y clasificación de plantas y animales awajún. En *La tierra de los cinco ríos*, una de las fuentes para la elaboración de la lista de aves de esta tesis, Guallart retoma la idea de la "naturaleza como escuela de formación". "Escuchando a los nativos hablar sobre las aves terminamos por no saber si estamos describiendo el mundo de las aves o la sicología particular del muchacho que estrena su hombría y sueña con ser un campeón famoso. En esta vida multicolor que puebla la selva, encuentran sus arquetipos los niños y los jóvenes" (Guallart, 1997:66).

Los huertos junto a la casa, las chacras, la caza, la pesca, y la recolección en el bosque completaban una variadísima nutrición awajún que hoy se ve profundamente hipotecada por la erosión de los recursos naturales, las transformaciones educativas y culturales que desconocen el conocimiento tradicional, y los programas asistenciales y de alimentación con los que se da de comer a grandes cantidades de personas con productos foráneos.

Cacería achuar

En la etnografía de los achuar de Descola, el núcleo de la discusión son las relaciones entre naturaleza y cultura, "las técnicas materiales e intelectuales de utilización de la naturaleza" (Descola 1989:14) y el principio de que los achuar asumen "la sociabilidad antropocéntrica de los seres naturales" (Descola 1989:243). Entre los achuar, como en muchas sociedades amerindias, naturaleza y cultura no son dos esferas antitéticas y opuestas sino un "*continuum*" (Descola 1989:295), como hemos visto antes.

El sistema productivo achuar se basa en la alternacia de estaciones y la personalidad que poseen: mijano en agosto y septiembre; el verano para recolectar huevos de taricaya; frutas de palmeras y árboles a partir de noviembre; recolección de hormigas *Week* (curhuince) justo después de una gran tormenta; fauna más alimentada a principios de año. Sus balizas vienen dadas por particularidades climáticas, astronómicas o naturales (Descola, 1989). Recuerdo las mismas actividades y estacionalidades entre los awajún y wampis cuando vivía en Condorcanqui, ahora, cada vez menos practicado sobre todo en lugares de mayor contacto por razones demográficas, de presión sobre los recursos y de cambios socioculturales. No ocurre así entre los achuar, cuya población es entre seis y ocho veces menor que la awajún, ocupan un enorme espacio en general bien conservado, y no tienen colonizaciones ni economías ilegales[34].

La naturaleza está constituido de sujetos de relaciones sociales. Sociabilidad que, para Descola, varía entre plantas y animales: relaciones de consanguinidad con las primeras, y de afinidad con los segundos. Las mujeres se dirigen a las plantas de las chacras y los huertos como niñas a cuidar la huerta, siguiendo el modelo *Nugkui*. Los hombres, en cambio, la relación es política de cuñados, un vínculo más difícil y voluble (Descola, 2012). Al cazar y pescar, o con ciertas plantas que se consumen por su poder, hay muerte y aprovechamiento del *Otro* que también es humano afectando un equilibrio. Después, las diversas entidades (madres, espíritus, ancestros, dueños del monte y el agua) pueden cobrarse esa deuda con conflictos, enfermedad o fracaso (Descola, 2012). Para lograr esos equilibrios y apaciguar las energías en juego, son necesarios los protocolos espirituales, acondicionamientos del cuerpo, códigos de conducta y negociaciones ante esas entidades que pueden ser potenciales enemigos. Esto explica que su foco de confianza máxima sea el clan familiar, por ello, a mayor familia, mayor ocupación y gestión territorial, pero también un amplio colchón de seguridad (aunque nunca absoluta).

Significa que los achuares, se cuestiona Descola, y lo mismo se podría preguntar de los awajún, "¿no reconocen ninguna entidad natural en el medio que ocupan" (Descola (2012:30 y ss), ya que los otros de la naturaleza también son humanos? Menciona que sí existen "seres eminentemente" naturales, como insectos, helechos, musgos, guijarros,

[34] Comunicación personal de Nelton Yankur, presidente de la Federación de la Nacionalidad Achuar del Perú.

ríos[35], etc., pero también la de un universo salvaje que rompe el *continuum* naturaleza-cultura, y que resulta extraño para el achuar al no poder establecer comunicación alguna, muchas veces atribuido a la falta de alma. Más que la ausencia de palabra, es "la ausencia de socialización" la que define el estado de lo salvaje. Se conocen las diferencias entre los seres, incluso se los puede jerarquizar, pero no desde el punto de vista esencial. Esas diferenciaciones "no se basan en grados de perfección del ser o acumulación progresiva" (Descola, 1989:86) de propiedades y capacidades intrínsecas, sino en las variaciones de los modos de habitar y comunicar, como veremos cuando nos introduzcamos a las relaciones con aves-humano.

1.4. *No tenemos origen porque siempre somos de este bosque*[36]

Una personalidad poderosa, la ocupación espacial dispersa y un territorio muy agrestre les ha permitido resistir los diversos intentos de conquista o dominio que han vivido a lo largo de su historia. La frase, *hemos resistido a incas, españoles, caucheros y al MRTA*[37] la escuchaba repetidas veces cuando llegué en 1994 a vivir a Condorcanqui. Es paradigmática la tradicional capacidad para las alianzas estratégicas y las guerras de guerrillas, unido al amplio conocimiento de su territorio. Los ataques a guarniciones y asentamientos religiosos y colonos fueron continuos a lo largo de los siglos, fortaleciendo la imagen de resistencia y belicosidad que los ha caracterizado.

En 1946 se decreta la Bula para la creación del Vicariato San Francisco Javier del Marañón, en un territorio entre la serranía de Jaén y la selva de Condorcanqui, y la Compañía de Jesús fue la orden encargada de evangelizarlo (Guallart, 1997). Como los conquistadores, fueron los primeros en sufrir las penurias de los viajes al Marañón y los ataques awajún, hasta su instalación final en los años 40 del siglo XX. "La montaña no tiene doctrina por estar en confines de indios de guerra sin ser estos pacíficos", cita Guallart al detallar la larga lista de intentos de acceder sin éxito alguno, –"los años de 1618, 1631, 1641, 1655, 1659…" (Guallart, 1997:122)– hasta la expulsión de los jesuitas.

[35] Pero como hemos mencionado, el río Marañón acaba de ser declarado como sujeto de derechos.
[36] Es la respuesta que me dio José Ayui Yampis, en una conversación por teléfono, cuando le pregunté si conocía algún mito que explicase el origen de los awajún.
[37] La primera vez que escuché esta frase fue del líder awajún Santiago Manuin, cuando viajábamos en peque peque por el río Marañón hacia Santa María de Nieva, el lugar en el que viviría mis próximos ocho años. Después, volví a escucharla en muchas otras ocasiones.

A fines del siglo XIX comienzan diversos cambios que anuncian las grandes transformaciones que vienen después. La trágica fiebre del caucho no provocó los estragos que significó para otros territorios y pueblos de la selva baja. En 1902, durante uno de sus viajes, el explorador y militar Mesones Muro (Mejía Baca, 1943) cruza la cordillera por el abra Porculla (2,137 msnm), lo que favoreció una ruta directa y fácil en su parte cordillerana entre la costa y el pongo de Manseriche, que con Belaúnde en los 60 se transformaría en el deseo de unirlos vialmente con la Marginal de la Selva.

A partir de los años 20 llegan diversas iglesias. En 1925 lo hace la nazarena en el ámbito del río Chiriaco. En 1945, el jesuita José Martín Cuesta tuvo los primeros contactos con familias awajún de la zona de Chinchipe, alto Marañón y Chiriaco (Guallart, 1997[38]). En 1946 lo hacen un grupo de lingüísticas vinculados al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) [39], una iniciativa protestante que tuvo un papel pastoral, médico y educativo muy activo, y que facilitó la elaboración de los primeros diccionarios. En 1949, los jesuitas, entre los que se encontraba José María Guallart, fundan Santa María de Nieva, la actual capital provincial de Condorcanqui. En realidad, es una refundación porque fue Juan de Salinas y Loyola quien lo hizo en 1557.

A partir de mediados del siglo XX, junto a diversas órdenes femeninas como la Compañía Misionera del Sagrado Corazón, la Siervas de San José y las Esclavas del Sagrado Corazón, se crean las primeras postas, escuelas y residencias estudiantiles. La actividad religiosa católica y protestante también influenció a diversas generaciones de líderes, y el desarrollo y actividades que desplegaron las primeras organizaciones indígenas, sobre todo el Consejo Aguaruna Huambisa.

Las grandes transformaciones que vive el territorio, sus mayores contradicciones, nacen a partir de los años 70 del siglo pasado y se consolidan a principios del 2000. La sierra norte sufrió graves sequías que motivó una ola de migración hacia Condorcanqui de campesinos de Chota, Cutervo y Santa Cruz. La construcción del Oleoducto NorPeruano y la de la carretera hacia Condorcanqui favoreció la presencia extranjera y de oriundos de Loreto, San Martín, Lambayeque, Piura y Cajamarca que, después, muchos terminarían

[38] En el libro "El Vicariato San Francisco Javier del Marañón. 50 años de una misión jesuita", Guallart hace un resumen del siglo XX de Condorcanqui vinculada a los diversos hitos de la evangelización.
[39] Son los primeros en hacer un diccionario y en traducir la Biblia al awajún.

<

residiendo en el lugar. La Ley de Comunidades Nativas de Juan Velasco Alvarado (D.L. 22175 de 1974) facilitó la creación, reconocimiento y titulación de los territorios indígenas, bajo un modelo comunal más andino que amazónico, y el nacimiento de organizaciones nativas de corte político y reivindicativo.

En 1977 se crea la quizá más emblemática de ellas, el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) que agrupaba a los apus de las cinco cuencas: Marañón, Cenepa, Nieva, Domingusa y Santiago. El CAH nacía en un contexto mundial marcado por las dictaduras latinoamericanas y los movimientos revolucionarios que respondieron a ellas; las luchas ecologista y antinuclear post movimiento hippie; el feminismo; el surgimiento de la cooperación internacional y la ayuda humanitaria; el interés por lo "indígena" y las culturas tradicionales sobre todo por su vínculo con la etnobotánica y la sicodelia; las primeras preocupaciones por el cambio climático y la capa de ozono; y la incipiente revolución tecnológica. Durante tres décadas, el CAH, junto a otras organizaciones nacionales, tuvo un papel muy activo en la cooperación internacional lo que le permitió desarrollar muchos proyectos vinculados a defensa territorial, educación y salud intercultural, y economía indígena. A partir del 2000, comienza una progresiva atomización de las organizaciones y un debilitamiento de sus liderazgos, en parte por las mayores dificultades que tienen para acceder a financiación económica, la complejidad de los retos territoriales y el cada vez papel más activo de las municipalidades.

En 1995 ocurrió el último conflicto bélico entre Perú y Ecuador que se focalizó en la Cordillera del Cóndor y las zonas altas de la cuenca del Cenepa. En 1998 se firman los Acuerdos de Paz entre ambos países y Condorcanqui pasó de ser un territorio con casi nula presencia institucional, a ser foco de interés para diversas iniciativas y políticas públicas y de desarrollo (Abramonte, M. y Maneiro, 2000; Plan Binacional Perú Ecuador, 2020[40]). De esta manera comienza el boom del desarrollismo de ONG y programas sociales que construyen sus modelos de desarrollo desde la consideración permanente de

[40] En 1999, la ONG SAIPE, en la que trabajaba cuando vivía en Santa María de Nieva, realizó un diagnóstico de la provincia de Condorcanqui y el distrito de Imaza. Trabajamos durante un año un equipo de personas, la mayoría awajún y wampis. En el año 2020, y ya en el Plan Binacional Perú Ecuador, realizamos un diagnóstico de brechas sociales solo de Condorcanqui. El mapeo de actores del primer diagnóstico arrojó la presencia de una ONG, seis organizaciones indígenas y 13 instituciones o programas públicos. Veinte años después, el mapeo de Condorcanqui, identificó 29 ONG, 28 organizaciones y 67 programas sociales y entidades del Estado. A pesar de ello, los resultados de las brechas sociales son similares, y la calidad de vida general de la población y los ecosistemas ha empeorado.

<

extrema pobreza con la que se comprende, imagina y actúa en el territorio, extensible al resto de la Amazonía. Comienzan las grandes modificaciones en los sistemas productivos, nutricionales, educativos, socioeconómicos y de uso del suelo. Se monetariza el territorio, aumenta la población y en paralelo la presión sobre los recursos, se disparan las economías ilegales, en un contexto ecológico y geográfico que condiciona la vocación productiva de Condorcanqui.

Si no se trabaja minería, coca o madera, ¿qué alternativa hay para nuestros hijos?, manifiestan cada vez más familias. Las economías ilegales, representadas en la minería aurífera, la extracción forestal y el narcotráfico, experimentan un fuerte crecimiento en territorio nativo y mestizo, como pasa con la degradación natural. En ellas también participan apus y comunidades que llegan a acuerdos económicos con mineros y madereros. A su vez, aumenta el enfrentamiento entre organizaciones y dirigentes, y los riesgos de confrontación social grave se incrementan, recordando a los trágicos sucesos de *El Baguazo* del 5 de junio de 2009. También es cada vez más normal que las economías ilegales financien ciertas obras (locales comunales, puertos) a beneficio de la comunidad, supliendo la deficitaria intervención del Estado.

Todo esto se da en un contexto social para Condorcanqui muy problemático: elevados niveles de suicidio femenino awajún (García, 2012); escandalosas cifras de violencia sexual a menores, muchas de ellas en escuelas y colegios; o tasas de VIH que supera cinco veces la media nacional, con el 85% de los casos en jóvenes de 14 a 25 años[41].

La selva es un cementerio de proyectos. *Si esperamos al Estado morimos*[42]. Lo anterior es un profundo síntoma de la crisis de los modelos oficiales de desarrollo para responder a los retos de Condorcanqui y, en general, de la Amazonía. Parte de esa disfuncionalidad nace del débil conocimiento territorial y enfoque intercultural para comprender e incorporar los modos tradicionales de ordenamiento y manejo territorial. *Nosotros no tenemos origen porque somos de acá, no como ustedes que llegan de otro lugar*.

[41] Información de la Red de Salud de Condorcanqui.
[42] La primera frase es de Santiago Manuin Valera y se refería a los pobrísimos resultados logrados en proyectos de desarrollo e intervenciones públicas de todos los sectores en la Amazonía. La segunda frase fue muy repetida durante la pandemia por Covid-19.

2. *Pishak* y *Chigki*: las aves

Hay muchas aves, muy hermosas, de pauxíes y piures y perdices grandes, é otras muchas aves, que las domestican los indios en sus casas[43].

De las casi 11,000 especies de aves que hay en el mundo, 1,901 viven en el Perú, y de ellas 118 son endémicas (6%)[44]. Nuestro país transita a nivel mundial con Brasil y Colombia entre los tres primeros puestos en número de especies. Las cifras varían con nuevos descubrimientos, muchos provenientes de lugares recónditos de la Amazonía, los bosques secos y los de nubes, o mayores precisiones taxonómicas.

Las cordilleras tropicales del Marañón, su intrincada geología, la depresión del Huancabamba y el carácter bisagra que cumplen entre las Andes y los llanos amazónicos, favorecen la existencia de ecosistemas aislados, la alta diversidad de plantas y animales, y los elevados niveles de endemismo en el nororiente peruano. Las aves son un ejemplo.

Hay unas 500 especies de aves en la cuenca media del Marañón (Berlin, 1981), aunque algunas fuentes mencionan que llegan hasta las 830, como en el caso de la Zona Reservada Santiago Comaina (SERNANP, 2021:10). Esta diversidad ornitológica convierte al territorio en un *hotspot*, una zona prioritaria para la conservación por su fragilidad, particularidad y alta diversidad de especies, y le permite estar presente en los circuitos y áreas de observación de aves y endemismos (EBA) para el viajero especializado y la investigación (Angulo *et al*., 2008).

La tesis nació con el interés sobre la estética masculina y el tucán como uno de sus principales protagonistas. Después saltó a conocer el alcance de la ornitología awajún, cuántas aves se conocen, cómo se nombran, si se clasifican, cómo se piensan, cómo nos piensan o cómo son las relaciones entre ellas y los humanos. La labor de identificación derivó en un registro de 327 aves –70% de las aves de Condorcanqui[45]–, de las que,

[43] Ministerio de Fomento, 1897.
[44]Según el reporte de la Unión de Ornitólogos del Perú en su última actualización de marzo de 2024. La American Ornithological Society ofrece cifras similares pero con menor actualización.
[45] No hay un estudio de las especies de aves que existen en Condorcanqui. La cifra es un aproximación y promedio de la información existente: el biólogo y ornitólogo Fernando Angulo Pratolongo mencionó en comunicación personal que deben ser en torno a las 500 especies. La Comisión Regional Ambiental de

aproximadamente, el 86% de los nombres son mononominales, es decir, formado por un solo término, y el 80% están identificadas con designación científica. El inventario incluye:

- Aves identificadas en awajún y nombre científico: 226.
- Aves legendarias que no existen físicamente: 11.
- Aves con varios nombres científicos y uno en awajún: 23.
- Aves con varios nombres awajún y uno científico: 16 (5 + 11 domésticos)[46].
- Aves en awajún no identificadas con nombre científico: 62.

Más que una lista de especies que busca concordancias con la taxonomía científica, el inventario quiere colaborar con la memoria y precisión ornitológica bajo la premisa implícita de ser mejorado. Es una herramienta que puede ser útil para diccionarios, mitologías, etnografías y contenidos educativos, que no deben limitarse a reproducir listados y nombres, sino mostrar también el trasfondo cultural subyacente y las relaciones entre aves, humanos y ecología de Condorcanqui.

El inventario es una herramienta para iniciativas turísticas y de observación de la naturaleza. En ocasiones, la atención e interés del foráneo viajero es el acicate para movilizar iniciativas locales a favor de ciertos objetivos. En este caso puede ser la recuperación de las poblaciones y especies de aves[47], a través del control y veda de la cacería, la promoción de frutales y palmeras atractivas para su alimentación o anidamiento, el establecimiento de zonas de protección o la conservación de superficie forestal.

Amazonas: 709 especies. Reserva Comunal Chayu Nain: 150 especies (SERNANP). Subcordillera Colán: 315; Morona: más de 300; y Alto Mayo: 400 (Frank, J.J. y otros). Zona Reservada Santiago Comaina: 350 con estimación de 525 especies (Pitman, N. y otros, 2012). Zona Reservada Santiago Comaina hasta 838 especies (SERNANP). Cordillera del Cóndor (Ecuador): 613 (Montalvo, 2011). Comaina y Cenepa: 280 y Cordillera del Cóndor: 365 (Conservation International, 1997). El promedio de especies es de 400 que, con un 15% de margen se puede establecer en 460 especies de las que 316, según esta tesis, tienen nombre awajún, descontando las legendarias (11) y la diversidad de nombres de las gallinas (11).

[46] Se incluye *Gallus gallus domesticus*, especie que da nombre a varias tipos de gallinas y gallos.

[47] El interés por el turismo de la comunidad cocama de San Andrés (Loreto), motivó la construcción de una escuela bilingüe, el uso del idioma que se estaba perdiendo y la recuperación de los maravillosos cantos de sus mujeres. Las familias de Tingana, en San Martín, dejaron hace unos 15 años sus hábitos cazadores y madereros para dedicarse al turismo. Despues de tres años de preparación, ofrecen experiencias de viaje en su bosque inundable de renacos, donde puede observarse un alto número de especies de aves, monos, anfibios e incluso nutrias, que se recuperaron tras la presión humana.

Cuadro 1: registro de aves awajún (elaboración propia).

N	Awajún	Familia	Español	Científico
1	*Achayap / Achayachik / Achayaap(i)*	Pipridae	Saltarín de cabeza dorada	*Pipra erythrocephala*
2	*Achu kantutji*	No identificada		
3	*Aents shiik / Apu shiik*	Bucconidae	Buco de pecho blanco	*Malacoptila fusca*
4	*Ampush*	Strigidae	Lechuza de garganta blanca / Búho americano	*Megascops albogularis / Pulsatrix perspicillata / Bubo virginianus*
5	*Amuntai / Amunte*	Anhimidae	Camungo / Gritador unicornio	*Anhima cornuta*
6	*Apapam / Apapau*	Bucconidae	Buco de gorro castallo	*Buco macrodactylus*
7	*Apigkag chigki*	No identificada	Pájaro de maleza de monte	
8	*Apu kunchau*	No identificada	Color negro	
9	*Apu pininch*	Ramphastidae	Arasari de oreja castaña	*Pteroglossus castanotis*
10	*Apu tiinki / Muum tiinkin*	Scolopacidae	Playero solitario / Andarríos solitario / Pitotoy solitario	*Tringa solitaria*
11	*Atash / Atash(u)*	Phasianidae	Gallina	*Gallus gallus domesticus*
12	*Atatash / Ataatash(u)*	Phasianidae	Gallina silvestre	*Gallus gallus*
13	*Auju*	Nyctibiidae	Ayaymama	*Nyctibius griseus*
14	*Aunts*	Cracidae	Pucacunga / Pava de Spix	*Penelope jacquacu*
15	*Aunts tigkiwi / Aunts tuun*	No identificada	Más pequeño que *Aunts*	
16	*Autam*	Cotingidae	Cotinga lentejuelada	*Cotinga cayana*
17	*Autam*	Nyctibiidae	Nictibio de cola larga	*Nyctibius aethereus*
18	*Ayachui / Iwachi / Uyachi*	Cracidae	Paujil nocturno / Montete	*Nothocrax urumutum*
19	*Ayum / Ayumpuji / Ayump(pa)*	Phasianidae	Parecido al gallo carioco	*Gallus gallus domesticus*
20	*Bakakit / Makakit*	Thraupidae	Tangara verde y dorada	*Tangara schrankii*
21	*Bashu shiig / Bashu tuun / Muum bashu / Mashu*	Cracidae	Paujil común / Piura	*Mitu tuberosum*
22	*Bashu tigkiwi*	Cracidae	Paujil de Salvin	*Mitu salvini*
23	*Bashukit*	No identificada	Pájaro chiquito de pico rojo y pecho blanco	
24	*Bijanchichi / Bijagkich / Bianchik*	Icteridae	De río	
25	*Bikuamkua*	Furnariidae	Trepador de garganta canela	*Dendrexetastes rufigula*
26	*Bukeau / Bukea*	Legendaria		
27	*Bukeatau / Buchitau*	Bucconidae	Buco acollarado	*Bucco capensis*
28	*Chagke / Tsagke / Chagki / Chankai / Kuintam tsantsia*	Thraupidae	Tangara carmesí enmascarada	*Ramphocelus nigrogularis*
29	*Chais / Tsais / Chais(a)*	Thraupidae	Tipo *Bakakit*, pájaro pequeño con plumaje celeste, de altura	*Tangara sp.* (*Tersina viridis* o tangara golondrina según Fernando Angulo)
30	*Chaji*	Alcedinidae / Cerylidae	Martín pescador verde / Martín pescador amazónico	*Chloroceryle americana / Chloroceryle amazona*
31	*Chakua / Chaakua / Chuakua*	Trogonidae	Trogón acollarado	*Trogon collaris*
32	*Chamikit / Chamik*	No identificada		
33	*Chawait / Chawait(u)*	No identificada	Pajarito chiquito	
34	*Chiagkui / Chiyagkus*	No identificada		
35	*Chiagmach / Chiajmach / Chiagmach(i)*	Pipridae	Saltarín cola de alambre	*Pipra filicauda*
36	*Chiatas / Chiyatas / Chiyatas (a)*	Formicariidae	Hormiguerito de flanco blanco	*Myrmotherula axillaris*
37	*Chichakain / Chichakaim*	Thraupidae		*Tangara sp.*
38	*Chichakaim jempe*	Trochilidae	Colibrí de garganta brillante	*Amazilia frimbiata*
39	*Chijajai / Chijajai / Chijai*	Furnariidae	Hornero paticlaro / Alcalde / María de barro	*Furnarius leucopus*
40	*Chikiu / Chijikiu / Chijikiau*	Thamnophilidae	Batará de ala llana	*Thamnophilus schistaceus*
41	*Chikiwi*	Accipitridae	Gavilán zancón / Gavilán de ciénaga / Águila crestada	*Geranospiza caerulescens / Busarellus nigricollis / Morphnus guianensis*

42	*Chinimp / Dimsha / Tsinim*	Hirundinidae	Golondrina	
43	*Chipi / Chipe*	Psittacidae	Cotorra de ojo blanco / Catalina / Loro llorón	*Aratinga leucophthalma*
44	*Chirikas / Chiriklas / Chiricles / Chijikas*	Psittacidae	Loro de cabeza negra	*Pionites melanocephalus*
45	*Chiwa*	Psophiidae	Trompetero aligris	*Psophia crepitans*
46	*Chiwachiwa*	No identificada	Ave de cocha	
47	*Chiyainkum*	No identificada		
48	*Chuan / Chuwag*	Cathartidae	Gallinazo de cabeza negra	*Coragyps atratus*
49	*Chuan / Wayaanim / Wayuim*	Cathartidae	Gallinazo de cabeza roja	*Cathartes aura*
50	*Chuchup*	Formicariidae	Hormiguerito pizarroso	*Myrmotherula schisticolor*
51	*Chuichui / Chuichuig(ku)*	Troglodytidae	Cucarachero común	*Troglodytes aedon*
52	*Chuintam / Chuitam*	Icteridae	Pájaro chiquito	
53	*Chujaik*	Pipridae	Saltarín de dorso azul	*Chiroxiphia pareola*
54	*Chunchuikit / Chunchuikit(i)*	Thamnophilidae	Hormiguerito pigmeo	*Myrmotherula brachyura*
55	*Churui / Churuwi*	Strigidae	Búho penachudo maléfico	*Lophostrix cristata*
56	*Chuup / Chup / Kuup / Chuup(i)*	Pipridae	Saltarín-tirano enano	*Tyranneutes stolzmanni*
57	*Chuwi*	Icteridae	Oropéndola crestada	*Psarocolius decumanus*
58	*Chuwig / Chuwiij / Chuwiig*	No identificada	Ave chiquita	
59	*Chuwitam*	Furnariidae / Icteridae	Barbablanca rayado	*Pseudocolaptes boissonneautii*
60	*Dai / Nai*	Picidae	Carpinterito de pecho rufo / Carpintero teñido de rojo	*Picumnus rufiventris / Veniliornis affinis*
61	*Dajaug*	Trogonidae	Trogón violáceo	*Trogon violaceus*
62	*Dashipkit / Nashipkit / Dashipkit(i)*	Thraupidae	Tangara de vientre amarillo	*Tangara xanthogastra*
63	*Diigshap*	Legendaria		
64	*Diiju*	Phasianidae	Gallina de carne oscura	*Gallus gallus domesticus*
65	*Dijus*	Legendaria		
66	*Ekemin kuintam / Ekeemat / Ekemat*	Thamnophilidae	Batará cinéreo	*Thamnomanes caesius*
67	*Entsachik*	No identificada		
68	*Etsa*	Tityridae	Titira de cola negra	*Tityra cayana*
69	*Gallineta*	Numididae	Gallineta / Gallina de Guinea	*Numida meleagris*
70	*Ikancham / Ikancham yaig*	Cuculidae	Cuco ardilla común	*Piaya cayana*
71	*Ikauk*	Ramphastidae	Tucaneta de puntas castañas	*Aulacorhynchus derbyanus*
72	*Ima*	Ardeidae	Garcita blanca / Garza blanca	*Egretta thula*
73	*Inchitush / Inchituuch(i) / Inkituk*	Thraupidae	Siete colores / Tangara del paraíso	*Tangara chilensis.*Según Fernando Angulo *Wetmorethraupis sterrhopteron*
74	*Intipishku*	No identificada	Tipo golondrina, azulito y blanco	Fernando Angulo propone *Atticora fasciata* o golondrina fajiblanca
75	*Inan*	Phasianidae	Gallina enana	*Gallus gallus domesticus*
76	*Ipak jempe*	Trochilidae	Picaflor mosca	*Phaethornis ruber* / Según F. Angulo podría ser *Calliphlox amethystina*
77	*Isip / Chijai*	Accipitridae	Elanio plomizo	*Ictinia plumbea*
78	*Jempe pujupat*	Trochilidae	Ermitaño de barba blanca	*Phaethornis hispidus*
79	*Jempechau*	Trochilidae	Ermitaño de pecho canela	*Glaucis hirsutus*
80	*Jempe jiijukiu*	Trochilidae	Ermitaño de cola pálida	*Threnetes leucurus*
81	*Jempeket / Jempekit*	Thraupidae	Mielero púrpura	*Cyanerpes caeruleus*
82	*Jempe kunash / Jempe kunanch*	Trochilidae	Zafiro de cola dorada	*Chrysuronia oenone*
83	*Jempemau*	Galbulidae	Jacamar grande	*Jacamerops aureus*
84	*Jempe tsaap / Jempetsap / Chaak*	Trochilidae	Colibrí-hada de oreja negra	*Heliothryx auritus*

<

85	*Jiintui*	No identificada		
86	*Jiip / Jiip(a)*	Picidae	Carpintero crema	*Celeus flavus*
87	*Jiip*	Legendaria	Ave chupasangre con enorme pico de pavo	
88	*Jinincham*	Tyrannidae / Thraupidae	Mosquerito de cuello listado / Verdillo de pecho de limón	*Mionectes striaticollis / Hylophilus thoracicus*
89	*Jiukan / Jiukam*	No identificada	Tipo *Pichuku*, especie de pájaro de canto muy triste	
90	*Juitan / Juitam*	Icteridae	Turpial de dorso naranja	*Icterus croconotus*
91	*Jujim / Kugkin / Juujim(a)*	Troglodytidae	Cucarachero de pecho escamoso	*Microcerculus marginatus*
92	*Juu chigki*	No identificada		
93	*Juwaikit / Juwaekit*	Legendaria	Especie de lechuza que robó los ojos de una persona dormida	
94	*Kaawia / Kamia / kawia*	Pipridae	Saltarín de cola bandeada	*Pipra fascilicauda*
95	*Kaek / Keek / Keek(a)*	Heliornithidae	Ave de sol americana	*Heliornis fulica*
96	*Kagkui / Kaanki*	Thraupidae	Tangara enmascarada	*Tangara nigrocincta*
97	*Kaip*	Accipitridae	Gavilán negro	*Buteogallus urubitinga*
98	*Kajuncham*	Ramphastidae	Tucaneta de collar dorado / Tucancito de pico rojo	*Selenidera reinwardtii*
99	*Kankanki*	Icteridae	Tordo arrocero	*Dolichonyx oryzivorus*
100	*Kanampush*	Thraupidae	Tangara de pico plateado	*Ramphocelus carbo*
101	*Kantut*	Tyrannidae	Bienteveo grande / Víctor Díaz / Mosquero social	*Pitangus sulphuratus / Myiozetetes similis*
102	*Kau / Kaau*	Nyctibiidae	Nictibio grande	*Nyctibius grandis*
103	*Kauta / Kaunta*	Falconidae	Halcón montés / Milano cabecigris / Halcón montés acollarado	*Micrastur mirandollei / Micrastur semitorquatus*
104	*Kawants / Kawants(a) / Tsayag / Sayag*	No identificada		
105	*Kawau / Shiig kawau*	Psittacidae	Loro harinoso	*Amazona farinosa*
106	*Kayak / Kayap / Kayak(u)*	Psittacidae	Guacamayo de vientre rojo	*Orthopsittaca manilata*
107	*Kejua / Kijua*	Ramphastidae	Tucán de pico acanalado	*Ramphastos vitellinus*
108	*Kiagkia*	No identificada	Tipo de pájaro de altura	
109	*Kijuancham*	Corvidae	Urraca violácea / Pía pía	*Cyanocorax violaceus*
110	*Kijush*	Psittacidae	Periquito de ala azul	*Forpus xanthopterygius*
111	*Kintachik*	Tinamidae	Perdiz negra	*Crypturellus cinereus*
112	*Kintachik*	Phasianidae	Gallina negra	*Gallus gallus domesticus*
113	*Kistonkae / Kistug jai*	Tyrannidae	Bienteveo grande / Bienteve / Pico ancho de pecho amarillo	*Pitangus lictor*
114	*Kuakua*	Cuculidae	Garrapatero grande	*Crotophaga major*
115	*Kuchanmaya kantut*	Tyrannidae	Tipo de *Kantut*	
116	*Kuintam / Kuwintam / Kuintam(a)*	Furnariidae	Trepador de cola larga / Trepador de garganta canela	*Deconychura longicauda*
117	*Kuintam japabakuantse*	Furnariidae	Trepador	
118	*Kuitam*	Cotingidae	Cotinga de garganta morada	*Cotinga maynana*
119	*Kuirip*	Certhiidae	Perlita tropical	*Polioptila plumbea*
120	*Kunchacham*	Thamnophilidae	Batará de garganta oscura	*Thamnomanes ardesiacus*
121	*Kunchau*	No identificada	Vive en bosque, anda bajito, llamador del shitaraco	
122	*Kunkupi / Kunkup / Kuugkup(i) / Kugki / Kugkin*	Troglodytidae	Cucarachero musical / Pájaro flautero / Cucarachero de pecho anteado	*Cyphorhinus arada / Thryothorus leucotis*
123	*Kuntujeats / Kuntujea*	Phasianidae	Gallina o gallo de pescuezo pelado / carioco	*Gallus gallus domesticus*
124	*Kupi*	Turdidae	Zorzal de cara gris / Pájaro balsero / Huanchaco	*Catharus minimus*
125	*Kushukush / Kushukush*	Troglodytidae	Cucarachero	
126	*Kutee*	Trogonidae	Trogón de corona azul	*Trogon curucui*
127	*Kutuig*	Psittacidae	Loro de mejilla naranja	*Pyrilia barranbandi*

<

128	*Kuwap*	Phasianidae	Gallina o gallo que no tiene rabadilla	*Gallus gallus domesticus*
129	*Kuyu / Manchaya*	Cracidae	Pava de garganta azul	*Pipile cumanensis*
130	*Kuyuch chigki / kuyuchik*	No identificada		
131	*Maakua / Makantau / Makua / Bakantau*	Falconidae	Halcón reidor / Huancahui	*Herpetotheres cachinnans*
132	*Mait / Bait / Bait(u)*	Cuculidae	Garrapatero / Guardacaballo de la selva / Locrero	*Crotophaga ani*
133	*Majei / Majai*	Pandionidae	Águila pescadora	*Pandion haliaetus*
134	*Manchumush*	Legendaria		
135	*Mantseet / Manseat*	Psittacidae	Perico de pecho ondulado	*Pyrrhura peruviana*
136	*Mujaya kantut*	Tyrannidae	Tipo de *Kantut*	
137	*Muum chaji*	Alcedinidae / Cerylidae	Martín pescador grande	*Megaceryle torquata*
138	*Muun chuwi*	Icteridae	Paucar grande / Oropéndola verde	*Psarocolius viridis*
139	*Muun patu*	Anatidae	Ganso	*Anser anser*
140	*Nanchijan / Nanchijam*	Thraupidae	Espiguero de vientre castaño / Arrocero	*Sporophila castaneiventris*
141	*Nawan*	Phasianidae	Gallina (señorita) joven / Gallina que no pone huevos	*Gallus gallus domesticus*
142	*Nayap*	Accipitridae	Golondrina real / Elanio tijereta / Halcón tijereta	*Elanoides forficatus*
143	*Nugkagki / Nugkagkut(i) / Tsaanchim*	No identificada		
144	*Nuinui / Muimui / Mui*	Psittacidae	Perico de ala de cobalto	*Brotogeris cyanoptera*
145	*Paagkuan*	Tinamidae	Panguana	*Crypturellus undulatus*
146	*Paantam pininch / Paantam pininch*	Ramphastidae	Arasari letreado	*Pteroglossus inscriptus*
147	*Paapu*	Phasianidae	Pavo	*Meleagris gallopavo f. domestica*
148	*Paat*	Anatidae	Pato enmascarado / Pato silvestre	*Nomonyx dominicus*
149	*Paat / Patu / Pat*	Anatidae	Pato criollo	*Cairina moschata*
150	*Pagka*	Thamnophilidae	Batará grande	*Taraba major*
151	*Pai pains / Paipainch*	Cotingidae	Sirio gritón / Huishuinsho	*Lipaugus vociferans*
152	*Pajai*	Psittacidae	Loro tumultuoso	*Pionus tumultuosus*
153	*Pakatkish / Pakatkish(i)*	No identificada	Tipo *Takinch* / pájaro travieso busca su comida juntando todo	
154	*Pakajinia kantut*	Tyrannidae	Tipo de *Kantut*	
155	*Papaju / Apapaju / Apapajua / Papaaju*	Apodidae / Bucconidae	Chotacabras arenisco / Vencejo de collar blanco / Buco pinto / Gaviota	*Chordeiles rupestris / Streptoprocne zonaris / Notharchus tectus*
156	*Pasam / Pasaam / Pasam(a)*	Thraupidae	Tangara de corona opalina / Pájaro mentiroso	*Tangara callophrys*
157	*Paum / Pau / Paum(a)*	Columbidae	Paloma doméstica / Tortolita azul	*Columbia livia*
158	*Pawe / Pawei / Pauwai*	Cotingidae	Cuervo frutero de garganta púrpura	*Querula purpurata*
159	*Petsa / Pitsa*	Cotingidae / Cracidae	Cotinga roja de cuello negro / Pava ala de hoz	*Phoenicircus nigricollis / Chamaepetes goudotii*
160	*Piampia*	Charadriidae	Avefría pinta	*(Hoploxypterus) Charadrius collaris*
161	*Pichuku / Pichunkup / Pijurjik / Pichunuk*	Thraupidae	Piranga roja	*Piranga rubra*
162	*Piiwi / Piwi / Pii*	Cracidae	Paujil carunculado	*Crax globulosa*
163	*Pijistan pininch / Pijisnag(ka)*	Ramphastidae	Arasari multibandeado	*Pteroglossus pluricinctus*
164	*Pikim*	Anatidae	Pato doméstico / Pato blanco	*Anas platyrhynchos domesticus*
165	*Pinchinam / Pinchinam(i)*	Pipridae	Saltarín rayado	*Machaeropterus regulus*
166	*Pinchu*	Accipitridae	Gavilán	*Buteo sp*
167	*Pirjuak / Pitjuak / Piitjuak(a) / Piitug*	Rallidae	Gallineta de cabeza castaña / tipo Unchala	*Anurolimnas castaneiceps*
168	*Pissi / Pishi*	Thraupidae	Tangara urraca	*Cissopis leverianus*
169	*Pisumash*	Pipridae / Thraupidae	Saltarón de cola azul / Tangara de cabeza baya	*Lepidothrix coronata / Tangara gyrola*
170	*Pitit / Pitit(i)*	Thraupidae / Icteridae	Cardenal de gorro rojo / Tordo oriol	*Paroaria gularis / Gymnomystax mexicanus / (Myrmeciza sp.)*

<

171	*Pitit bujajinia*	Icteridae	Bolsero moriche	*Icterus chrysocephalus*
172	*Piunchik Piusha / Piushak*	Tyrannidae	Mosquerito canela	*Pyrrhomyias cinnamomeus*
173	*Piwak*	No identificada		
174	*Piyei / Piyai*	Eurypygidae	Tigana (Yucapatito)	*Eurypyga helias*
175	*Puampua*	Formicariidae	Tororio campanero	*Myrmothera campanisona*
176	*Pukui / Pupui / Pakui*	Columbidae	Paloma-perdiz montana	*Geotrygon montana*
177	*Pumpuk / Pumpu*	Strigidae	Búho listado / Lechuza tropical / Búho negro bandeado	*Pseudoscops clamator / Megascops choliba / Ciccaba huhula*
178	*Puug*	Capitonidae	Barbudo garganta limón / Barbudo corona escarlata / Barbudo versicolor	*Eubucco richardsoni / Capito aurovirens / Eubucco versicolor*
179	*Puush / Puush(u)*	Odontophoridae	Codorniz de cara roja / Perdiz carirroja / Porotoango	*Odontophorus gujanensis*
180	*Saasa*	Opisthocomidae	Hoatzín / shansho	*Opisthomcomus hoazin*
181	*Saguk / Seguk*	Threskiornithidae	Ibis verde	*Mesembrinibis cayennensis*
182	*Sai pinchu*	Accipitridae	Águila blanca y negra	*Spizaetus melanoleucus*
183	*Sai pininch*	Ramphastidae	Arasari encrespado	*Pteroglossus beauharnaesii*
184	*Saitam pininch*	Ramphastidae	Arasari de pico de marfil	*Pteroglossus azara*
185	*Samamu / Samau*	Picidae	Carpintero de cuello rojo	*Campephilus rubricollis*
186	*Sampapu*	No identificada	De bajiales	
187	*Santi*	No identificada	Tipo *Pirjuak*	
188	*Sau apaku*	Bucconidae	Monja de frente blanca	*Monasa morphoeus*
189	*Sawake / Sawakea / Yawakam*	Picidae	Carpintero castaño	*Celeus torcuatus*
190	*Sechaauj*	No identificada	Color muy bonito / adorno	
191	*Seechai / Sechai / Seche / Sechae*	Thraupidae	Tipo *Inchitus*	
192	*Sejekam*	No identificada	Es chiquito de color crema	
193	*Sekuch*	Tinamidae	Perdiz gris / Perdiz azulada	*Tinamus tao*
194	*Seuk / Seguk / Jawak*	Rallidae	Rascón montés de cuello gris / Unchala	*Aramides cajanea*
195	*Shaama*	Furnariidae	Trepador de vientre bandeado	*Dendrocolaptes picumnus*
196	*Shaamak / Shaamatak*	Psittacidae	Guacamayo militar	*Ara militaris*
197	*Shaashik / Shaakish*	Phasianidae	Gallina de plumas blancas y negras, moteadas	*Gallus gallus domesticus*
198	*Shaatak / Shaaktak(a)*	Ramphastidae	Tucán andino de pecho gris	*Andigena hypoglauca*
199	*Shainuk*	No identificada		
200	*Shanashna*	Falconidae	Caracara negro / Shinango	*Daptrius ater*
201	*Shawit*	Psittacidae	Loro de lomo rojo	*Amazona festiva*
202	*Shiik / Shiik(i)*	Bucconidae	Monjecito lanceolado	*Micromonacha lanceolata*
203	*Shijim*	Phasianidae	Gallina de pluma crespa	*Gallus gallus domesticus*
204	*Shimpa*	Columbidae	Paloma de puntas blancas / Paloma torcaz	*Leptotila vereauxii*
205	*Shishi / Sisi*	Psittacidae	Cotorra de cabeza oscura	*Aratinga weddellii*
206	*Shitagkui / Shitakui*	Pipridae	Saltarín de cola de alambre	*Pipra filicauda*
207	*Shiwig / Siwig*	Psittacidae	Periquito de pico oscuro	*Forpus sclateri*
208	*Shugkaem / Sunkeen*	Columbidae	Paloma de frente gris	*Leptotila rufaxilla*
209	*Shuimpip / Suimpip / Suvimpip / Apu shuimpip*	Apodidae / Hirundinidae	Vencejo / Vencejillo tijereta / Golondrina de faja blanca / Sabanera	*Tachornis squamata / Atticora fasciata / Progne tapera*
210	*Shuimpip intipishku*	Apodidae / Hirundinidae	Color blanco y azul, tipo golondrina	
211	*Shuutin / Shushutin / Shutin / Suuutin*	Strigidae	Lechucita ferruginosa	*Glaucidium brasilianum*
212	*Siiki / Seeki*	Accipitridae	Tipo gavilán	
213	*Sugka / Egaatinau / Egaatin*	Cotingidae	Gallito de las rocas	*Rupicola peruvianus*

214	*Suka*	No identificada	Tipo *Ugkum*	
215	*Sukuya*	Caprimulgidae	Chotacabras / Tuhuayo / Toayo	*Nyctidromus albicollis*
216	*Sumpit*	Phasianidae	Pollo sin plumas	*Gallus gallus domesticus*
217	*Suwak chuwi / Suak chuwi*	Icteridae	Oropéndola olivácea	*Psarocolius bifasciatus*
218	*Suwiich / Suisui / Suichi*	Thraupidae	Tangara azuleja / Monjita / Tangara de palmeras	*Thraupis episcopus / Thraupis palmarum*
219	*Taanta / Taagtag(ke)*	Ardeidae	Garza grande	*Ardea alba*
220	*Taa Tushim*	No identificada	Como *Tushim* pero no sube, se sienta	
221	*Tajukam / Tajukam(pi)*	No identificada	Tipo *Tawe*	
222	*Takaikit / Takitkit / Takaikit(i)*	Capitonidae	Barbudo brilloso	*Capito auratus*
223	*Takent / Taaken(ta) / Takeen*	Strigidae	Lechucita amazónica / Urcututu	*Glaucidium hardyi*
224	*Takinch / Takinch(u)*	Formicariidae	Gallito-hormiguero de cara negra	*Formicarius analis*
225	*Takum / Takum(pe)*	Psittacidae	Guacamayo azul y amarillo	*Ara ararauna*
226	*Tama ushap / Tama uushap(a)*	Thraupidae	Eufonia de vientre naranja	*Euphonia xanthogaster*
227	*Tashijim / Tasijam / Apu tasijam*	Pipridae	Saltarín de barba blanca	*Manacus manacus*
228	*Tatasham*	Picidae	Carpintero de cresta roja	*Campephilus melanoleucos*
229	*Tatse / Taatse*	Thraupidae / Passerellidae	Cardenal de gorro rojo / Soldadito / Matorralero de pecho amarillo	*Paroaria gularis*
230	*Tawai / Tawe / Tawei / Kutee tawei*	Trogonidae	Trogón de cola blanca	*Trogon viridis*
231	*Tawi kuju*	Bucconidae	Buco golondrina	*Chelidoptera tenebrosa*
232	*Tayu*	Steatornithidae	Guácharo	*Steatornis caripensis*
233	*Teesh / Teesh(a)*	Icteridae	Cacique de lomo amarillo / Paucar	*Cacicus cela*
234	*Tejes ikancham*	Cuculidae	Cuco menudo / Chicua / Ave cucú	*Coccycua minuta*
235	*Teuteu / Tiutiu*	Falconidae	Halcón caza murciélagos	*Falco rufigularis*
236	*Tigku / Tigkuu*	Psittacidae	Loro de ala naranja	*Amazona amazonica*
237	*Tiigtig*	No identificada	Tipo gaviota más pequeño que *Apu tiintin*	
238	*Tiiju / Tiju / Tiukcha / Tiuju / Mujaya tiju / Shiig tiju*	Bucconidae	Monja de frente negra	*Monasa nigrifons*
239	*Tiinki*	Scolopacidae	Playero pata amarilla mayor (menor)	*Tringa flavipes (melanoleuca)*
240	*Tiinkig / Tiinkin / Tinkig*	Scolopacidae	Playero coleador	*Actitis macularius*
241	*Tiinkish / Tiigkish / Tintish*	Thamnophilidae	Hormiguero de garganta llana / Hormiguero bicolor	*Myrmotherula hauxwelli / Gymnophitys leucaspis*
242	*Tijasa / Tegasha / Teasha / Tejasa*	Picidae	Carpintero de penacho amarillo	*Melanerpes cruentatus*
243	*Timantim*	Turdidae	Zorzal de pico negro / Navidad pishco	*Turdus ignobilis*
244	*Tiwa*	Capitonidae	Barbudo de cabeza roja	*Eubucco bourcierii*
245	*Tiwi / Tiwijam*	Tyrannidae	Pibí oriental	*Contopus virens*
246	*Tsaiknaana / Tsaiknagna*	No identificada	Ave nocturna, criador de sajino, avisa por dónde camina sajino	
247	*Tsakaim / Tsakaim chigki*	No identificada		
248	*Tsamau yampits*	Columbidae	Tortolita ecutoriana	*Columbina buckleyi*
249	*Tsantsentse / Tsentsentsen*	Icteridae	Tordo gigante / Chirichiri	*Molothrus orizyvorus*
250	*Tsatsebai / Tsatsenbai / Tsatsembai*	Passerellidae	Gorrión de ceja amarilla / Sabanero zumbador	*Ammodramus aurifrons*
251	*Tsanu*	Thraupidae	Tangara golondrina / Azulejo golondrina / Pájaro mentiroso	*Tersina viridis*
252	*Tseatik / Tsegatik*	Legendaria		
253	*Tsejechik*	Phasianidae	Gallina de un tono particular	*Gallus gallus domesticus*
254	*Tsejechik*	Thamnophilidae	Batará lineado	*Cymbilaimus lineatus*
255	*Tsejemna*	Thraupidae	Dacnis de cara negra	*Dacnis lineata*
256	*Tsemanchuk / Semanchuk*	Thraupidae	Tangara de cuello azul	*Tangara cyanicollis*

<

257	*Tsuam / Tsuwam*	Tinamidae	Perdiz de Bartlett / Perdiz abigarrada	*Crypturellus barletti / Crypturellus variegatus*
258	*Tsukagka / Dijshap / Dimsha / Diigsha*	Ramphastidae	Tucán de garganta blanca / de Cuvier / Piinsha	*Ramphastos tucanus / Ramphastos cuvieri*
259	*Tsukagka chuwi*	Icteridae	Oropéndola de dorso bermejo	*Psarocolius angustifrons*
260	*Tsukangamash / Tsukagkamas / Tsukagkaumas*	Phalacrocoracidae/Anhingidae	Cormorán neotropical / Cushuri / Ave arponera / Anhinga americana	*Phalacrocorax brasilianus / Anhinga anhinga*
261	*Tsuntsumanch*	Sternidae	Gaviotín de pico amarillo	*Sternula superciliaris*
262	*Tua tua / Tuatua*	Formicariidae	Rasconzuelo estriado	*Chamaeza nobilis*
263	*Tuchiru / Tuchira / Tuchika*	Ardeidae	Garcita estriada / Garza tamanquita	*Butorides striata*
264	*Tuntumpiau*	No identificada		
265	*Tussim / Tushim / Tukim / Tushim(pa)*	Thraupidae	Trepatroncos oliváceo	*Sittasomus griseicapillus*
266	*Tututag / Tututa*	Tyrannidae	Mosquero rayado	*Myiodynastes maculatus*
267	*Tuwích / Tuwishaam(pi)*	Psittacidae	Pibicho / Loro de cabeza azul / Darandaran	*Pionus menstruus*
268	*Tuwish*	Tinamidae	Perdiz abigarrada	*Crypturellus soui*
269	*Tuyuyu / Tuyuuyu*	Ciconiidae	Jabirú / Tuyuyu	*Jabiru mycteria*
270	*Ugkum / Ugku*	Cotingidae	Pájaro paraguas / Pájaro toro / Pájaro sombrilla	*Cephalopterus ornatus*
271	*Ugku*	No identificada	Ave que se encuentra en el monte, chiquito	
272	*Uitsutsu / Uwitsutsu / Wisusu*	Legendaria	Tipo kiwi enorme, con pico succionador muy largo	
273	*Ujikius / Ujikiiach(a)*	Formicariidae	Hormiguero de cara negra	*Myrmoborus myotherinus*
274	*Ukugtuch(i) / Ukukutunch(i) / Unkuntush*	Tyrannidae	Plañidera gris / Plañidero grisáceo	*Rhytiptema simplex*
275	*Ukukui / Esat Ukukui*	Accipitridae	Águila negra	*Spizaetus tyrannus*
276	*Ukushkit / Ukugchkiti / Ukuuchkit*	Thraupidae	Tangara de cabeza baya / Mielero verde	*Tangara gyrola / Chlorophanes spiza*
277	*Ukuumat / Chuwagka ayumpuji*	Cathartidae	Gallinazo rey / Cóndor de la selva	*Sarcoramphus papa*
278	*Untuntum chigki*	No identificada		
279	*Ushap / Uushup(a)*	Thraupidae	Eufonia de vientre rufo	*Euphonia rufiventris*
280	*Uwachau / Kuachau*	Cracidae	Pava carunculada	*Aburria aburri*
281	*Uwajmas / Uwagmas / Awajmas*	Psittacidae	Loro de corona amarilla	*Amazona ochrocephala*
282	*Uwimpi / Wimpiu / Uvimpip / Weempiu*	Legendaria		
283	*Uyei shuimpip*	Apodidae/Hirundinidae	Golondrina ala rasposa sureña / Golondrina gorgirrufa	*Stelgidopteryx ruficollis*
284	*Wacha*	Psittacidae	Guacamayo de frente castaña	*Ara severus*
285	*Waga / Waa*	Tinamidae	Perdiz grande / Hatunyutu	*Tinamus major*
286	*Wagakit / Wagankit*	Tinamidae	Perdiz de garganta blanca	*Tinamus guttatus*
287	*Wagkush / Waajak / Wakush / Wankus*	Tinamidae	Panguana	*Crypturellus obsoletus*
288	*Wajewimpia / Wajejimpi / Wiim / Wiyum*	No identificada	Tipo golondrina, malagüero, maldice para fracasar, uno se queda viudo	
289	*Wajush / Wajuch*	No identificada	Malagüero	
290	*Wakam kawau*	No identificada	Loro grande	
291	*Wakats*	Cracidae	Chachalaca / Manacaraco	*Ortalis guttata*
292	*Wakiach / Waikiach / Wakiakia*	Troglodytidae	Cucarachero coraya	*Thryothorus coraya*
293	*Wakiam / Waakiam(pa) / Waakiam / Shaukiam*	Accipitridae	Águila arpía / Águila monera	*Harpia harpyja*
294	*Wampagkit*	Thraupidae	Tangara de cresta leonada	*Tachyphonus surinamus*
295	*Wanan*	No identificada	Huanana	
296	*Wapata*	Ardeidae	Garza cucharón	*Cochlearius cochlearius*
297	*Wauk*	Icteridae	Oropéndola de casquete	*Clypicterus oseryi*
298	*Wawakui*	No identificada	Tipo toayo, también hay un *Wawakui* murciélago	
299	*Wawik*	Bucconidae	Buco picogordo oriental	*Notharchus hyperrhynchus*

<

300	*Weejin*	No identificada		
301	*Wegajai*	Tinamidae	Perdiz montesa	*Nothocercus bonapartei*
302	*Wiawia / Via via / Jia jia*	Ardeidae	Garza de pecho castaño	*Agamia agami*
303	*Wichikuat*	Bucconidae	Monja de pico amarillo	*Monasa flavirostris*
304	*Wiisham / Apu wiisham / Kamush wisham*	Pipridae	Saltarín verde	*Xenopipo holochlora*
305	*Wimpiish / Wiimpish*	Formicariidae	Hormiguero de dorso moteado	*Hylophylax naevius*
306	*Winchunchu*	Formicariidae	De altura	
307	*Wis wis*	Tyrannidae	Pico ancho de pecho amarillo	*Tolmomyias flaviventris*
308	*Wishkim / Biishkin(ti) / Biishkintin*	No identificada	Color plomizo del Marañón, agorero	
309	*Wisui*	Cotingidae		
310	*Wisui*	No identificada	Pájaro de altura de pico plano	
311	*Yaakit*	No identificada	Tipo carpintero chiquito	
312	*Yakakau / Yamakau / Tatatao*	Falconidae	Tatatao / Tatatán	*Ibycter (Daptrius) americanus*
313	*Yakiya atashu*	Legendaria		
314	*Yamakau*	No identificada	Familia *Tawei*	
315	*Yampaim / Shiig yampaim / Shiwag yampaim*	Cotingidae	Cuervo frutero de cuello pelado / Paloma	*Gymnoderus foetidus*
316	*Yampimpits*	Columbidae	Tortolita rojiza / Tortolita azul	*Columbina talpacoti / Claravis pretiosa*
317	*Yampits*	Columbidae	Paloma	*Patagioenas plumbea*
318	*Yampuna*	Psittacidae	Guacamayo azul y amarillo	*Ara ararauna*
319	*Yapankam / Yapagkam*	Columbidae	Paloma rojiza / Paloma plomiza	*Patagioenas subvinacea*
320	*Yaúush / Taush / Yauch / Yauch(i)*	Columbidae	Paloma colorada	*Patagioenas cayennensis*
321	*Yawa untuju*	Ardeidae	Pumagarza colorada / Garza atrigada / Pumagarza oscura	*Tigrisoma lineatum / Tigrisoma fasciatum*
322	*Yawa sawakea*	Picidae	Carpintero castaño	*Celeus elegans*
323	*Yuka / Yukagtin*	Legendaria	Ave o pez que da suerte	
324	*Yukuju / Yukuuju / Esat yukuuju / Yukuakua*	Momotidae	Relojero bufo / Relojero de corona azul	*Baryphthengus martii / Momotus momota*
325	*Yukupau*	No identificada	Especie de huanchaco	
326	*Yumichik / Wiunchik*	No identificada		
327	*Yusa*	Psittacidae	Guacamayo escarlata	*Ara macao*

<

2.1. El pájaro mismo menciona su nombre[48]

Cuando se mostraban imágenes, fotografías o videos de aves, o cuando las contemplábamos en el bosque o las orillas de los ríos, los acompañantes, –awajún o wampis, grupales o individuales, y la mayor parte de las veces–, imitaban sus cantos a la vez de observarlas con profundo detalle. Es asombrosa la cantidad de entonaciones que el awajún puede conocer. La persona que imita y los que escuchan prestan atención al canto para detectar si hay un nombre implícito que ayude a la identificación del ave.

El pájaro se hace palabra. El animal se singulariza como *Alguien* con su nombre, y el humano no designa al ave sino que ésta se presenta con su canción a la que hay que prestar "atención. …para ti son pájaros, para mí son voces", como afirma un líder aché (Madroño, 2016: 95). Al igual que los aché de Paraguay y los kaluli de Papúa Nueva Guinea, los awajún posee una limitada nomenclatura para los colores pero una "extraordinaria habilidad auditiva y de imitación de los cantos y otros sonidos mecánicos de las aves" (95). Saber el canto no implica identificarlas. Pueden imitarse y desconocer cómo se llaman, pero el acercamiento al animal es desde su canción porque *el pájaro mismo menciona su nombre*, como afirma José Ayui, en su casa de Ciro Alegría.

Durante una jornada de trabajo con Rogelio Timias, a la que se sumaron varios comuneros de la parte alta del río Nieva, la computadora pasaba primeros planos de pájaros que capturaban la atención de los presentes. Cada fotografía iba acompañada de exclamaciones y de imitaciones de los cantos. *Au* (continga lentejuelada)[49] *canta "au au au", Chuup* (saltarín enano[50]) *hace "chup chup chup", Yakakau* (tatatao[51]) *dice "yakakauyakaau". Ellos mismo hablan cómo se llaman*. *Auju*[52] se lamenta "*auuuuu, auuuuu, auuuuu"*… porque en las noches de luna llena llora a su esposo *Nantu* (luna), que lo perdió por engañarlo con el zapallo maduro de la chacra. Lecuanda también escribe sobre la ayaymama. Nombre onomatopéyico del quechua "*Yayay mamay*, que traducidos

[48] José Ayui Yampis, comunidad awajún Ciro Alegría, río Marañón.
[49] *Cotinga cayana*.
[50] *Tyranneutes stolzmanni*.
[51] *Ibycter (Daptrius) americanus.*
[52] *Nyctibius griseus*.

a nuestro idioma castellano significan padre mío, madre mía, como cuando un niño clama a sus padres" (Franke, 2018:5).

Pintura 2: *Achayap*. Gerardo Petsain.

Pintura 3: *Auju*. Gerardo Petsain.

Tras la guerra contra *Ugkaju* (cangrejo), los animales, que entonces eran humanos, se reunieron para valorar su desempeño en el combate. Uno de ellos, *Achayap* (saltarín de cabeza dorada[53]), siempre respondía *achau, achau* (no sé, no sé)… después, *Etsa* (sol) lo conjuró en el pájaro que conocemos hoy y que canta *achá, achá, achá* (García Rendueles, 1979). Los mitos narran las transformaciones por las que los animales tienen las características y comportamientos actuales: los colores de las plumas y las pieles, las formas de los picos y las patas, la alimentación y los cantos. En esas transformaciones hay un tránsito de la cultura (la persona *Achayap*) a la naturaleza (el pájaro *achayap*) que conlleva la pérdida del lenguaje articulado y "la adquisición de un grito específico" (Descola, 1989:77), que también es portador de significado a través de los nombres onomatopéyicos y los mensajes *zoosemióticos* en los que se basan las relaciones entre aves y humanos (augurios, cantos mágicos, anuncios).

De las 327 especies de aves registradas en awajún, el nombre de por lo menos 134 (41%) de ellas es onomatopéyico, cercano al trabajo de Brent Berlin y O'Neill que registran 224 nombres de aves awajún y wampis de los que 86 (38.4%) son onomatopéyicos (Brent Berlin y O'Neill, 1984). Descola reconoce la alta prevalencia de onomatopeyas entre las

[53] *Pipra erythrocephala*.

designaciones de animales en los achuar (Beaucage, 2002) y Zariquiey también menciona que son “muy comunes” (Zariquiey, 2018:201) los términos de origen onomatopéyico, especialmente en aves y batracios, en los kakataibo.

La importancia de conocer e imitar los cantos supera su funcionalidad en la designación del ave. Los pájaros se anuncian y emprenden una ocupación sonora del espacio y del tiempo compartiendo información, “su potencia expresiva forma un solo cuerpo con el espacio” (Souriau, 2022:74), crea “territorios sonoros” (Despret, 2022:108) que son necesarios conocer e identificar en la pedagogía tradicional awajún. Con los cantos se identifica y ubica a los pájaros, se los tranquiliza cuando se camina hacia ellos, se transmiten mensajes de amor, se engaña a otros animales para atraerlos frente al cazador. *Cuando uno sabe el canto de los pájaros, al toque las detecta* (José Ayui Yampis).

El ave, para Moffat, se “promociona y advierte” (Despret, 2022:50) desde la posición que le da habitar un territorio. Éste no solo está destinado a la agresividad (la defensa territorial) y lo reproductivo (el cortejo). También se vuelve “materia de expresión” del pájaro, “dispositivo de captura de atención” (Despret, 2022:109), escenario de “alardeo” (Ackerman, 2022:200), o el espacio vivido (Uexküll, 2016) que el ave recorre y lo vuelve “paisaje sonoro” (Despret, 2022:107). Lo utiliza como área de representación y espectáculo al limpiarlo para el cortejo, cuando diseña y construye nidos, baila, se alimenta y descansa, dándole significaciones diferentes según la época del año cuando lo marca y canta como extensión de su propio cuerpo (Despret, 2022).

¿Las aves se presentan de otra manera? ¿Nos informan de su personalidad y sus aptitudes a través de las percepciones y sentidos? “Hablan con la voz, con el cuerpo y con las plumas. Los pájaros son los grandes comunicadores del reino animal” (Ackerman, 2021:46). Hablan con el cuerpo porque las cualidades visibles son signo de propiedades invisibles (Levy Strauss, 1962). A través del tamaño del pico (la metáfora perfecta de la lanza) y la intensidad cromática de sus plumas, el ave comunica el poder que tiene *como si fuesen condecoraciones y armamentos militares de un comando,* como lo describe José Ayui. O, como afirma Rogelio Timias, de la comunidad awajún Kugkuki (río alto Nieva), *las que tienen más colores son las más guerreras. Se maquillaban para diferenciarse del resto y dar miedo*. Lo exterior es la manifestación del genotipo biológico y sicológico, el lenguaje con el que el ave expresa quien es.

<

Las aves como tucán, búho y muchas otras, se sabían maquillar con achiote o quinilla. Cuando se convirtieron en las aves que son, quedó su maquillaje natural (Teófilo Ukunchan). Hay un grupo de aves que no destaca por su tamaño o su valor nutricional, pero sí por sus fabulosos colores. *Estas aves tienen sus vestidos* (plumajes) *de colores, el de Kupi* (zorzal [54]) *es plomo, el de Tsagke* (tangara enmascarada[55]) *rojo, el de Juitam* (turpial[56]) *amarillo, y el de Pichuku* (piranga[57])*, también rojo. Todos los machos son simpáticos y las hembras no llaman la atención. Los vestidos muestran su valentía, cargo, liderazgo. Antiguamente tenían vestimenta como Ugkum* (pájaro paraguas [58])*, y así quedó* (Rogelio Timias Kiankiak).

Pintura 4: *Tsagke*. Gerardo Petsain.

Pintura 5: *Ugkum*. Gerardo Petsain.

Para la ornitología awajún, el color del plumaje hace poderosas a las aves, porque hay que poseer una personalidad valiente para destacar en los continuos tonos del verde selvático de fondo. También la valentía se manifiesta en los trinos, que "demandan energía y hace que los machos resulten más localizables por los depredadores" (Birkhead, 2017:277) en el espacio sonoro de su hábitat. O mejor, porque son poderosas es que exhiben esos llamativos colores y cantos. Esa valentía reconocida es lo que hace de estas aves muy preciadas para adornar cuerpos y designar personas. Con el adorno o el nombre, como ocurre con la ingesta de la carne como veremos en la cutipa, se transfieren a la

[54] *Catharus minimus*.
[55] *Ramphocelus nigrogularis*.
[56] *Icterus croconotus*.
[57] *Piranga rubra*.
[58] *Cephalopterus ornatus.*

persona las capacidades y poderes que se reconocen en el pájaro. En la parte está el todo. El nombre, la carne, el adorno son portadores del *sujeto* ave y sus características físicas, sicológicas y espirituales.

La realidad también se manifiesta desde lo sonoro. Los sonidos del mundo son portadores de significados diversos. Es necesario hacer una pedagogía auditiva para aprender a reconocerlos y comprenderlos. En muchas de las ocasiones en las que he escuchado un mito, en conversaciones individuales o grupales, –y tal y como muestra García Rendueles en sus transcripciones literales de los mitos awajún y wampis–, es frecuente que la narración incorpore interjecciones, exclamaciones, resoplidos y onomatopeyas de lo más diversas, acompañados de ademanes efusivos. *¡Tsua!, ¡Chiiiii!, ¡Papapa!, ¡Pau!, ¡Tia, tia, tia!, ¡Shhhhhhh! ¡Shakauk!...*

La musicalidad que acompaña a la narración, esos resoplidos e interjecciones, también es ilustrativa e informativa: los sonidos que produce el aleteo de las aves; los que cierto animal realiza al desplazarse, comer o chapotear en el agua; el de la escoba al barrer; las pisadas del tigre; el del picaflor atravesando veloz el bosque; el de una rama al resquebrajarse; los crepitares de la leña al fuego o el del soplido de la flecha cuando sale disparada por la cerbatana (Chumap y García Rendueles, 1979). Sin duda contribuyen a que el relato gane intensidad, vivacidad y atención, pero también topografían y ordenan el mundo, "son las maneras de cómo una acción se desenvuelve sonoramente en el mundo"… "la imagen en forma de sonido" (Kohn, 2021:43 y 50). Informan de cómo se desempeña acústicamente la realidad habitada, es el sonido con el que expresa sus significados. Es necesario alfabetizarse en el lenguaje sonoro de la naturaleza, en sus bibliotecas acústicas, para poder participar exitosamente de la vida.

Para José Ayui y Rogelio Timias las aves… *ellas mismas mencionan su nombre*, y *las que tienen más colores son las más guerreras*. El ornitólogo Charles Moffat, a muchos años y kilómetros de distancia, y el filósofo Étienne Soireau lo expresan sorprendentemente de las misma manera. Los cantos no tendrían una función eminentemente sexual o de defensa del territorio, sino que sobre todo serían la "autopresentación" (en Despret, 2022:49) que hace el pájaro de sí mismo. De igual manera, los colores y extravagancias de los plumajes no están destinados a captar la atención de las hembras sino que son "pinturas de guerra, el pájaro se maquilla, se pintarrajea a sí mismo", es capaz de "ostentación", es decir, de

esa “reciprocidad de pensamiento” que considera la perspectiva del otro “en la manera de ser que se adopta” (Soireau, 2022:79). “Los machos adoran su belleza, quieren un espectador, lo hacen con una voluntad explícitamente exhibicionista” (Despret, 2018:58 y 62). Las aves se ponen en escena, una “composición artística” (Despret, 2018:128) –arquitectura, cantos, danzas, poses– que busca generar efectos y significaciones, y evitar conflictos al usarse el color “como un escudo” (Janes Dale, en Ackerman, 2021:22).

¿Por qué los machos son tan llamativos y coloridos? ¿por qué resultan atractivos a las hembras? se pregunta el zoólogo Martínez (2021). Después de años de investigación en biología evolutiva, los colores, cantos, danzas y llamativas expresiones artísticas son señales de las capacidades, talentos y estado de salud que poseen las aves que los exhiben. Su expresión, como afirma Zahavi, “conlleva unos costos que solo pueden soportar los machos de mejor calidad” (Martínez, 2021:46).

En su libro *El ingenio de las aves*, Ackerman muestra que, para los resultados de los estudios sobre los cantos, “el estado mental y cognitivo de un pájaro macho cambia cuando sabe que está siendo evaluado” (Ackerman, 2022:193). Al alardear, al cantar, se expone ante los depredadores y dedica un tiempo que no va a la búsqueda de alimento, porque lo hace para mostrar su valentía y autodeterminación, porque “en la naturaleza la extravagancia va de la mano del sexo, y la inteligencia es sexi” (Ackerman, 2022:200 y 225). El vencedor en batallas y competencias, “no es el mejor combatiente, sino el mejor actor” (Souriau, 2022:120), y el cortejo y coqueteo “exige más sensibilidad que fanfarronería, más tango que kickboxing” (Ackerman, 2022:227). Teófilo Ukunchan y Rogelio Timias lo dicen así, *todos los machos son simpáticos y las hembras no llaman la atención*. *Las aves se sabían maquillar con achiote o quinilla,* y *tienen sus vestidos de colores muestran su valentía, cargo, liderazgo*. Es decir, seducción.

Cuadro 2: nombres onomatopéyicos de aves awajún (elaboración propia).

No	Awajún	Español
1	*Achayap / Achayachik / Achayaap(i)*	Saltarín de cabeza dorada
2	*Amuntai / Amunte*	Camungo / Gritador unicornio
3	*Apapam / Apapau*	Buco de gorro castallo
4	*Apu pininch*	Arasari de oreja castaña
5	*Au*	Cotinga lentejuelada
6	*Auju*	Ayaymama
7	*Aunts*	Pucacunga / Pava de Spix
8	*Aunts tigkiwi / Aunts tuun*	No identificado
9	*Autam*	Nictibio de cola larga
10	*Bijanchichi / Bijagkich / Bianchik*	No identificado
11	*Bikuamkua*	Trepador de garganta caneña
12	*Bukeatau / Buchitau*	Buco acollarado
13	*Chagke / Tsagke / Chagki / Chankai*	Tangara carmesí enmascarada
14	*Chais / Tsais / Chais(a)*	No identificado
15	*Chaji*	Martín pescador verde / Martín pescador amazónico
16	*Chakua / Chaakua / Chuakua*	Trogón acollarado
17	*Chawait / Chawait(u)*	No identificado
18	*Chiatas / Chiyatas / Chiyatas (a)*	Hormiguerito de flanco blanco
19	*Chijajai / Chijajai / Chijai*	Hornero paticlaro / Alcalde / María de barro
20	*Chikiu / Chijikiu / Chijikiau*	Batará de ala llana
21	*Chinimp / Dimsha / Tsinim*	Golondrina
22	*Chipi / Chipe*	Cotorra de ojo blanco / Catalina / Loro llorón
23	*Chuchup*	Hormiguerito pizarroso
24	*Chuichui / Chuichuig(ku)*	Cucarachero común
25	*Chuintam / Chuitam*	No identificado
26	*Chujaik*	Saltarín de dorso azul
27	*Chunchuikit / Chunchuikit(i)*	Hormiguerito pigmeo
28	*Churui / Churuwi*	Búho penachudo maléfico
29	*Chuup / Chup / Kuup / Chuup(i)*	Saltarín-tirano enano
30	*Chuwi*	Oropéndola crestada
31	*Chuwitam*	Barbablanca rayado
32	*Entsachik*	No identificado
33	*Ikauk*	Tucaneta de puntas castañas
34	*Inchitush / Inchituuch(i) / Inkituk*	Siete colores / Tangara del paraíso / Tangara de garganta naranja Fernando Angulo)
35	*Jempechau*	Ermitaño de pecho canela
36	*Jempe kunash / Jempe kunanch*	Zafiro de cola dorada
37	*Jiintui*	No identificado
38	*Jiip / Jiip(a)*	Carpintero crema
39	*Jiukan / Jiukam*	No identificado
40	*Juitan / Juitam*	Turpial de dorso naranja
41	*Jujim / Kugkin / Juujim(a)*	Cucarachero de pecho escamoso
42	*Kajúntsam*	Tucaneta de collar dorado / Tucancito pico rojo
43	*Kau / Kaau*	Nictibio grande
44	*Kejua / Kijua*	Tucán de pico acanalado
45	*Kijuancham*	Urraca violácea / Pía pía
46	*Kíjush*	Periquito de ala azul
47	*Kistonkae / Kistug jai*	Bienteveo grande / Pico ancho pecho amarillo
48	*Kuakua*	Garrapatero grande
49	*Kunchacham*	Batará de garganta oscura
50	*Kunkupi / Kunkup / Kuugkup(i) / Kugkin*	Cucarachero musical / Pájaro flautero
51	*Kupi*	Zorzal de cara gris / Pájaro balsero / Huanchaco
52	*Kushukush / Kushukush*	Cucarachero
53	*Kutuig*	Loro de mejilla naranja
54	*Kuyuch chigki / kuyuchik / Kuñuchik*	No identificado
55	*Maakua / Makantau / Makua / Bakantau*	Halcón reidor / Huancahui
56	*Mait / Bait / Bait(u)*	Garrapatero / Ataja caminos / Guardacaballo
57	*Mantseet / Manseat*	Perico de pecho ondulado
58	*Paagkúan*	Panguana
59	*Pai pains / Paipainch*	Sirio gritón / Huishuinsho
60	*Pawe / Pawei / Pauwai*	Cuervo frutero de garganta púrpura
61	*Piampia*	Avefría pinta
62	*Pichuku / Pichunkup / Pijurjik / Pichunuk*	Piranga roja
63	*Pinchinam / Pinchinam(i)*	Saltarín rayado

<

64	*Pirjuak / Pitjuak / Piitjuak(a) / Piítug*	Gallineta de cabeza castaña
65	*Pissi / Pishi*	Tangara urraca
66	*Pitit / Pitit(i)*	Cardenal de gorro rojo / Tordo oriol
67	*Pitit bujajinia*	Bolsero moriche
68	*Piyei / Piyai*	Tigana / Yucapatito
69	*Puampua*	Tororio campanero
70	*Pukui / Pupui / Pakui*	Paloma-perdiz montana
71	*Puush / Puush(u)*	Codorniz de cara roja / Perdiz carirroja
72	*Saasa*	Hoatzín / Shansho
73	*Saguk / Seguk*	Ibis verde
74	*Sawake / Sawakea / Yawakam*	Carpintero castaño
75	*Seechai / Sechai / Seche / Sechae*	No identificado
76	*Seuk / Seguk / Jawak*	Rascón montés de cuello gris / Unchala
77	*Shaatak / Shaaktak(a)*	Tucán andino de pecho gris
78	*Shiik / Shiik(i)*	Monjecito lanceolado
79	*Shishi / Sisi*	Cotorra de cabeza oscura
80	*Shitagkui / Shitakui*	Saltarín de cola de alambre
81	*Shiwig / Siwig*	Periquito de pico oscuro
82	*Shuutin / Shushutin / Shutin / Suuutin*	Lechucita ferruginosa
83	*Sugka / Egaatinau / Egaatin*	Gallito de las rocas
84	*Suwak chuwi / Suak chuwi*	Oropéndola olivácea
85	*Suwiich / Suisui / Suichi*	Tangara azuleja / Monjita / Tangara de palmeras
86	*Takaikit / Takitkit / Takaikit(i)*	Barbudo brilloso
87	*Takent / Taaken(ta) / Takeen*	Lechucita amazónica / Urcututu
88	*Takinch / Takinch(u)*	Gallito-hormiguero de cara negra
89	*Tashíjim / Tassijam / Tasijam*	Saltarín de barba blanca
90	*Tawai / Tawe / Tawei / Kutee tawei*	Trogón de cola blanca
91	*Teesh / Teesh(a)*	Cacique de lomo amarillo / Paucar
92	*Teuteu / Tiutiu*	Halcón caza murciélagos
93	*Tigku / Tigkuu*	Loro de ala naranja
94	*Tiigtig*	No identificado
95	*Tiiju / Tiju / Tiukcha / Tiuju / Shiig tiju*	Monja de frente negra
96	*Tiinki*	Playero pata amarilla mayor (menor)
97	*Tiinkig / Tiinkin / Tinkig*	Playero coleador
98	*Tiinkish / Tiigkish / Tintish*	Hormiguero garganta llana / Hormiguero bicolor
99	*Tijasa / Tegasha / Teasha / Tejasa*	Carpintero de penacho amarillo
100	*Timantim*	Zorzal de pico negro / Navidad pishco
101	*Tiwi / Tiwijam*	Pibí oriental
102	*Tsantsentse / Tsentsentsen*	Tordo gigante / Chirichiri
103	*Tsatsebai / Tsatsenbai / Tsatsembai*	Gorrión de ceja amarilla / Sabanero zumbador
104	*Tua tua / Tuatua*	Rasconzuelo estriado
105	*Tuntumpiau*	No identificado
106	*Tussim / Tushim / Tukim / Tushim(pa)*	Trepatroncos oliváceo
107	*Tuwich / Tuwishaam(pi)*	Pibicho / Loro de cabeza azul / Darandaran
108	*Ujikius / Ujikiiach(a)*	Hormiguero de cara negra
109	*Ukugtuch(i) / Ukukutunch(i) / Unkuntush*	Plañidera gris / Plañidero grisáceo
110	*Ukukui / Esat Ukukui*	Águila negra
111	*Untuntum chigki*	No identificado
112	*Uwachau / Kuachau*	Pava carunculada
113	*Uwajmas / Uwagmas / Awajmas*	Loro de corona amarilla
114	*Uwimpi / Wimpiu / Uvimpip*	Legendaria
115	*Uyei shuimpip*	Golondrina ala rasposa / Golondrina gorgirrufa
116	*Waje wimpia / Weempiu / Wiim / Wiyum*	No identificado
117	*Wajush / Wajuch*	No identificado
118	*Wakats*	Chachalaca / Manacaraco
119	*Wakiach / Waikiach / Wakiakia*	Cucarachero coraya
122	*Wauk*	Oropéndola de casquete
121	*Wawakui*	No identificado
122	*Wawik*	Buco picogordo oriental
123	*Weejin*	No identificado
124	*Wegajai*	Perdiz montesa
125	*Wichikuat*	Monja de pico amarillo
126	*Wiisham / Apu wiisham / Kamush wisham*	Saltarín verde
127	*Wimpiish / Wiimpish*	Hormiguero de dorso moteado

<

128	*Winchunchu*	No identificado
129	*Wis wis*	Pico ancho de pecho amarillo
130	*Wishkim / Biishkin(ti) / Biishkintin*	No identificado
131	*Wisui*	Cotinga
132	*Wisui*	No identificado
133	*Yakakau / Yamakau / Tatatao*	Tatatao / Tatatán
134	*Yapankam / Yapagkam*	Paloma rojiza / Paloma plomiza

2.2. El pájaro nombra el mundo: ornitonimias

La antroponimia estudia las designaciones y nombres con los que las culturas forman sus sistemas de denominación de la realidad (RENIEC, 2012). En la ornitonimia se analizan los nombres que se dan a las aves, y cómo éstas designan acontecimientos, personas y geografías. El nombre del ave se incorpora en estos espacios por semejanzas fenotípicas, por abundancia de una determinada especie en un lugar, el recuerdo a un hecho ocurrido y vinculado a un pájaro, o por sus períodos migratorios en los que aparece y se ausenta.

Los awajún llaman a un tipo de yuca *Paum mama* (paloma / yuca) (García Ruiz, 2019:65) porque las ramas de esta variedad de mandioca recuerdan al color cenizo de la paloma *Paum*[59]. *Yusa patankamu* (guacamayo / posado), –cuya traducción es el árbol donde se posó el guacamayo–, nos recuerda que las flores anaranjadas de la amasisa son de similar color que las plumas de *Yusa*[60]. El guacamayo nombra al árbol o, como afirma el antropólogo Fernando Roca en comunicación personal, actúa como *bioindicador* de la planta. El nombre masculino *Baitug* viene de *Mait* / *Bait* (garrapatero o guardacaballo[61]) para referirse a una persona de piel oscura, como el negro intenso de las plumas del pájaro.

La ornitología también designa y delimita la geometría del espacio tiempo. *Shinutin* (de *shinut*, canto, aullido) es la época del año en la que más cantan las aves, y *Kupitiin* cuando abunda *Kupi* (zorzal de cara gris o huanchaco[62])[63]. Algunas localidades y accidentes geográficos reciben su nombre por la abundancia y disponibilidad que ha habido de determinadas especies. En el distrito de Imaza, *Wawik* (buco picogordo oriental[64]), *Nayap*

[59] *Columbia livia.*
[60] *Ara macao.*
[61] *Crotophaga ani.*
[62] *Catharus minimus.*
[63] FORMABIAP, 2011.
[64] *Notharchus hyperrhynchus*.

(halcón tijereta[65]), *Sugka* (gallito de las rocas[66]), *Waga Entsa* (quebrada de la perdiz[67]) y *Jempe* (colibrí), designan comunidades awajún, y *Teesh* (cacique[68]) alude a una isla que hay en el distrito (Reyes Arana, 2018). En la cuenca del Cenepa, *Teesh*, *Bashuim* (de *Bashu*, paujil[69]) y *Shamatak* (guacamayo militar[70]) también nombran comunidades, como lo hace *Saasa* (shansho[71]) en el río Domingusa. *Jempentsa Mujaji* (cerro de la quebrada de *Jempe*, colibrí) es una montaña ubicada en las cabeceras del río Nieva; *Chinim* es el nombre de una golondrina no identificada que designa un pongo en la quebrada *Kusuim* de Kampagkis; y *Chuan petsamau* (*Chuan*, gallinazo de cabeza roja[72]), otro pongo en el río Marañón.

Las más poderosas, llamativas y estéticas se incorporan a la onamástica con el deseo implícito de compartir, a través del nombre que recibe la persona, los atributos, rasgos y características ideales que poseen. Para los aché de Paraguay (Madroño, 2016), el nombre crea un vínculo espiritual entre el animal y la persona, facilitando la transmisión de las potencialidades del ave al humano. Los nombres son los "activadores de potencia", tal y como funcionan los adornos: no solo afectan a los otros, sino que "afectan igualmente a los que los llevan, los vuelven capaces" (De Meyer, en Despret, 2022:123).

Las designaciones son para hombres y mujeres, aunque en los primeros es más frecuente utilizar nombres de aves mientras que las segundas emplean los de plantas: *Sekut* (vainilla), *Ipak* (achiote), *Batut* (árbol de semillas muy olorosas), *Suwa* (huito). Las denominaciones de las personas permanecen en los apellidos heredados de los nombres del padre y de la madre. También es frecuente que a la designación castellana o en otro idioma se una a un segundo (o primer) nombre en awajún. Los registros en Condorcanqui e Imaza comienzan con la llegada de los jesuitas. En ocasiones, los miembros de una misma familia no mantienen los mismos apellidos por la influencia de misioneros, patronos y registradores que introdujeron o los modificaron a la hora de la inscripción.

[65] *Elanoides forficatus*.
[66] *Rupicola peruvianus*.
[67] *Tinamus major*.
[68] *Cacicus cela.*
[69] *Mitu tuberosum.*
[70] *Ara militaris*.
[71] *Opisthomcomus hoazin*.
[72] *Cathartes aura.*

Cuadro 3: nombres de aves awajún para hombres (elaboración propia).

Nombre	Español	Valor
Achayap	Saltarín de cabeza dorada	Colorida y guerrera
Ampush	Lechuza de garganta blanca	Nocturna y cazadora con capacidad de visión
Apikai	De *apik*, trampa para aves y otros	
Bashu / Bashukat	Paujil común / Piura	Elegante con buenas plumas, guerrero contra *Ugkaju*
Chiagmach	Saltarín cola de alambre	
Chamik / Chamikit	No identificada	
Chichakaim	(*Tangara sp.*) / No identificada	
Chikiu	Batará de ala llana	
Chiwa	Trompetero aligris	Elegante que participó en la guerra contra *Ugkaju*
Chuan	Gallinazo	Posee los *Namug* o piedras para localizar la caza
Chuitam	Tordo oriol	Elegante, pico fuerte, imitador de cantos
Chuup	Saltarín-tirano enano	Ave que se camufla bien
Chuwi	Oropéndola crestada	Colorida, imitadora, guerrera y tejedora de nidos
Chuwitam	Barbablanca rayado	
Daichap	No identificada	*Pajarito que está en los cerros* (Eduardo Ismiño)
Etsa	Titira de cola negra	
Jempe	Colibrí	Veloz, difícil de cazar, esteta, robó el fuego, trabajador
Jempeket / Jempekit	Mielero púrpura	
Jiukam	No identificada	Ave de canto muy triste
Kunchau	No identificada	
Kupi	Pájaro balsero / Huanchaco	Anuncia inundaciones
Kuyu	Pava de garganta azul	
Mait / Bait / Baitug	Garrapatero / Guardacaballo	Por el color de la piel de una persona[73]
Nanchijam	Espiguero vientre castaño	
Nayap	Elanio tijereta / Halcón tijereta	Pescador hábil, trabajador, anuncia las huanganas
Nugkakit	No identificada	
Petsa	Pava ala de hoz	
Pii	Paujil carunculado	Grande, buenas plumas
Piitug	Gallineta cabeza castaña	
Pinchu	Gavilán	Cazador, con capacidad de visión
Piunchik	Mosquerito canela	
Pujupat	Ermitaño de barba blanca	Rápido, ágil
Pumpuk	Búho listado / Lechuza orejuda	Nocturna y cazadora con capacidad de visión
Sekuch	Perdiz gris / Perdiz azulada	
Sejekam	No identificada	*Pájaro chiquito de color crema* (Eduardo Ismiño)
Shimpa	Paloma de puntas blancas	
Sugka	Gallito de las Rocas	Elegante, guerrero
Suwiich	Tangara	
Taantu (de Taanta)	Garza grande	
Takaikit / Takaikit(i)	Barbudo brilloso	
Takit / Takita		Árbol cuya fruta es muy apreciada por las aves
Tawai	Trogón de cola blanca	
Tiwi / Tiwijam	Pibó oriental	
Tsayag	No identificada	
Tsukagka	Tucán	Guerrero, elegante, astuto, sibarita
Tuntunpiau	No identificada	
Tuwits	Perdiz abigarrada	
Ugkum	Pájaro paraguas	Elegante, esbelto, buenas plumas, guerrero
Uitsutsu		Ave legendaria maléfica
Ushap / Uushup(a)	Eufonia de vientre rufo	
Waa	Perdiz grande / Hatunyutu	
Wacha	Guacamayo de frente castaña	
Wajush	No identificada	
Wampagkit	Tangara cresta leonada	
Weempiu	No identificada	
Yampits	Paloma	
Yapagkam	Paloma rojiza	

[73] RENIEC y otros. 2012.

Cuadro 4: nombres de aves awajún para mujeres (elaboración propia).

Nombre	Nombre español	Valor
Awajmas	Loro de corona amarilla	Ave colorida y conversadora
Auju	Ayaymama	Ave de la que vino la arcilla amarilla
Inchitush	Siete colores / Tangara de garganta naranja (Fernando Angulo)	Ave colorida y de gran belleza
Kiagkia	No identificada	
Magkaji		Pichones gordos de aves
Majei	Águila pescadora	
Paagkuag	Panguana	
Pajai	Loro tumultuoso	
Pinchinam	Saltarín rayado	
Pitit	Matorralero pecho amarillo	
Pukui	Paloma-perdiz montana	
Puush	Codorniz de cara roja	
Tatse	Cardenal de gorro rojo	Ave colorida y de gran belleza
Tsatsebai	Gorrión ceja amarilla	Ave que vive en la chacra
Tsuntsumach	Gaviotín de pico amarillo	
Tuatua	Rasconzuelo estriado	
Sentuch		Árbol de fruta comestible para aves
Shuwimpip	Vencejo / Vencejillo tijereta	
Sujiiknum		Árbol grande de fruta rica para loros
Yampits	Paloma	
Yusa	Guacamayo escarlata	

La ornitonimia nos lleva a preguntarnos por las etimologías y orígenes lingüísticos de algunos nombres de aves. En uno de sus artículos en el Mercurio Peruano, Lecuanda menciona al pájaro *Tatau*, que, si se observa la ilustración, se trata del caracara de vientre blanco, del que dice "le dan este nombre porque pronuncia claramente la misma voz" (Franke, 2018:3). El *tatau* recuerda la designación onomatopéyica awajún para este halcón: *Tatatao* o *Yakakau*. Otra ilustración muestra al *Suy-suy, Chuis* o *Suisui*, la tangara azul que los awajún también denominan *Suisui*[74] y de la que Lecuanda afirma que su "graznido es pronóstico de lluvia inmediata" (Franke, 2018:8).

En awajún, *Intipishku* es un tipo de golondrina que no se ha podido identificar con el nombre científico, aunque el ornitólogo Fernando Angulo Pratolongo[75] la describe como *Atticora fasciata* o golondrina fajiblanca. Ese mismo término lo registra Martínez de Compañón: *Inti-pishku* o *Yntipisco* que, en ambos casos, significa en quechua pájaro (*pishku*) del sol (*inti*) y que el obispo lo designa de dos maneras (Franke, 2018): como martín pescador verde[76], que en awajún se denomina *Chaji,* y jacamar de frente azulada[77]. *Pishku* (pájaro, en general) recuerda a la palabra *pishak* que en awajún nombra al grupo

[74] *Thraupis episcopus*.
[75] Comunicación personal.
[76] *Chloroceryle americana*.
[77] *Galbula cyanescens*.

de las aves pequeñas. El obispo ilustra a un tucán que lo denomina *pinza* o predicador, término cercano al *Dimsha* awajún con el que también llaman a *Tsukagka*[78].

Franke registra a otra ave con el nombre de *Quinde Maman*, es decir, mamá del picaflor, que lo asocia como la designación del jacamar (Franke, 2018:4). En awajún, jacamar se dice *Jempemau*, que puede venir de la unión de *Jempe* (picaflor) y *mama* (madre), como ocurre en quechua. En Atacama, al colibrí lo designan *Sotar Condi*, cuya traducción al español sería picaflor (*Condi*) – gente (*Sotar*) y que Castro la interpreta del quechua como "picaflor de la gente", por tratarse de una "deidad regional" (Castro, 2004:410). Pero también podría ser *picaflor gente*, en el sentido que le dan las mitologías amerindias, ave que es o fue humano, *gente*. Castro apunta a que *Condi* viene de *Conti* que, a su vez, nace de "*Quendi* o *Quenti*" que, como afirma, es la designación quechua del colibrí, similar al *Qu´inti* del "sur andino peruano" (Castro, 2004:411) e, incluso, al *Jempe* awajún.

2.3. Bioindicadores, zoosemiótica y relaciones interespecíficas

Pintura 6: *Tatasham*. Gerardo Petsain.

La cosmovisión awajún explica las relaciones que se dan entre los seres de la naturaleza con el objeto de entender las características y sicologías de los animales y las plantas, y obtener aprendizajes prácticos para la vida. El mito cuenta las vínculos entre *Tatasham* (carpintero de cresta roja[79]) y *Tsukagka* (tucán[80]) cuando éste engaña al carpintero repetidas veces para quedarse con su *casa*. Después, cuando se transformaron en las aves que son hoy, el tucán, aunque sabe construir sus propios nidos, roba los del carpintero cuando desea renovar su aposento. Belaúnde también menciona la relación entre ambas aves en la mitología airo pai. Según esta cosmovisión, el carpintero construyó para el tucán un nido en el tronco de una palmera como agradecimiento por las larvas comestibles que le entregó, después, será el loro el que se quede con el aposento (Belaúnde, 2022).

[78] *Ramphastos tucanus*.
[79] *Campephilus melanoleucos*.
[80] *Ramphastos tucanus*.

A las aves que manifiestan comportamientos con los del tucán, el carpintero y el loro que explican awajún y airo pai se les conoce como parásitos de puesta. Son aves que se especializan en ocupar los nidos de otros para poner sus huevos, como hacen los cuervos, urracas y tordos que, junto a los loros, son consideradas las especies de pájaros más inteligentes. Lo dice Rogelio Timias cuando habla del tordo gigante o *Tsantsentse*[81]*, come maíz, no hace sonido, es muy ocioso porque deja su huevito donde Chuwi* (oropéndola crestada[82]) *para que él lo incube y alimente.* Este comportamiento va mucho más allá de lo mecánico o instintivo, denota inteligencia por la capacidad que se requiere de vincular y decidir sobre aspectos diversos para lograr un fin último (Ackerman, 2022): la hembra debe estar atenta a que el nido esté libre para depositar el huevo; si lo hace tardíamente, en el momento de la eclosión puede no beneficiarse del alimento en la competencia con sus hermanos que han nacido antes y están más desarrollados; si lo hacen demasiado pronto, la hembra afectada puede reconocer el huevo y botarlo del nido.

Se calcula que el 1% de las especies de aves que existen practican el parasitismo de puesta, algunas deciden ser o no parásitas; otras solo lo hacen dentro de la misma especie; y están las que la puesta en nido ajeno se realiza con especies diferentes a la propia (Martínez, 2021). Como respuesta, hay aves que diseñan estrategias para evitar que el parasitismo en su nido puede competir con la propia nidada, y esto significa "capacidad para escudriñar la puesta, descubrir huevos diferentes, identificarlos como huevos ajenos y retirarlos del nido" (Martínez, 2021, 170), es decir manejo de la información y capacidad para tomar decisiones. También hay especies parásitas que son capaces de producir huevos que se asemejan en forma y color a los que pone el parasitado. Por ejemplo, el cuco[83] puede formar más de 15 huevos diferentes que se mimetizan según sea la morfología de los huevos de la especie parasitada. Otras, cuando nacen, la cría toma el parecido de sus hermanastros parasitados, cambiando, por ejemplo, "las tonalidades de las plumas para engañar a la madre" (Martínez, 2021:205).

[81] *Molothrus orizyvorus*.
[82] *Psarocolius decumanus*.
[83] *Cuculus canorus.*

Pintura 7: *Sukuya*. Gerardo Petsain.

En otro mito, la relación entre *Chuwi* (oropéndola crestada[84]) y *Sukuya* (chotacabras[85]) es un aprendizaje sobre los hábitos de nidificación que poseen. El chotacabras tiene la costumbre de no hacer nido y vivir a la intemperie, mientras que *Chuwi* teje grandes y confortables madrigueras que cuelgan de las ramas de los árboles. La descripción de estas características, en el contexto de una tormenta que padecen las dos aves y que deja en la intemperia a *Sukuya*, es la oportunidad para instruir sobre el modelo constructivo de las casas futuras de los awajún y la importancia de tener *techo propio* sin depender de otros.

Los signos permiten conocer al otro en una realidad que es significante y sintiente, que para el neoliberalismo más salvaje se reduce a un objeto. La biología y la botánica lo confirman a medida que avanzan las investigaciones y la tecnología para descubrir sistemas complejos de comunicación, simbiosis, inteligencia o decisión en la naturaleza, lo que vuelve problemática la suposición de que el ser humano es ápice en la evolución, y que las capacidades que nos humanizan son exclusivamente nuestras.

Es reconocida la inteligencia de las aves si nos atenemos a su capacidad de adaptación a multitud de ecosistemas diferentes, su larga estancia en la Tierra y su comportamiento complejo. La bibliografía es muy extensa en lo referente al estudio de sus cantos y melodías, la ingeniería y arquitectura de sus nidos, la belleza y sofisticación de sus plumajes y danzas de cortejo, la capacidad de ubicación a muy largas distancias o las colaboraciones interespecíficas para comer o seducir.

Martínez (2021) reconoce que desde hace décadas los investigadores han aceptado las evidencias de que los animales usan información para tomar decisiones, por ejemplo, dónde construir un nido. Esta información la obtienen de la propia experiencia personal, pero también de otros animales de la misma o de diferente especie. Los *Tashijim* (saltarín

[84] *Psarocolius decumanus*.
[85] *Nyctidromus albicollis*.

de barba blanca[86]) convocan a decenas de individuos para limpiar un gran área de terreno donde bailan ante las hembras. Es lo que afirma Rogelio Timias, *el Tashijim anualmente hace deporte, se juntan varios en un campito y juegan entre ellos.*

Pintura 8: *Sugka*. Gerardo Petsain.

Los *Ugkum* (pájaro paraguas[87]) y los *Sugka* (gallito de las rocas[88]) también se reúnen en los llamados *leks*, que son los espacios donde los machos compiten entre sí con posturas y cantos para el cortejo y, los que sean elegidos por las hembras, para la reproducción. En el caso de *Ugkum* lo hace expandiendo las plumas negras y brillantes de su cabeza (paraguas) y del enorme pedúnculo que le cuelga en el pecho. Los *Chuwi* (oropéndolas[89]) y los *Teesh* (caciques[90]), además de imitar los cantos de otras aves, elaboran nidos en forma de complejas bolsas colgantes, en ocasiones fortalecidos con espinas y zarzas, inaccesibles a la codicia de monos y rapaces. Los petirrojos, pinzones, reyezuelos, carpinteros y carboneros, entre otros, componen coros interespecíficos, evitando interferencias y superposiciones entre los cantos (Despret, 2022) favoreciendo la armonía sonora. Los ruiseñores, a su vez, más que heredar sus maravillosas melodías, las aprenden, mejoran y enriquecen a lo largo de su propia experiencia de vida, volviéndolas un canto único y personal (Souriau, 2022).

Hay muchos ejemplos de colaboración interespecífica, por ejemplo para la caza. Las bandadas mixtas convocan a muy diversas especies de pájaros que vuelan, según la costumbre de cada uno de ellos, a diferentes alturas del suelo. Esto les permite acceder a insectos y otros animales que viven en esos estratos pero, a su vez, aquellos que se caen o se escapan, son atrapados por otros pájaros que vuelan a diversas alturas. Estas bandadas

[86] *Manacus manacus*.
[87] *Cephalopterus ornatus*.
[88] *Rupicola peruvianus*.
[89] *Psarocolius sp*.
[90] *Cacicus cela*.

mixtas pueden estar formadas hasta por cincuenta especies de aves que trabajan al unísono en el seguimiento de las hormigas y la captura del alimento. Algunas especies cumplen las funciones de vigía comunicando, con su canto, la presencia de posibles depredadores, como gavilanes. En ocasiones, utilizan esta habilidad para engañar a otros pájaros a quienes hacen creer que hay un peligro inminente y huyen, de esta manera pueden acceder sin competencias a la comida. Esta unidad táctica para el logro de un objetivo, recuerda al mito awajún de la guerra contra *Ugkaju*, el cangrejo, donde se congregaron diversas especies de aves y animales para lograr la victoria sobre él, sus aliados y las poderosas *Katsep* (Chumap y García Rendueles, 1979).

Hay dos tipos de *Katsep*, rojas y negras. Estas hormigas, que también se llaman shitaraco, legionaria o marabunta[91], se desplazan veloces, desordenadas y agresivas cubriendo amplias zonas de terreno y atacando todo lo que encuentran a su paso. Su picadura es muy dolorosa. En una ocasión, un ejército de *Katsep* ocupó techos, paredes y muebles de la casa donde vivía, limpiando todo tipo de restos y ahuyentando a los animales que habitaban la casa. Después de dos horas de limpieza implacable y exhaustiva, se fueron. Hay un ave, *Kunchau* (no identificado), que cuando se encuentra con estas hormigas emite diversos sonidos y llamadas que convocan a otras especies de aves y animales, como mosqueros, cardenales, perdices y tangaras, que capturan insectos, anfibios, reptiles que huyen despavoridos y despistados del avance de las marabunta. Eduardo Ismiño denomina a *Kunchau, el llamador de Katsep* que, probablemente, se trate de algún hormiguero, batará o barrado.

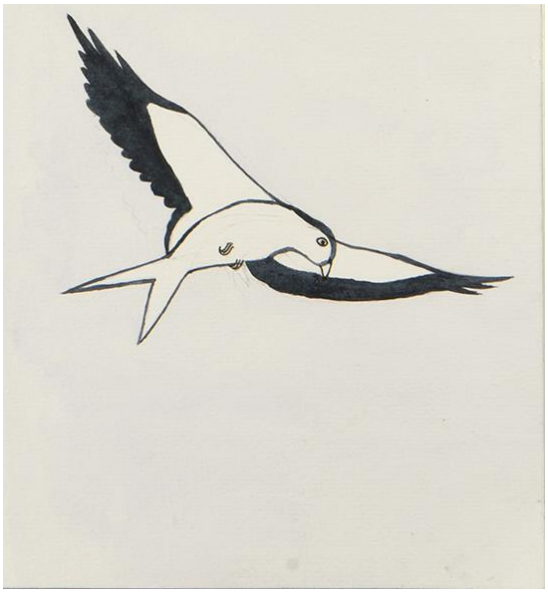
Los cantos de algunas aves tienen "sintaxis compositiva", es decir, "la codificación de mensajes que van más allá del significado de sus componentes aislados", que sería el equivalente a la combinación de palabras e interjecciones para crear frases. Ackerman menciona los trabajos de Suzuki con los carboneros chinos, que usan sonidos y composiciones diversas, hasta más de 175 tipos de llamadas de alarma, para crear significados diferentes, "a los cuales los carboneros que las oyen responden en consecuencia", lo que significa "un lenguaje que cuenta con su propia sintaxis" (Ackerman, 2017:54) y les permite transmitir información amplia y útil al resto del grupo: lugares para alimentarse, presencia, cantidad y tipo de depredadores, característica del

[91] *Eciton sp*.

alimento o ubicación. El número, tipos y duración de determinados sufijos que añade a su canto son indicativos, por ejemplo, del tamaño del depredador. Para otras especies de aves y animales, "son tan fiables estos cantos que hacen caso de sus advertencias" (Ackerman, 2017:264) creando comunicación interespecífica porque informan a otras especies de peligros, oportunidades o engaños.

"Los pájaros y los humanos se comunican", sentencia Ackerman (2021:360) tras las conclusiones a las que llegó un grupo de biólogos evolutivos que estudiaron los sistemas de comunicación entre las aves y los hazdas, los recolectores de miel de los bosques del norte de Mozambique. Las aves, con el canto, comparten la ubicación de las colmenas de abejas en el interior del bosque tras el llamado, con sonidos muy específicos, realizados por los recolectores. Tras la cosecha de la miel, las aves se alimentan con la energética cera del panal y los restos de larvas y abejas (Ackerman, 2021).

Pintura 9: *Nayap*. Gerardo Petsain.



Los pájaros son signos para otros. Sus comportamientos se vuelven especialmente significativos para humanos y animales, porque transmiten información a largas distancias y en una amplia gama de espacios por las capacidades sonoras, estéticas, arquitectónicas y de vuelo que poseen. Si es *Yakakau* (caracara negro o tatatao[92]) el que vuela, los cazadores salían a buscar *Tsukagka* (tucán[93]), porque a estas aves les gusta andar juntas. Si es *Nayap* (halcón tijereta[94]), correrán esperando encontrar huanganas, y si lo hace el gran buscador de sajinos, *Tsaiknaana* (no indentificado) salen a por estos chanchos salvajes, *cuando había, porque ahora ya no llega nada*[95].

[92] *Ibycter (Daptrius) americanus*.
[93] Encontramos dos nombres científicos: *Ramphastos tucanus* y *Ramphastos cuvieri*.
[94] *Elanoides forficatus*.
[95] Teresa Valverde y Eduardo Ismiño, Jetenak, Santa María de Nieva. El biólogo y ornitólogo Fernando Angulo Pratolongo compartió en comunicación personal los estudios sobre las relaciones interespecíficas que tienen algunas especies de cucos y los sajinos, en https://boletinunop.weebly.com/uploads/6/2/2/6/62265985/boletin_unop_vol._11_n%C2%BA2_2016_-_quispe_-_final.pdf

Algunos mitos narran cómo los animales intercambiaban sus cantos, en ocasiones con artimañas y engaños. El canto de *Kunkup* (cucarachero musical[96]) era muy feo mientras que *Pamau*, la sachavaca, poseía una bella melodía. Por ello, *Kukup* pidió intercambiarlos a través del canje de las flautas *pinkui*. Cuando lo hiceron, escapó volando, por eso el cucarachero canta tan bien hoy (García Rendueles, 1979).

En otra versión del mito, la sachavaca también intercambia música con *Chuchup*, el hormiguerito pizarroso[97] de nueve centímetros de longitud que emite fuertes *cheeieei*, en tonos e intensidades diversas que se escuchan a lo lejos. *Chuchup cambió su voz con Pamau. Aunque es pequeño, canta y parece cerca. Su canto es poderoso. Pamau silva como pajarito* (Tulio Ukuncham). El intercambio de los cantos explica la "incoherencia" entre el poderoso canto del ave y su diminuto tamaño. De igual manera ocurre cuando *Bashu* (paujil[98]) argumentó que el sonido corto, profundo y grave del *Chuup* (saltarín enano[99]) tenía más concordancia corporal (Despret, 2022) con los sonidos finos, cortos y agudos que entonaba el paujil.

Así como *Kunkup* (cucarachero musical[100]) cambia con engaños su canto con la sachavaca, entre los comcáac, un pueblo mexicano del desierto de Sonora y varias islas del golfo de California, hay un mito que explica un intercambio entre aves. En el pasado el pelícano y la gaviota eran humanos. El primero pidió prestado el pico (que en el relato se llama "arpón") a la gaviota con la promesa de devolución. Pero los conjuros y transformaciones motivaron que el pelícano nunca se lo devolviese a la gaviota, por ello lo tiene así y la gaviota siempre está junto al pelícano. En efecto, mencionan Morales y Velarde, las gaviotas acosan a los pelícanos para arrebatarles el pescado, una interacción que en biología se denomina "cleptoparasitismo" (en Vásquez-Dávila, 2014:285).

La personalidad mentirosa del ave también la señalan los ornitólogos Robert Sapolsky y Ana Dalziell al mostrar que los pájaros figuran entre "los mentirosos más dotados de la naturaleza", lo que indica una "conducta compleja" (en Ackerman, 2021:103) porque implica la autoconciencia de que lo que se dice es falso y de que el otro lo va a creer. Hay

[96] *Cyphorhinus arada.*
[97] *Myrmotherula schisticolor*.
[98] *Mitu tuberosum*.
[99] *Tyranneutes stolzmanni*.
[100] *Cyphorhinus arada.*

aves, como el drogon ahorquillado, que estudió Tom Flower en África austral, que son capaces de apropiarse de los cantos de otros para engañarlos y llevarse su comida. Los arrendajos azules remedan a las aves rapaces, lo que provoca que otros pájaros se asusten, dejen la comida y huyan; los carboneros de Carolina imitan a las serpientes lo que espanta a posibles depredadores, como hace el carpintero escapulario con los zumbidos de una colmena de abejas (Ackerman, 118). *Hay otros animales que también remedan,* menciona Teófilo Ukuncham de la comunidad awajún Saasá en la quebrada Domingusa, *el tigre imita el canto de Kuitam* (cotinga de garganta morada[101])*, Chiwa* (trompetero aligris[102])*, Waga* (perdiz grande[103])*, Wagkush* (panguana[104])*, Tatasham* (carpintero de cresta roja[105])*, Bikuankuam* (trepador de garganta caneña[106]) *y Aunts* (pucacunga[107])*.*

[101] Cotinga maynana.
[102] *Psophia crepitans*.
[103] *Tinamus major*.
[104] *Crypturellus obsoletus*.
[105] *Campephilus melanoleucos*.
[106] *Dendrexetastes rufigula*.
[107] *Penelope jacquacu*.

<

CAPÍTULO 2. RELACIONES ENTRE AVES Y HUMANOS

1. Acondicionamiento del yo

1.1. *Si no cumples, ¿cómo te va a dar?*

Tulio Ukuncham, de la comunidad awajún Ajachim nos recuerda que *antiguamente los muun*[108]*, cuando salían a cazar con cerbatana, dietaban y tomaban plantas fuertes, como shipitma* (himathantus) *y samik* (bobinzana). *Así no sentían cansancio y les resultaba bien con la cerbatana. También cocinaban isulas y las añadían al tseas* (veneno) *y así se fortalecía. Cuando usas veneno tienes que dietar, lo dulce le quita la fuerza. Para ir a la collpa también hay que dietar, no tener relaciones y tomar piripiri o tsemantsem para así atraer a las aves. Si no se dieta, la madre de la collpa no puede regalar animal. Es como su granja y el dueño lo cuida. Antes de ir al monte también dietaban y no tenían relaciones para no cansar rápido y conseguir animales. Como el animal ha sido ser humano, es nuestra familia, si no cumples, ¿cómo te va a dar? Si dietas y tomas esas plantas, el animal siente que eres su dueño y lo puedes cazar. Si uno era buen cazador no le criticaban. Quien no cazaba era porque no era bienvenido*.

En una realidad en la que hay otros agentes, es decir, "seres dotados de intencionalidad" (Despret, 2018:129), quienes anuncian, de formas diversas, facultades internas, hay protocolos estrictos a cumplir. José Ayui recordaba que los colores intensos, por ejemplo, expresan el poder del pájaro *como si fuesen condecoraciones*. Por ello es preciso acondicionar el cuerpo-espíritu para interactuar con ellos con dietas y abstinencias, además de aislamientos y consumos de plantas para obtener la *visión* –la visualización del conocimiento y poder personal– para actuar en el mundo.

Las dietas y los tabúes son así un punto de paso (Descola, 1992), una herramienta diplomática entre el sistema de las cualidades visibles y el de las propiedades invisibles que menciona Levy Strauss. Con ellos, el yo se acondiciona para afrontar a los *Otros* del mundo. Hay una incursión en los territorios ajenos, cuando los animales entran en el del

[108] *Muun* significa grande, mayor, anciano. Hace referencia a personas con experiencias y sabiduría, que dan buenos consejos y que tienen autoridad. En este contexto, también se refiere a los antepasados.

humano, y viceversa, pueden significar relaciones peligrosas que deben ser mediadas (Medrano, 2017) por el intercambio de información y el respeto a normas y éticas biosociales. La gestión económica del bosque de las cosmologías amazónicas se sostiene en las gestión de protocolos y diplomacias. Respetos guardan respetos.

Los protocolos –dietas, ayunos, tabúes, actitudes, pensamientos– son una práctica panamazónica y significan la regulación sexual, alimenticia, corporal y mental –comer, oler, ver, gustar, oír, ideas– para poder estar y gestionar el mundo, sobre todo en ciertas situaciones: enfermedad, embarazo, consumo de plantas maestras, cacería, pesca, alfarería, siembras, cosechas, nutrición infantil. En el camino formativo tradicional awajún, por ejemplo, los jóvenes consumían muy pocas frutas dulces para no debilitar su incipiente poder interior. Tampoco podían ver, tocar o comer las pequeñas aves de colores, como las tangaras, porque todavía no habían logrado la *visión* que les permitía las condiciones para relacionarse con ellas. La manipulación del pájaro prohibido puede provocar *sustos* o que el animal pierda su poder, con lo que no puede emplearse, por ejemplo, como ornamento de un dirigente.

Las dietas implican un ayuno total, parcial o temporal de ciertos productos, normalmente dulces, alcohol, grasas, sal, ají, y algunos animales. También forman parte del sistema sanitario awajún junto a la ingesta de guayusa para las limpiezas estomacales, los baños de vapor con plantas, y las lavativas[109] (Eduardo Ismiño), que mantienen a la persona limpia y fortalecida. Las abstinencias prohíben las relaciones sexuales ante ciertas actividades, pero también los estados de menstruación para algunas prácticas vinculadas a la horticultura y la alfarería. En última instancia buscan acondicionar el cuerpo-espíritu y evitar afectar al *Otro*, principalmente, con olores que puedan espantar. Es común que se utilice el término *dieta* como genérico para las restricciones en la alimentación, la sexualidad y la sociabilidad.

Los olores y colores fuertes, el sexo y los alimentos dulces impiden el éxito en una jornada de caza porque ahuyentan a los animales, fragilizan la cerámica en su proceso de

[109] La guayusa o *wayus* en los diversos idiomas jíbaros es la planta *Ilex guayusa* que se toma al amanecer y se vomita como forma de limpieza corporal. Esta práctica la mantienen los achuar. Para los baños de vapor, se cubría a la persona con frazadas, toallas, hojas o plásticos junto a una olla caliente donde hay diversas plantas. Para las lavativas se sigue utilizando jengibre, malva o matico en agua templada que se introduce soplando con un carrizo. Comunicación personal de Eduardo Ismiño.

elaboración porque provocan celos en la arcilla cuando se recoge, la corona de plumas pierde fuerza, los cultivos no se desarrollan con toda su capacidad, etc. *El color y el olor fuertes pueden espantar al espíritu*, afirma José Ayui Yampis. *Por eso hay que dietar, así el olor no llega al cuerpo*. El dulce no se dieta por la dulzura sino por el olor. La caña de azúcar se permite comer, pero no el plátano maduro, la piña, la papaya o el macambo porque, como afirma Eduardo Ismiño, *su olor llena el cuerpo, se siente de lejos y el Ajutap* (la visión) *no se puede acercar*. La mujer menstruante no iba a la chacra de yuca recién sembrada porque su olor podía quemar las plantas (Brown, 1984) y, *antiguamente, la mujer no tocaba cerbatana porque la potencia disminuye, el aroma de ellas baja la energía* (Tulio Ukuncham).

Los olores, sabores o colores no solo se huelen, se saborean o se ven, no solo pertenecen al mundo natural y de los sentidos. Su vigorosa manifestación sensorial –olores fuertes, pigmentos vivos, sabores intensos– es un aviso de que el que los manifiesta es portador de un poder interno con capacidad de vulnerabilizar o influir, para bien o para mal, en la persona. Los sentidos físicos y percepciones también son culturales (Levi-Strauss, 1985).

Estos códigos de comportamiento construyen respetos y equilibrios sociales entre todas las partes (humanos y no humanos), facilitan la gestión del mundo, y significan un entrenamiento de los sentidos y un acondicionamiento del yo (cuerpo-espíritu) para vivir. Las situaciones en las que la persona manifiesta especial vulnerabilidad son los momentos donde más se aplican. La enfermedad exige prohibiciones que reducen drásticamente la alimentación al consumo de caldos, yuca y cierta proteína que suele venir de algunos pescados (boquichicos y carachamas), y un reducido grupo de aves como gallinas, perdices, paujiles o palomas.

Pero además de lo que se ve, huele o come, está la mirada de quien contempla. Mirar puede significar vulnerabilidad para alguien. En el mirada está lo que es el otro. Cuando a un recién nacido le amarran un cordón rojo en la muñeca de su mano, se busca que la intensidad del rojo desvíe la mirada potencialmente fuerte del adulto sobre el niño. El alma de éste, su ánima, es demasiado tierna y tiene poco desarrolladas sus capacidades de *agentividad* como para resistir el embate de una mirada penetrante. El cazador que inicia temprano su jornada, evita que otros le observen para que sus miradas, que pueden transmitir celos, envidias o mala suerte, no le arrebaten su aptitud, predisposición y

fortuna en la caza (Mayer González). En última instancia, el cazador busca pasar desapercibido por donde se encuentre, es decir, camuflarse y volverse depredador para tener éxito en la caza. Esta etiqueta cinegética me la contaba Mayer González, ex paracaidista, motorista y cazador del río Morona, en Loreto. Durante diez días recorrimos la cuenca media del Morona, en cuyas comunidades mantuvimos largas conversaciones sobre los hábitos del cazador, las costumbres y sicologías de los animales, y algunos secretos y tips para tener éxito.

El pasar desapercibido, el ocultamiento de las intenciones de salir a cazar que menciona Mayer, recuerda lo afirmado por Descola (1989) de que se trata de una condición necesaria para lograr buen desempeño en la caza porque, de anunciar dichas intenciones, los animales se pondrían alerta. Incluso recoge la expresión *shimpiankayi* para referirse al "regreso de la cacería con las manos vacías porque había manifestado demasiado explícitamente mi intención de irme de cacería" (Descola, 1989). También aparece en los mitos awajún: "(Los jóvenes) no anden por los caminos (que están cerca de las casas), preparando virotes (para la caza, para que no se encuentren con las mujeres). Si van a pucunear[110] pajaritos, vayan por este cerro, por allá, y regresen (por el mismo sitio)" (Chumap Lucía y García Rendueles, 1979).

Los animales domésticos, gallinas, patos, pavos, perros o chanchos, también tienen sus normas de comportamiento, como no comer huesos y restos de animales de caza, "porque el contacto con los desechos puede malograr la suerte futura del cazador. Estos deben ponerse en una hoja de plátano, amarrarlos con una soga, y arrojar el paquete al río" (Brown, 1984:111). Es muy frecuente observar perros cazadores casi escuálidos, son animales que viven dietas estrictas para que no se sacien y no pierdan el instinto cazador.

Los cambios socioculturales y la erosión de los recursos naturales por la que se ven, se cazan y se conocen menos animales, hace que muchos tabúes y dietas se vayan olvidando, se transformen o se amalgamen con otras tradiciones. Pero de una forma u otra se siguen aplicando en las prácticas terapeútica y chamánica, además de las muchas y variadas formas de respeto y acondicionamiento del cuerpo-espíritu que usan cazadores, pescadores, horticultoras o ceramistas para desempeñarse en sus actividades.

[110] Pucunear viene de pucuna, cerbatana, acto de usar la cerbatana para disparar los dardos o virotes.

<

1.2. *Tapiku*

La cutipa o *tapiku* es la transferencia de las facultades y/o características físicas, sicológicas o espirituales de un *Alguien* – humanos, animales y plantas– a un *Otro*, –humanos, animales y plantas–, quien se ve afectado por dicha transferencia.

En ocasiones, la afectación puede ser negativa, lo que exige prohibiciones específicas con el animal o la planta. En este caso, los más susceptibles a la cutipa son aquellos que están en cierto grado de vulnerabilidad, como fetos, niños, embarazadas o enfermos, lo que les hace más permeables a la invasión de la facultad de ese *Alguien*, que en nuestro caso son las aves. *Ushap* (eufonia de vientre rufo[111]) *cutipa al niño y le provoca hacer necesidades a cada rato* (Rogelio Timias Kiankiak) por lo que su consumo está prohibido para los infantes y mujeres embarazadas. Lo mismo ocurre con *Tigku* (loro de ala naranja[112]), *Ugkum* (pájaro paraguas[113]) y *Kajuncham* (tucaneta de collar dorado[114]), su consumo en el momento del embarazo, como menciona Brown para las comunidades awajún de San Martín, hace que el niño tenga diarrea cuando nazca; de igual manera que los padres no deben ingerir *Kejua* (tucán de pico acanalado[115]) delante de un recién nacido (Brown, 1984). En todos estos casos se transfieren a la persona las particularidades de estos pájaros, a través de su ingesta: alta actividad evacuatoria y estado semi líquido de las heces.

El menor de edad tampoco debía comer *Kuyu* (pava de garganta azul[116]) para evitar que se vuelva canoso, como las plumas blancas que tiene la pava en su cabeza. Los niños y las niñas tenían prohibido comer los testículos de ciertos animales, como el gallo, para evitar un deseo sexual prematuro, y ellas tampoco lo hacían con las patas de los pájaros porque las vuelve errantes cuando son grandes (Brown, 1984). Entre los shuar estaba vetado para el niño ingenir *Aunts* (pucacunga[117]) para evitar que se quede débil y le afecten enfermedades respiratorias (Mashinkiash, 2012).

[111] *Euphonia rufiventris*.
[112] *Amazona amazonica.*
[113] *Cephalopterus ornatus*.
[114] *Selenidera reinwardtii.*
[115] *Ramphastos vitellinus*.
[116] *Pipile cumanensis*.
[117] *Penelope jacquacu*.

Pintura 10: *Kuyu*. Gerardo Petsain.

Pintura 11: *Aunts*. Gerardo Petsain.

La prohibición de comer intestinos cuando el hijo está recién nacido se extiende a un gran número de animales bajo la consideración de que la suciedad implícita de este órgano se transmitirá al pequeño provocando diarreas y, por tanto, un claro peligro de muerte para el infante. Los *Chuan* (gallinazo[118]) se han despreciado siempre como fuente proteica porque se alimentan de carroña y carne en mal estado. Comer su carne significaría "introducir su estilo de ser carne": comedor de carroña. Somos lo que comemos.

Muchas de estas transferencias afectan a la salud personal, pero puede ocurrir que en la cutipa la persona actúe como un simple mediador y sea un tercero quien se ve afectado. Es el caso que menciona Brown por el que las mujeres awajún no debían comer patas de aves durante la siembra de yuca para que ésta no saliese delgada (Brown, 1984). Aquellos que habían tenido contacto con *Ukukui* (águila negra[119]) no podían tocar a los infantes porque también les provocaba problemas pulmonares que requiere de curaciones específicas de los curanderos shuar (Mashinkiash, 2012).

En otras ocasiones, la cutipa es buscada, sobre todo con la alimentación para lograr que las cualidades del *Otro* operen en quien las recibe. Lo ejemplariza Tulio Ukuncham, sentado en la mesa de su cocina en la comunidad de Ajachim, mientras recuerda algunas de la cutipas tradicionales *que practicaban los viejos awajún*. *Kuintam* (trepador de cola

[118] *Coragyps atratus*.
[119] *Spizaetus tyrannus*.

larga[120]) *es riquísimo para las mujeres embarazadas. Cuando comen Kuitam sus hijos salen buenos trepadores y así pueden recolectar muchas frutas. No se come por comer. El Tuwish* (perdiz abigarrada[121]) *preferían domesticar, después comían su cerebro para que el hijo salga charlatán, buen orador.* También se daba de comer a los niños el cerebro crudo de *Teesh* (cacique de lomo amarillo[122]), de esta manera conseguían la inteligencia que caracteriza a esta ave y que se demuestra en la arquitectura de sus nidos y en la belleza e imitaciones de sus entonaciones (Eslí Yampis). *Waga* (perdiz grande[123]) *es veloz, cuando la mujer embarazada come, su hijo sale vivo y camina rápido por el monte, como Waga, cuando escapa, no ves pie en el piso*, recuerda Tulio Ukuncham. El curandero no puede comer *Bashu* (paujil), *Waga* (perdiz grande) y *Kuyu* (pava de garganta azul), *debe comer Kuintam* (trepador de cola larga)*, porque este pájaro sabe rebuscar insectos entre las hojas y cortezas, y Kayuk (añuje) porque escarba la tierra, como debe hacer el curandero cuando busca los dardos que provocan enfermedad y muerte* (Tulio Ukuncham).

El comer deja de ser "un asunto meramente biológico mediante el que se incorporan sustancias, para ser también un proceso social a través del cual se deviene persona-cuerpo en interrelación con otros, entre los cuales se incluyen a las aves" (Medrano, 2017:170). No se trata solo de ingerir alimentos o compartirlos en grupo, también conlleva incorporar la personalidad y capacidades de quien es comido. El pedazo de carne no es solo materia, con él también se ingieren las características y personalidad de *Alguien* particular. La comida es socialización y afectación con el comido.

El concepto de transferencia es riquísimo y atraviesa América. Nos recuerda una realidad animada y por tanto intencionada, en la que el adorno, el nombre, el pedazo de carne, la intención, la mirada, el olor, además de materialidad son portadores de significados que afectan. Los nahua mexicanos usan la baba de los loros para frotarla en la boca de los infantes, y favorecer su hablar (Jaimes *et al*, en Vásquez-Dávila, 2014); los gunas panameños propician el consumo de garzas y águilas pescadoras porque potencia el desempeño del hombre pescador (Martínez Mauri, 2017); y si los qom del Chaco argentino desean tener dos hijos, comen tortolita porque siempre andan en pareja

[120] *Deconychura longicauda*.
[121] *Crypturellus soui*.
[122] *Cacicus cela*.
[123] *Tinamus major*.

(Medrano 2017). Entre los kichwa de Pichincha, Ecuador, también se emplean los loros, por su capacidad oratoria, para que los niños hablen rápido, para lo que se introduce su cabeza en la boca del niño, se hace que cante y se libera después (Rocha, 2020).

Aunque la transferencia de cualidades suele ser con el alimento, no siempre es así. *El pescador saca su ojo de Chaji* (martín pescador[124]), me cuenta Mayer González sentado junto al 60 HP de su chalupa en Puerto Alegría, río Morona. *Le saca el líquido que está dentro y se lo pone en su propio ojo, y de esa manera puede ver de lejos el pescado cuando sale a pescar*. El poder visual del ave, del que el ojo es portador, se transfiere a la persona por contacto físico, como hacen los nahua con la baba de los loros. Descola señala algo similar para los achuar. *Tsukagka* (tucán[125]) posee en su ojo el parásito *Tsepeje* que le otorga su proverbial agudeza visual con la que le permite identificar de lejos a sus enemigos y ponerse a buen resguardo. Cuando el cazador se lo aplica en su ojo recibe la facultad de invisibilización ante los tucanes que desea cazar (Descola, 1992). En África meridional se cree que la capacidad visual de los buitres es tan aguda que les permite "la visión del futuro" (Cooke, 2019:140), por lo que sus cerebros se comercializan para, tras fumarse o inhalarse, recibir el poder de la clarividencia .

Pintura 12: *Chaji*. Gerardo Petsain.

Pintura 13: *Uwachau*. Gerardo Petsain.

[124] Se han encontrado dos identificaciones para *Chaji*, *Chloroceryle americana* (martín pescador verde) / *Chloroceryle amazona* (martín pescador amazónico).
[125] Dos posibles nombres científicos, *Ramphastos tucanus* y *Ramphastos cuvieri*.

También hay casos de ambivalencia, como el de *Tsukagka*. El padre, mientras el niño sea lactante, no comerá el fruto de la piña ni la carne del tucán. Para comer su tripa hay que dietar porque, como ocurre con esta ave, *una vez que come, caga*. En cambio, como veremos más adelante, la esencia que se acumula en su tripa, el *pau ampuji*, y que concentra todos los alimentos que ingiere el tucán, *frutas, bayas, murciélagos, huesos o huevos, es lo preferido para la mujer, ese líquido es un néctar, al comer esa concentración el feto queda protegido de todo. El pau ampuji también lo tienen Uwachau* (pava carunculada[126]), *Tuyuyu* (jabirú[127]), *Aunts* (pucacunga[128]) *y Bashu* (paujil[129]). *Estas son las aves preferidas. Antiguamente también se daba al varón la lengua de Tsukagka para que hable bien y fuerte* (José Ayui Yampis).

La cutipa, y de alguna manera el acondicionamiento del yo que hemos visto en el capítulo anterior, nos habla de tres aspectos.

1. Las personalidades y facultades de personas, plantas y animales se transfieren como parte de la dinámica relacional que implica existir, tal y como señalan las cosmovisiones awajún. Cuerpo y espíritu transitan como un todo dentro de las interacciones que significan la vida. Las relaciones biosociales no son neutras, implican *jugar con fuego*, exponerse al otro y sus capacidades para bien o para mal. La existencia siempre es un reto diplomático, habitar es afectar a los otros.
2. Afectar es transferir lo que se es (cuerpo-espíritu) a través de diversos vehículos que involucran a los sentidos: olores, sabores, tacto, vista, alimentación, para alterar, potencialmente, la totalidad del individuo (cuerpo-espíritu): diarreas, agudeza visiual, inteligencia, belleza, rendimiento productivo.
3. La construcción de la persona awajún, –lo fisiológico (alimentación, crecimiento, necesidades…), lo sicológico (poder, seguridad, inteligencia), o lo productivo (caza, pesca, huerta, bosque)– es un proceso social y cultural. Vivir es transferir energía e información intersubjetiva.

[126] *Aburria aburri*.
[127] *Jabiru mycteria*.
[128] *Penelope jacquacu*.
[129] *Mitu tuberosum*.

1.3. *Con buen anen regresas rápido*

La transferencia de energía e información implica modos de comunicación entre los seres de la naturaleza que exige la alfabetización en el lenguaje de la vida. Si es posible comunicarse es porque hay otras maneras de hacerse entender más allá de las lingüísticas, cada ser es signo (Kohn, 2021) y portador de sentido, por lo que la intersubjetividad se expresa con los discursos del alma (Descola, 1989). Éste es el principio en el que se basan los cantos mágicos awajún que transfieren el deseo y el sentir del que los entona a través de un portador, melodía, animal o canción. Conocerlos otorga capacidades y poderes para el desempeño en la vida por la capacidad de llegar más allá y afectar a otros con la intención personal.

Los awajún, como el resto de grupos jíbaros (Pelizzaro, 1977), distinguen tres tipos de cantos: los *nampet*, para bailar y celebrar; los ícaros que se entonan en contextos de ingesta de plantas maestras (ayahuasca, toé, tabaco) para facilitar la movilización del poder implícito a esos vegetales; y los *anen* (Eslí Yampis Yagkuag) que son los cantos y melodías con capacidad de provocar una resonancia transformadora afectiva y efectiva en otro, lo que le da su carácter *mágico*.

Los *anen* concentran la sensibilidad, poder y deseo personal para dirigirlos a alguien –persona, animal, planta, espíritu– y provocar un estímulo que genere algo beneficioso para quien los canta o los recibe o, en ocasiones, un perjuicio para el receptor. Son cantos con poder, palabras cantadas con las que los pensamientos salen al mundo (Favaron, 2011), vehículos del deseo físico-espiritual para lograr un favor. Descola lo resume mejor "los *anen* son discursos del corazón, súplicas íntimas destinadas a influir sobre el curso de las cosas" (Descola, 1988:181). Es la activación y transferencia de la *tristeza*, que moviliza el sistema emocional de alguien que está lejos haciéndole recordar, pensar, sentir, actuar o regresar rápido. En este caso, el término *tristeza*, utilizado frecuentemente al describir un *anen*, refiere a melancolía, nostalgia, sentimiento, recuerdo y sensibilidad.

Como se mencionó al inicio, el término *anen* participa como sufijo en las palabras *anet* (amor), *anentai* (corazón), *anentaimat* (pensar), *aneamu* (enamoramiento), *anentaimau* (ideas), *anentaimjamu* (decisión) o *anentaimkau* (inteligente) (Varios, 2021). El *anen* moviliza, afecta y unifica todos esos aspectos que componen la persona. Nos recuerda

que las fronteras o antagonismos entre cuerpo y alma, entre pensamiento, emoción y sentimiento, se diluyen para funcionar como unidad vivificante y polifacética. Se piensa y se canta (*anen*) con el corazón porque, así como no hay naturaleza sin inteligencias, no hay cuerpos sin espíritus.

Como mantras, los *anen* son melódicamente muy parecidos entre sí. En ocasiones, el canto no se exterioriza, sino que la persona lo entona en su interior; en otras, se utilizan el *pinkui* o flauta elaborada con hueso de venado, o el *chaak* o violín de dos cuerdas de chambira cuyas sonoridades amplifican o actúan como *anen*. Porque, aunque es importante su contenido literal, aquello que dice la canción, no son las palabras las que cuentan (Favaron, 2011), más lo es la intención y potencia emocional de la que nace, y la acción de resonancia y vibración en los centros energéticos a los que se dirige: "que el corazón de mi esposo quede preso en la telaraña de mi amor, de manera que por donde quiera que ande, piense sólo en mí" (Pelizzaro, 1977:13).

Así me decía mi apan (padre):

– *Por gusto no coman plátano dulce después de fumar tabaco y recibir los anen. Cuando el tabaco hace poco que llegó a tu cuerpo, si comes dulce no permanecerá mucho tiempo y perderás la fuerza del anen*.

– *Por gusto, eructando, no hagan ¡katamu*[130]*! porque la fuerza del anen puede perderse. Así, andando en ayunas, pucuneen*[131].

– *El que quiera fumar hojas de tabaco enrollado para recibir los anen, fume en ayunas*.

(Chumap Lucía y García Rendueles, 1979)

El aprendizaje de los *anen* exige un largo proceso que implica dietas, abstinencias y retiros, además de su práctica y memorización. Se guardan celosamente, se prefiere cantar en privado y se transmiten por parientes cercanos a aprendices del mismo sexo. Su poder termina por consolidarse en el interior del aprendiz con la ingesta de la esencia de tabaco (*tsaag*) mezclada con la saliva del maestro o maestra, quien llama a *Asewa*, el dueño del tabaco, para que ejerza y deposite su poder (Brown, 1984; Guallart, 1989; José Ayui

[130] Sonido que se realiza al eructar.
[131] Utilizar la cerbatana para cazar.

Yampis; Roberto Tunki Tsukagka). Esta planta, infaltable en todo trabajo chamánico, es la que inyecta el vigor y capacidad transformadora al *anen*.

Hay *anen* para hombres, mujeres e, indistintamente, para ambos. La gama de situaciones afectivas que abarca, como recuerda José Ayui Yampis, es enorme. *Anen para amor, para adulterio, enamorar, problemas, guerra, convencer, familia, curar, recordar… Cuando se canta un anen a alguien, en la otra persona nace una curiosidad por el cantante. Quien hace anen vive en paz. Lo que yo me preocupé, ya pasó de preocuparse.* En ocasiones, el *anen* se dirige a un intermediario para que amplifique su efecto vibracional. Un hombre o una mujer enamorados pueden cantar a un ave o a una ranita pidiéndole que, a su vez, entone melodías para que la pareja del enamorado al escucharlas en sueños o vigilia lo recuerde y extrañe, y así evitar que se vaya con otra persona, o para anunciar cosas negativas que hagan regresar en seguida a la pareja.

Cuando la horticultora canta a *Nugkui*, la entidad tutelar de la chacra, desea y solicita el éxito productivo en la chacra; se canta a los animales domésticos, a los sujetos espirituales del bosque, al enamorado, a la persona enferma, a la arcilla cuando se va a recolectar. Cuando el cazador dirige los *anen* a la madre de los animales solicita permiso, protección y éxito ante la caza, *Wepiu cazaba tanto porque conocía los anen para matar animales y también conocía los anen para que los otros no mataran fácilmente* (Chumap Lucía y García Rendueles, 1979). Los cazadores entonan el siguiente *anen* (Brown, 1984) a los animales potencialmente presas. Al cantarlo, se comparan con *Wiisham* (saltarín verde[132]) cuyo canto gusta mucho a quienes lo escuchan, y espera de esta manera que los animales, al oír el *anen*, queden tranquilos y confiados ante el cazador.

Soy tu Wiisham.
Amigo Wiisham.
Wiisham que ama.
Amigo Wiisham.

[132] *Xenopipo holochlora.*

En otro *anen* (Brown, 1984:140) se menciona al águila que vuela al mediodía sin fatigarse bajo el intenso sol, capacidad que desea transmitirse al hombre que está talando árboles para preparar la chacra.

... Los hijos de otras personas,
como las crías del pájaro,
gritan chianana, sufriendo (de hambre).
Mi hijo no estará así.
Madre Nugkui, madre Nugkui,
hazme conocer tu yuca.
Como el águila estoy girando.
Hazme conocer tu yuca.

La persona que domina los *anen* es alguien que, potencialmente, puede desempeñarse bien en los diversos campos de la vida. Tradicionalmente, el éxito personal no solo dependía de las condiciones ecológicas, de las herramientas que se poseían o de la facultad para el trabajo, también de la capacidad de establecer vínculos y relaciones con el mundo a través de los *anen*.

Las aves son el participante ideal de los *anen*. *Sintiendo con nostalgia, usas estos pájaros por su canto* (Tulio Ukuncham). Se une la belleza de su plumaje y sus cantos, que además pueden escucharse de lejos, con la capacidad de volar y trasladarse a largas distancias. Ackerman también menciona la muy frecuente participación de las aves en ícaros y en diversos tipos de entonaciones en contextos y sociedades diferentes: son las cantoras por excelencia y lo hacen al amanecer y al atardecer. Y aunque la creencia generalizada es que solo los machos cantan, "las hembras de más del 10% de todas las aves que existen, también lo hacen" (Ackerman, 2021:52). La belleza de los cantos, además, se une a la parafernalia fenotípica de las plumas de colores y sus danzas de galanteo, en este caso de los machos, y la acción de volar anticipa el tránsito que exige el *anen* de *Alguien* a *Otro*.

El crepúsculo es la hora de la melancolía, y el momento ideal para que el *anentin*, el o la conocedora de *anen*, los cante. Se acaba el día, los colores se apagan y las aves, como muchas lo hicieron a primeras horas de la mañana, vuelven a cantar. El final de la tarde nos tocó en las orillas de la comunidad Ajachim. El pongo Huaracayo estaba cerca y se

sentía la fuerza del agua y los remolinos del Marañón que no nos impedían escuchar, a Wilmer Yampis y a mí, los *anen* que cantaba Tulio Ukuncham. Después, a modo de resumen, nos hizo la lista de las diferentes aves que participaban en ellos. *Las plumas de Bakakit* (tangara verde y dorada[133]) *se secan muy rápido, por eso, en el anen de la tsantsa*[134] *se cantaba al Bakakit, para que se seque rápido. Por el grito proviene su nombre del Saasa* (shansho[135]). *El anen con él es para que no mueran los hijos, es vacuna espiritual. Chiwa* (trompetero[136]) *anda en grupos, es más doméstico. En el anen yo soy como cría de Chiwa para que no me maltrates, porque la cría es cariñosa y se encariña al toque. Los Chuag* (gallinazo[137]) *de acá son más aseados que los de las ciudades. El anen con Tuchira* (garcita estriada[138]) *es para transmitir la fuerza del ave, y Yusa* (guacamayo[139]) *representa a una persona guapa y aseada que lo ven elegante. El Chuag se usa para asquear, si tienes dos mujeres cantas gallinazo, cantas cocona, –por los pelitos que tiene y que pican todo el cuerpo–, cantas gusano, cantas caca de perro… y así se asquean y te dejan tranquilo.* La cocona también aparece en un *anen* que cantan las mujeres para prevenir que su marido forme un matrimonio poligínico*, "es mi mujer", dices. La cama de ella es molestosa, dando comezón, como la cocona* (Brown, 1984:170).

Pintura 14: *Chiwa*. Gerardo Petsain.

Pintura 15: *Bakakit*. Gerardo Petsain.

[133] *Tangara schrankii*.
[134] Ceremonia de la reducción de las cabezas
[135] *Opisthomcomus hoazin*.
[136] *Psophia crepitans*.
[137] *Coragyps atratus* y *Cathartes aura*.
[138] *Butorides striata*.
[139] *Ara macao*.

<

Otra tarde, esta vez en la comunidad Kawit, junto a la quebrada Kanam, y bajo una temperamental lluvia que colisionaba contra el techo de yarina que nos cobijaba, Marcos Quininto, Sebastián Wajei y José Ayui coincidían en lo que semanas antes me explicaba Tulio. Insistían en que las aves que más se utilizan en los *anen* son las que entonan triste. Lo explican así. *Cuando atardece y cantan, uno siente tristeza. Se canta con Wichikuat* (monja de color amarillo[140])*, Yapankam* (paloma rojiza[141])*, Puampua* (tororio campanero[142])*, Jempe* (colibrí[143])*. Con buen anen regresas rápido, porque sientes algo que no puedes estar en el lugar, entonces regresas a casa. La mujer canta anen y te hace regresar a la casa. Traen muertes y enamoradas pasadas, como Puampua, que es un pájaro melancólico, pero si estás en grupo no pasa nada, no haces caso, pero si estás solo sí sientes tristeza y piensas en los antepasados, adquieres la tristeza porque el pájaro trae los recuerdos.*

Cuadro 5: aves que participan en los *anen* awajún (elaboración propia).

N	Awajún	Español
1	*Ampush*	Lechuza de garganta blanca / Búho americano
2	*Apu pininch*	Arasari de oreja castaña
3	*Atash / Atash(u)*	Gallina
4	*Au*	Cotinga lentejuelada
5	*Auju*	Ayaymama
6	*Ayumpuji*	Guía de una bandada de aves
7	*Bakakit / Makakit*	Tangara verde y dorada
8	*Bashu shiig / Muum bashu*	Paujil común / Piura
9	*Chakua / Chaakua*	Trogón acollarado
10	*Chamikit / Chamik*	
11	*Chinimp / Dimsha / Tsinim*	Golondrina
12	*Chiwa*	Trompetero aligris
13	*Chuan / Chuwag*	Gallinazo de cabeza negra
14	*Chuan / Wayuim*	Gallinazo de cabeza roja
15	*Chunchuikit*	Hormiguerito pigmeo
16	*Chuwi*	Oropéndola crestada
17	*Dashipkit / Nashipkit*	Tangara de vientre amarillo
18	*Etsa*	Titira de cola negra
19	*Ikancham / Ikancham yaig*	Cuco ardilla común
20	*Ima*	Garcita blanca / Garza blanca
21	*Inchitush*	Siete colores / Tangara del paraíso / / Tangara de garganta naranja (Fernando Angulo)
22	*Ipak jempe*	Picaflor mosca
23	*Jempe pujupat*	Ermitaño de barba blanca
24	*Jempe jiijukiu*	Ermitaño de cola pálida
25	*Jempe kunanch*	Zafiro de cola dorada
26	*Jempe tsaap / Jempetsap*	Colibrí-hada de oreja negra
27	*Juitan / Juitam*	Turpial de dorso naranja
28	*Kauta / Kaunta*	Halcón montés / Milano cabecigris
29	*Kunchacham*	Batará de garganta oscura
30	*Kunchau*	

[140] *Monasa flavirostris*.
[141] *Patagioenas subvinacea*.
[142] *Myrmothera campanisona*.
[143] Varias especies.

31	*Kunkupi / Kunkup / Kugki*	Cucarachero musical / Pájaro flautero
32	*Kupi*	Zorzal de cara gris / Pájaro balsero / Huanchaco
33	*Mait / Bait / Bait(u)*	Garrapatero / Ataja caminos / Guardacaballo
34	*Nayap*	Golondrina real / Halcón tijereta
35	*Paagkuan*	Panguana
36	*Pagka*	Batará grande
37	*Pai pains / Paipainch*	Sirio gritón / Huishuinsho
38	*Piampia*	Avefría pinta
39	*Piiwi / Piwi / Pii*	Paujil carunculado
40	*Pikim*	Pato negro
41	*Piunchik / Piusha*	Mosquerito canela
42	*Puampua*	Tororio campanero
43	*Pukui / Pupui / Pakui*	Paloma-perdiz montana
44	*Pumpuk / Pumpu*	Búho listado / Lechuza orejuda / Búho negro
45	*Puush / Puush(u)*	Codorniz de cara roja / Perdiz carirroja
46	*Saasa*	Hoatzín / shansho
47	*Sampapu*	
48	*Seechai / Sechai / Seche*	tipo Inchitus
49	*Shaamak / Shaamatak*	Guacamayo militar
50	*Shaatak / Shaaktak(a)*	Tucán andino de pecho gris
51	*Shanashna*	Caracara negro / Shinango
52	*Shiwig / Siwig*	Periquito de pico oscuro
53	*Shuimpip / Suvimpip*	Vencejo / Golondrina faja blanca
54	*Sugka / Egaatin*	Gallito de las rocas
55	*Sukuya*	Chotacabras / Tuhuayo / Toayo
56	*Taanta / Taagtag(ke)*	Garza grande
57	*Tsaiknaana / Tsaiknagna*	No identificaca
58	*Tsamau yampits*	Tortolita ecutoriana
59	*Tsanu*	Tangara golondrina / Azulejo golondrina
60	*Tsejechik*	Batará lineado
61	*Tsemanchuk / Semanchuk*	Tangara de cuello azul
62	*Tsuam / Tsuwam*	Perdiz de Bartlett / Perdiz abigarrada
63	*Tsukagka*	Tucán de garganta blanca / Piinsha
64	*Tsukagka chuwi*	Oropéndola de dorso bermejo
65	*Tua tua / Tuatua*	Rasconzuelo estriado
66	*Tuchiru / Tuchira / Tuchika*	Garcita estriada / Garza tamanquita
67	*Ugkum / Ugku*	Pájaro paraguas / Pájaro toro / Pájaro sombrilla
68	*Ukukui / Esat Ukukui*	Águila negra
69	*Uwajmas / Awajmas*	Loro de corona amarilla
70	*Waga / Waa / Waga*	Perdiz grande / Hatunyutu
71	*Wakam kawau*	Loro grande
72	*Wakiam / Waakiam*	Águila arpía / Águila monera
73	*Wanan*	Huanana
74	*Wauk*	Oropéndola de casquete
75	*Wichikuat*	Monja de pico amarillo
76	*Wiisham / Apu wiisham*	Saltarín verde
77	*Yakakau / Yamakau*	Tatatao / Tatatán
78	*Yampits*	Paloma
79	*Yapankam / Yapagkam*	Paloma rojiza / Paloma plomiza
80	*Yusa*	Guacamayo escarlata

2. La cacería

2.1. *Quien es buen cazador, hasta tres aves matará antes que escapen*

En el abanico de relaciones entre humanos y aves, el aprovechamiento de las mismas forma parte de la economía familiar y social awajún. Las aves son protagonistas en mitos,

<

anuncian el futuro, tienen el poder de cutipar, se emplean como talismanes y en los cantos sagrados, son modelos de persona, pero también se comen. La pedagogía ornitológica, a través de los mitos, la práctica en campo y la narración de historias, incluye un amplísimo y fino conocimiento de zoología y cinegética: la sicología del animal, sus hábitos alimenticios y de nificación, los cantos, las épocas de reproducción o migración, la capacidad de camuflaje, su anatomía, los hábitats en los que se desempeña, la identificación de territorios de caza, la forma de volar, etc.

El niño acompaña al padre y ensaya con amigos con hondas, carabinas, escopetas, trampas o las cada vez menos frecuentes cerbatanas y lanzas. El aprendizaje incluye orientación, señalética para no perderse, hábitos de los animales, remedios y primeros auxilios, identificación de huellas y sonidos, manejo de la carne, comportamientos y actitudes para tener éxito, conocimiento de los *anen*, respuestas a emergencias como construir tambos para protegerse de la lluvia o huir de animales peligrosos, e infinidad de otros detalles. También diplomacias y prohibiciones, como el impedimiento de cazar muchos animales o matar crías o hembras preñadas, lo que favorecía el equilibrio natural. La caza era una escuela de ciudadanía y moral social. Guallart menciona que, antiguamente y como forma de educar en la reciprocidad, el niño que en su primera caza mató pajaritos, no los puede comer y debe repartirlos (Guallart, 1989). La reciprocidad es consustancial a la caza y a la pesca. Es la manera de *ahorrar*, –repartir ahora y recibir cuando el cazador no salga a cazar–, y de conservar los alimentos siempre frescos en el uso compartido de los mismos.

Hay varias formas de conservar la carne: ahumado, salado y secado. En las cocinas de las casas es normal ver una canasta de tamshi colgada sobre los tres troncos que forman la candela, el humo y el calor ayudan a la conservación de los alimentos que se guardan en ella. Pero en contextos donde no hay ni refrigeradoras ni congeladores, estas maneras de guardar la carne son de corta temporalidad. En cambio, la reciprocidad permite colocar proteína fresca para ser consumida sin guardar, –el momento de mejor calidad del producto–, y más adelante seguir consumiendo fresco con lo que llegue por correspondencia de otro cazador. La reciprocidad es una forma de ahorro y de conservación a largo plazo, no imparta tanto la equidad en la cantidad (mismo peso o cantidad de animales que los recibidos en su momento) sino el practicarla para que el sistema se mantenga.

<

El saber técnico es indisoluble de la actividad intersubjetiva. No es suficiente con tener una escopa y puntería, se requiere el desenvolvimiento en los territorios de la sociabilidad, y la reciprocidad es uno de ellos. Además, hay muchas actitudes y comportamientos que debe considerar el cazador. Los *anen* que canta a las madres de los animales, la seducción que emplea hacia ellos, el olor a monte de su ropa cuando la impregna de tierra y hojarasca, evitar las miradas de otros, las dietas, el disimulo de las intenciones, el reparto de la presa, la censura sobre el nombre del animal (Descola, 2012), los rituales funerarios del cadáver o de los restos que no se utilizan (Brown, 1984), o la cantidad y tipo de animales que se matan. Estas prácticas buscan, en última instancia, la creación de equilibrios socioecológicos a largo plazo.

La cacería es una actividad predominantemente masculina y rara vez las mujeres suelen participar en jornadas de caza, de igual manera que en la pesca con redes, tarrafas, arpones y anzuelos, pero en las pescas colectivas en las que se usan venenos como el barbasco o la huaca, las mujeres intervienen igual que ellos. La caza se realiza de noche o antes del amanecer. Se conocen las trochas a seguir para internarse en el bosque. Durante el desplazamiento, sobre todo si el camino no está suficientemente claro o si hay que salir de él, se hacen muescas con el machete en los árboles, se doblan ramas o se giran algunas hojas, como testimonios para no perderse. Si el cazador o pescador tiene sueño, se puede recurrir a la frotación con ortigas, comer ají o ponerse esencia de tabaco en los ojos.

Para cazar, la persona debe dietar y abstenerse de relaciones sexuales. De esta manera favorece su energía vital y estado de alerta, y evita que los olores asusten a los animales del monte o a sus *madres*[144], o debiliten la fuerza del propio cazador. Esto también se aplica con la ropa empleada para salir al monte, nunca se lava con jabón *se hace con agua y, cuando salgo a cazar, no me baño, luego en el monte froto mi cuerpo con hojarasca. Para cazar uso ropa de monte. Tiene que oler a monte. Entonces los animales se acercan* (Mayer González). Las dietas y tabúes ayudan a estar limpios, a acondicionar el cuerpo-mente, a domesticar los ímpetus e intenciones fuertes de los sentidos, como el olor. Al volverse uno con el bosque, al imitar y camuflarse al territorio, el cazador pasa

[144] Líder y protector espiritual de su correspondiente especie biológica: madre de las huanganas, de los sajinos, de los tucanes… La madre protege a su especie pero, a la vez, si ha recibido las consideraciones que merece a través de *anen*, fórmulas mágicas, tabúes, dietas, etc., esa madre entrega a individuos del grupo para ser cazados.

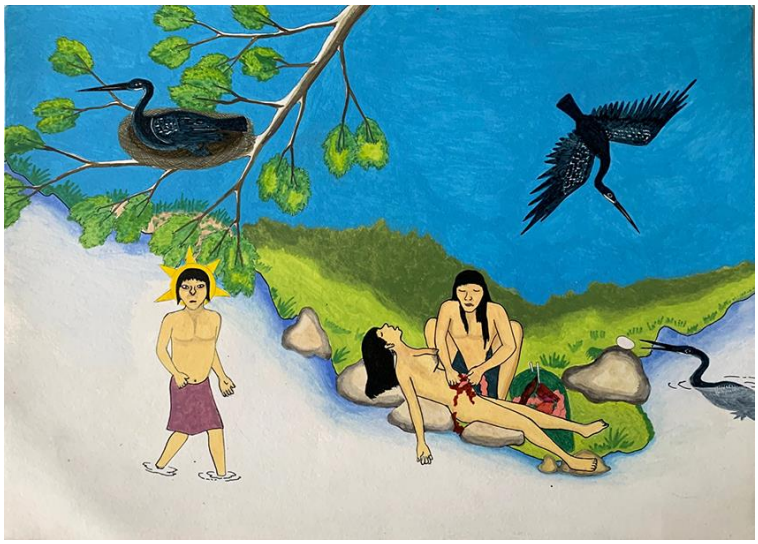
despercibido y deja de ser signo para sus moradores (Ackerman, 2021), para volverse un sigiloso depredador.

Etsa (Sol) es el protagonista principal en los mitos de caza, y las aves ocupan un papel estelar. *Etsa* enseñó a los humanos el comportamiento animal, las técnicas de caza, los instrumentos que se utilizan y su elaboración, las dietas y protocolos a seguir, o la gestión de la carne para la alimentación familiar y social. *Tsukangamas,* el cormorán[145], fue el que salvó el huevo del que nació *Etsa*, desde entonces abre sus alas saludando al sol. *Yapankam*, la paloma rojiza[146], la única ave que sobrevivió al exterminio ornitológico y que dio las indicaciones a *Etsa* para recuperar los pájaros que ya no había en la selva. Cuando Sol disparó una pluma por la cerbatana hacia el suelo, nacieron las aves que andan a ras de tierra, y cuando lo hizo con otra pluma hacia el cielo, emergieron las que vuelan alto (Chumap Lucía y García Rendueles, 1979).

Mostró cómo los humanos debían usar la cerbatana, las cualidades que debe tener un buen cazador y las aves a cazar, como *Bashu* (paujil[147]), *Yampits* (paloma[148]), *Pinchu* (gavilán[149]) *Waga* (perdiz[150]), *Chiwa* (trompetero[151]). *El que es buen cazador, ya de niño pucunerá cualquier clase de pajaritos*, sentencia el mito *El conjuro de Etsa a los cazadores*. *El que no sepa pucunerar no acertará. Aunque encuentre aves, aún así no matará, dirán los hombres. El que es buen cazador, hasta tres aves matará antes de que la bandada escape* (Chumap Lucía y García Rendueles, 1979:127).

[145] *Phalacrocorax brasilianus*.
[146] *Patagioenas subvinacea*.
[147] *Mitu tuberosum*.
[148] *Patagioenas plumbea*.
[149] *Buteo sp*.
[150] *Tinamus major*.
[151] *Psophia crepitans*.

Pintura 16: *Tsukangamas*. Gerardo Petsain.



Son muchas las aves que han formado parte de la dieta del awajún. Alguna de la proteína más preciada venía de ellas, como las pavas y paujiles. Rogelio Timias Kiankiak enumera una larga lista de ellas. *Tsukangamas* (cormorán[152]) *también se come y sabe bucear. Es un pájaro ofensivo, te puede dar un picotón. La tripa de Tawai* (trogón[153]) *es muy amarga, como venenosa. Shanashna* (caracara negro[154]) *se come después de dietar y así se consigue mujer. Tsuam* (perdiz[155]) *es el favorito para embarazadas por su carne. Sawake* (carpintero castaño[156]) *es apestoso porque come pura hormiga. Al cocinar pierde lo apestoso. Saguk* (ibis verde[157]) *se come. Cuando pelean entre ellos, cantan. Puush* (codorniz de cara roja[158])*, bien rico, se come todo, como gallina, hay que botar su tripa porque apesta*.

La crisis de los recursos naturales, las economías ilegales, los programas sociales asistencialistas que dan de comer y los cambios en los modelos nutricionales awajún hace que el recurso a productos prefabricados, enlatados y excesivamente calóricos sea cada vez mayor. Muchas de las aves y protocolos mencionados arriba, ya no se conocen. En grandes partes del territorio la ingesta de proteína es muy baja, como ocurre en la cuenca media y baja del Cenepa, Nieva y Chiriaco, y lugares aledaños a las carreteras y grandes centros poblados. En estos casos, se recurre a las crianzas de pollos, al consumo del que viene de la costa, principalmente de Chiclayo, y a la proteína del pescado de piscicultura, además de todos los productos que compran las familias, tras recibir el subsidio del programa Juntos, a los comerciantes que llegan a las comunidades en sus botes. Las

[152] *Phalacrocorax brasilianus*.
[153] *Trogon viridis*.
[154] *Daptrius ater*.
[155] *Crypturellus sp*.
[156] *Celeus torcuatus*.
[157] *Mesembrinibis cayennensis*.
[158] *Odontophorus gujanensis*.

consecuencias de estos cambios nutricionales no se conocen bien, los índices de obesidad y diabetes, por ejemplo, no hacen más que crecer[159].

2.2. La cosecha del *Tayu*

Pintura 17: *Tayu*. Gerardo Petsain.

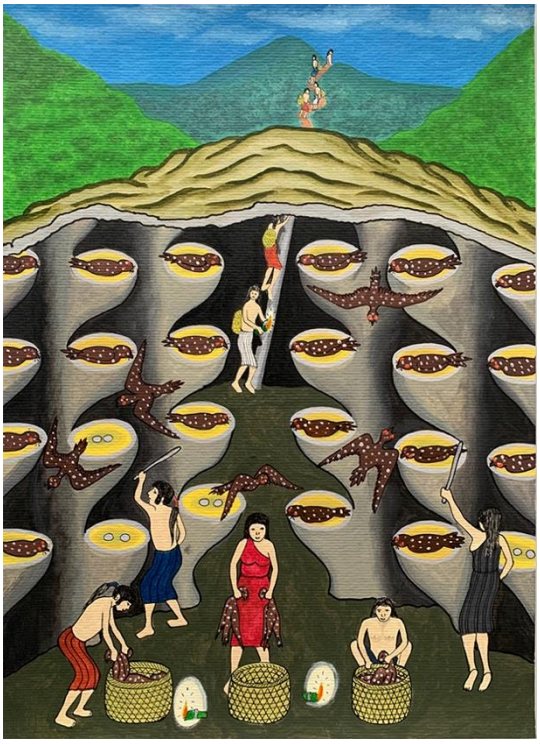
El guácharo[160], o pájaro aceitoso (*oilbird*), es un ave de ojos enormes, negros y brillantes, "los más sensibles a la luz de todos los vertebrados de la tierra" (Ackerman, 2021:142). La cabeza y el pico curvo le dan aire de una pequeña rapaz. Es de color marrón claro con puntos blanquecinos de unos 40 cm de largo descubierto para el resto del mundo por Alexander Von Humboldt en 1799 (Ackerman, 2021). Es paticorto, sus bigotes son largos y finos, y tiene garras en las alas que le ayuda a agarrarse a las paredes de las cuevas donde vive. En ellas construye su indestructible nido a base de regurgitaciones y restos de huano. Su poderoso olfato, la sensibilidad de sus bigotes, y su particular capacidad de ecolocación que recuerda a la de los murciélagos, les permite orientarse en las cuevas y arrancar las bayas oleaginosas de las palmeras de las que se alimenta en sus batidas nocturnas. A diferencia de los murciélagos, cuyos ecos son imperceptibles, los guácharos emiten "clicks que rebotan contra los objetos creando mapas acústicos" (Ackerman, 2021:143). Por ello, el ruido dentro de las cuevas de *Tayu* es ensordecedor. ¿Cómo pueden los guácharos hacer un seguimiento de sus propios clics con tantas otras aves en la colonia? se pregunta Guerrero Orozco en su manual ilustrado para guías de turismo de naturaleza en Colombia. La respuesta es que cada pájaro canta su propia canción, a modo de huella dactilar sonora que los distingue del resto.

En Condorcanqui anindan en las profundidades de simas y cavernas que hay en las partes altas de la selva hasta los 3,500 metros de altitud: cabeceras del Cenepa, Comaina, Numpatkeim, Santiago y Cachiaco. También están presentes en todos los países

[159] En diversas ocasiones, personal médico de los ríos Morona, Santiago y Cenepa me han transmitidos los niveles preocupantes de esas enfermedades.
[160] *Steatornis caripensis*.

amazónicos. A finales de año comienza la fructificación de las palmeras y el inicio de los festines que se dan los guácharos con las bayas, ricas en grasas, aceites y micronutrientes. En el mito de los guácharos se describe sus hábitos alimenticios, *los Tayu, cogiendo Kunchai* (tipo de copal)*, Kunchai traían. Cogiendo también Kunkuk* (ungurahui)*, llevándolo, también daban de comer. Cuando traían Uyai* (pijuayo)*, también les daban de comer eso. También del Yayu* (huasaí)*, del Shimpi* (sinamillo) *y la pulpa del Wayayakish* (tipo de árbol) (Chumap Lucía y García Rendueles, 1979:557). En marzo, los polluelos, un poco más pequeños que los adultos, están rebosantes de lípidos y listos para ser cosechados. Al cocinar sus crías a la leña, se obtiene un aceite con altas propiedades medicinales que los awajún emplean para conservar escopetas y motores. Es, también, la mejor carne que he comido nunca.

Pintura 18: *La cosecha del Tayu*. Gerardo Petsain.



Su recolección exige una gran destreza ingenieril, constructiva, de seguridad y de trabajo colectivo. Y mucha valentía "*porque adentro podemos encontrarnos con la boa, el Iwanch*[161]*, el Nugkui, el Tijai*[162]*, el tigre y el cangrejo negro que es devorador de humanos*". Antes de acceder a las cuevas, hay que dietar, abstenerse de relaciones sexuales y, si es necesario, tomar plantas para tener visión, como ayahuasca. También son muy importantes los sueños "*porque si sueñas con serpiente, cadáveres, muerte, es mejor que no ingreses porque es señal de mal augurio*" (Samaniego, 2020:38). Gran parte de la comunidad, organizada en grupos de unas 15 personas, se implica en el corte, arrastre y tejido de lianas y de la corteza del árbol *Shuwat*, con las que construyen escaleras enroscables de hasta 150 metros de largo (Samaniego, 2020).

[161] Alma del difunto con capacidad de daño y que, tradicionalmente, se manifiesta como venado o búho, animales que estaban prohibidos comer. Brown también menciona la acepción de *Iwanch* como espíritu maligno de las rocas (Brown, 1994).
[162] Ser mitológico que exterminaba a los awajún.

Después, los hombres, porque la cosecha de los guácharos es tarea masculina salvo los preparativos previos, descienden por las paredes repletas de nidos al grito de *¡tae! ¡tae! ¡tae!* (Samaniego, 2020). En sus espaldas llevan canastas hechas con tamshi, que van llenando con unos 20 polluelos que recolectan de los nidos. La oscuridad y la humedad son totales, el sonido ensordecedor por los agudos *clicks*, y el olor intenso y picante por el excremento que se acumula en el suelo, sustrato perfecto para las miles de semillas de palmeras que esperan, sin éxito, la luz para vivir. Tras la cosecha, viene el festín comunal acompañado de altas dosis de masato.

La cosecha del *Tayu* se realiza una vez al año, respondiendo de esta manera a las exigencias que explica el mito *Aents tayunu iyaamu* (El hombre que cayó en la cueva del guácharo). El mito describe la caída de un hombre a una cueva. Los guácharos quisieron ayudarle a salir, pero el sobrepeso que tenía, ocasionado por la glotonería de consumir muchos *Tayu*, lo impidió. Reprochándole, además, que de haber más cantidad de pájaros lo hubiesen transportado volando hasta su libertad (Samaniego, 2020). Como ocurre en los mitos, en éste hay varios niveles de información. Se describe la tecnología en torno a la cosecha del guácharo, se menciona el comportamiento del ave, pero también la manera en que hay que gestionar el recurso (evitar su sobre explotación) y el comportamiento social implícito de la actividad (evitar la glotonería).

2.3. *Con esas piedras fácil encuentras mitayo*

Los amuletos, talismanes y pusangas son objetos cuya posesión favorece el logro de un objetivo por las capacidades implícitas que poseen. Materializan el poder que tiene *Otro,* y lo otorgan, bajo ciertas restricciones alimenticias y sexuales, a quien los posee. Obedece a lo mencionado con las cutipas: una parte representa la totalidad y, por tanto, tiene capacidad de afectar. Pero en este caso, hay objetos específicos de animales determinados que tienen una particular capacidad de transferencia.

Los principales talismanes son las piedras mágicas, denominadas *Namuj* (o *Namug*), *Yuka* y *Nantag*. Se pueden heredar, encontrarse en quebradas o en el interior de animales que son depredadores o que localizan fácilmente su comida, como *Chuan*[163], el gallinazo, el

[163] *Coragyps atratus* y *Cathartes aura*.

gran sabueso del alimento. Las *Namuj* otorgan el poder de encontrar alimento según la perspectiva de comida de quien posee las piedras: cadáveres y carne putrefacta para los *Chuan*, carne de monte para los humanos. *Con Uyu* (nutria) *también se hacía. Se sacaban sus uñas y muelas, y se dietaba, fácil podías agarrar pescado, aunque no hay, coges* (Sebastián Wajejei). El cazador achuar prepara el talismán recubriendo de cera los piojos *Temaish* que *Tsukagka* (tucán[164]) aloja entre las alas y la cola. Al llevar este amuleto en su jornada de caza, logra que muchos tipos de animales vayan a él (Descola, 1992). Aunque este conocimiento se va diluyendo, se conservan en la memoria colectiva, respetándose el poder asociado a las piedras y talismanes incluso entre los jóvenes.

El grupo Chuan tiene las piedras Namuj dentro. Los viejos mataban a los Ukuumat (cóndor de la selva[165])*, cortaban la cabeza y secaban, y así encontraban animales y mujeres.* Lo menciona el viejo Sebastián Wajejei, junto a José Ayui Yampis y Marcos Quininto, en la comunidad Kawit. *Dentro, tenían piedritas Namuj, cada animal tenía su piedrita. Tienes que matar dietando para sacar esas piedras. No puedes comer dulce, comida caliente, tener relaciones. Un viejo se llevó las piedras, entonces los gallinazos no encontraban comida y murieron. El cazador que tiene Namuj consigue animales. Con esas piedras fácil encuentras mitayo*.

Las piedras actúan según la división sexual del trabajo. La persona que las posee recibe el poder cinegético (caza, pesca, huerta, amor) asociado al animal o el reproductivo asociado a *Nugkui* y los huertos, lo que catapulca al hombre y mujer awajún como cazador, pescador o guerrero, en el caso de él, y horticultora y gestora económica en el caso de ella, quien llevará las *Namuj* para lograr una huerta productiva. El poder implícito de las piedras, como todo poder entre los jíbaros, es ambivalente: lo que tiene facultad para sanar tiene para dañar. La capacidad de crear, curar, reproducir o encontrar alimento de las piedras está acompañada de una fuerza oscura (Brown, 1984) capaz de afectar a la familia propietaria o, incluso, a la comunidad, si no se cuidan y se tratan con el debido respeto, dietas, abstinencias y conservarlas en celoso secreto.

[164] Dos posibles nombres científicos, *Ramphastos tucanus* y *Ramphastos cuvieri*.
[165] *Sarcoramphus papa*.

La pusanga es un preparado que combina productos diversos para, principalmente, atraer a una determinada persona gracias al poder que posee la mezcla. El chamanismo loretano y andino tienen gran influencia en la elaboración de las pusangas con el uso de hierbas, esencias, resinas, perfumes y animales. Los awajún también las emplean para tener éxito en la caza, por ejemplo, las que se preparan con el corazón del cóndor de la selva, con ciertas serpientes o con la ranita *Wanip* (Rogelio Timias Kiankiak).

Pintura 19: *Tinki*. Gerardo Petsain

Las garzas y los playeritos, que les gusta vivir junto a las orillas de los ríos y lagos donde se alimentan de peces, anfibios e insectos, participan en diferentes brebajes cuyo fin es atraer específicamente mujeres. Nos lo recuerda Rogelio Timias Kiankiak. Estamos en su casa de Juan Velasco Alvarado junto a varios comuneros del alto Nieva que han llegado de visita. La computadora pasa primeros planos de decenas de aves que los presentes van reconociendo. En ocasiones a uno le da por imitar los cantos o de entonar un *anen*. En otras remedan los movimientos, tipos de vuelo o actitudes del pájaro. A veces se enfrascan en prolongadas discusiones sobre el nombre del animal o su participación en un mito. Estamos en un ambiente jovial y distendido, donde se perciben los deseos de recordar, aprender y compartir de todos los presentes. *Tiinki* (playero menor[166]) *es de quebrada, se hace pusanga. Su hueso se entierra y cuando está podrido se saca y se limpia bien. Se mira por el huequito del hueso a alguien, si esta persona mira es que el hueso es bueno para atraer mujeres. Su cabeza de Tiinki también es buena para preparar pusanga. Se dieta una semana y, después, en un pomo se mezcla el cerebro y el ojo, y se elabora*. Con los huesos de las patas de *Piampia* (avefría[167]), y la grasa y los huesos de *Piyei* (tigana o yucapatito[168]) se preparan distintas pócimas con las que las mujeres se sienten atraídas.

[166] *Tringa flavipes (melanoleuca)*.
[167] *(Hoploxypterus) Chara4drius collaris*.
[168] *Eurypyga helias*.

3. Otras relaciones

3.1. Utilería ornitológica

Pintura 20: *Bashu*. Gerardo Petsain.

Diversas partes del cuerpo de las aves se utilizan para elaborar herramientas, utensilios y, principalmente, adornos corporales. Las plumas son las más socorridas, seguidas, de lejos, por los picos. Se incorporan en aretes, prendas de vestir, peines, collares, instrumentos musicales o en herramientas de cacería, desde las épocas más remotas y en todas las culturas. Con las del tucán, aunque también participan otras aves como pavas, cotingas, tangaras, loros o guacamayos, y semillas de *dupi* o quinilla, se elaboran bellísimas coronas que utilizan los diveros grupos jíbaros en celebraciones, reuniones y eventos: las *tentem* y *tawas*. La belleza de las coronas transmite y materializa las capacidades de los animales de donde provienen: belleza, inteligencia, poderío, depredación, erotismo. Con las plumas también se manufacturan abanicos, empleados para ventilarse, azuzar el fuego o como atizador espiritual en las sesiones chamánicas. Los mejores son los confeccionados con las plumas de *Bashu* (paujil[169]), *Chuan* (gallinazo[170]), *Kuyu* (pava de garganta azul[171]), *Ayachui* (montete[172]), *Wakats* (manacaraco[173]), *Aunts* (pucacunga[174]) y *Chiwa* (trompetero[175]).

Desde tiempos inmemoriales, las sociedades de la selva han intercambiado plumas y aves vivas, sobre todo loros, guacamayos, paucares y tucanes, por venenos, sal, hachas de piedra o cerbatanas. Las crónicas narran cómo se intensificaban los colores de las plumas, principalmente amarillos y rojos, para darles mayor realce. Para ello se empleaba la

[169] *Mitu tuberosum*.
[170] *Cathartes aura*.
[171] *Pipile cumanensis*.
[172] *Nothocrax urumutum*.
[173] *Ortalis guttata*.
[174] *Penelope jacquacu*.
[175] *Psophia crepitans*.

sangre de ciertas ranas mezclada con achiote o se alimentaba a las aves con ciertos peces que funcionaban como intensificadores del color (Betancourt, 2015)[176].

Las características que poseen los huesos de los pájaros –livianos, rectos y porosos– favorecen su empleo en la elaboración de utensilios y objetos. Entre los awajún, las flautas se confeccionan con cañas o, como las *pinkui*, con el hueso de venado. En cambio, con los huesos de *Chiwa* (trompetero[177]) se preparan agujas para tejer la llanchama, la corteza de ciertos árboles con la que se elaboran frazadas y vestidos[178], y con los del *Tayu* (guácharo[179]) un adorno denominado *tsatap*[180].

Pintura 21: *Paipainch*. Gerardo Petsain.

Hay aves que se emplean como cobayas. Teófilo Ukuncham de la comunidad Saasá, en el río Domingusa, afirma que *Paipainch* (sirio gritón[181]) *es un ave fuerte*, *difícil moría con veneno, por eso los antiguos probaban con el pájaro el tseas* (veneno)*. Si no moría rápido es que el veneno no servía*. Martínez Compañón apuntaba a una práctica similar pero 300 años atrás. El pájaro *Yntipisco* se utilizaba para probar la potencia del veneno de los dardos de la cerbatana, "por ser el más difícil de matar de cuantos se conocen en la montaña Real" (Martínez Compañón, en Franke, 2018:7). Son cerca de 50 aves, seguramente serán más, destinadas, enteras o algunas de sus partes, para la elaboración de diversos objetos.

Cuadro 6: aves que participan en la utilería awajún (elaboración propia).

No	Awajún	Español	Uso
1	*Achayap / Achayachi*	Saltarín de cabeza dorada	
2	*Atash / Atash(u)*	Gallina	*Plumas*
3	*Au*	Cotinga lentejuelada	
4	*Aunts*	Pucacunga / Pava de Spix	*Huesos y plumas*
5	*Ayachui / Iwachi / Uyachi*	Paujil nocturno / Montete	*Plumas*
6	*Bakakit / Makakit*	Tangara verde y dorada	
7	*Bashu shiig / Muum bashu*	Paujil común / Piura	*Pico y plumas*

[176] Ver la extensa y detallada recopilación de arte plumario realizada por el Museo Nacional de Etnografía y Folclore de Bolivia, en Betancourt, C. 2015.
[177] *Psophia crepitans*.
[178] Corteza de ciertos árboles que, después de su extracción y tratamiento, se emplea para elaborar mantas y ropa.
[179] *Steatornis caripensis*.
[180] FORMABIAP, 2011.
[181] *Lipaugus vociferans*.

<

8	*Chagke / Tsagke / Chagki*	Tangara carmesí enmascarada	
9	*Chakua / Chaakua*	Trogón acollarado	
10	*Chiwa*	Trompetero aligris	*Huesos*
11	*Chuwi*	Oropéndola crestada	
12	*Dai / Nai*	Carpinterito rufo / Carpintero rojo	*Entero*
13	*Etsa*	Titira de cola negra	
14	*Ikancham / Ikancham yaig*	Cuco ardilla común	
15	*Inchitush / Inkituk*	Siete colores / Tangara del paraíso / Tangara de garganta naranja (Fernando Angulo)	*Entero*
16	*Jempeket / Jempekit*	Mielero púrpura	
17	*Juitan / Juitam*	Turpial de dorso naranja	
18	*Kupi*	Zorzal de cara gris / Pájaro balsero	
19	*Kuyu / Manchaya*	Pava de garganta azul	*Plumas*
20	*Pai pains / Paipainch*	Sirio gritón / Huishuinsho	
21	*Petsa / Pitsa*	Cotinga cuello negro / Pava de hoz	*Huesos*
22	*Pichuku / Pijurjik*	Piranga roja	
23	*Pinchu*	Gavilán	
24	*Pitit / Pitit(i)*	Cardenal de gorro rojo / Tordo	
25	*Pitit bujajinia*	Bolsero moriche	*Entero*
26	*Puug*	Barbudo	*Entero*
27	*Seechai / Sechai / Seche*	tipo *Inchitus*	*Plumas*
28	*Sechaauj*		
29	*Shimpa*	Paloma de puntas blancas	*Plumas*
30	*Sugka / Egaatinau / Egaatin*	Gallito de las rocas	
31	*Taanta / Taagtag(ke)*	Garza grande	
32	*Takaikit / Takitkit*	Barbudo brilloso	*Entero*
33	*Tatasham*	Carpintero de cresta roja	*Cabeza y pico*
34	*Tawai / Tawe / Tawei*	Trogón de cola blanca	*Plumas*
35	*Tayu*	Guácharo	*Huesos*
36	*Teesh / Teesh(a)*	Cacique de lomo amarillo / Paucar	
37	*Tiinki*	Playero pata amarilla mayor	
38	*Tsemanchuk / Semanchuk*	Tangara de cuello azul	
39	*Tsukagka / Dimsha*	Tucán de garganta blanca / Piinsha	*Pico y plumas*
40	*Tsukangamas*	Cormorán / Cushuri / Anhinga	*Plumas*
41	*Tuchiru / Tuchira / Tuchika*	Garcita estriada	*Huesos y plumas*
42	*Ugkum / Ugku*	Pájaro paraguas / Pájaro toro	
43	*Ugku*		
44	*Ukushkit / Ukugchkiti*	Tangara baya / Mielero verde	
45	*Ushap / Uúshup(a)*	Eufonia de vientre rufo	*Entero*
46	*Wakats*	Chachalaca / Manacaraco	*Plumas*
47	*Yampuna*	Guacamayo azul y amarillo	*Plumas*
48	*Yusa*	Guacamayo escarlata	*Plumas*

3.2. *El pico del tucán es para susto*

Muchas aves son ingrediente fundamental para curar problemas de salud. *Kintachik* es la gallina de carne y pluma negra[182] que se prepara en caldo para curar la neumonía, mientras que los huevos de *Saasa* (shansho[183]) se emplean para prevenir resfríos. El paujil, las perdices y las palomas, y las gallinas ante la menor disponibilidad de fauna silvestre, forma parte de la dieta ideal del enfermo.

[182] *Gallus gallus domesticus*.
[183] *Opisthomcomus hoazin*.

<

Piyei (tigana[184]) se usa para medicina, sentencia Rogelio Timias Kiankiak*, de igual manera que el pico de la garza, mientras que el del tucán es para susto. Se tostaba, se hacía humear al enfermo, comía y se curaba*. En el Marañón y en amplias zonas de Loreto el *Mait* (garrapatero o vacamuchacho[185]) es utilizado para combatir la epilepsia, como nos recuerda Rogelio Gómez, huesero y especialista en curación con plantas, *debes cazar al vacamuchacho, pero no lo mates, solo déjalo herido, que su corazón siga latiendo. Entonces vas junto al enfermo y ahí abres el pájaro, le sacas el corazón todavía vivo y se lo das a tomar con vino Oporto. Se cura. Una vez lo hice así en Saramiriza*.

El uso de la sangre y/o el corazón calientes de ciertos pájaros es un recurso extendido para el tratamiento de enfermedades mentales o nerviosas. En muchas ocasiones son aves de color negro, como el garrapatero que menciona Rogelio Gómez. El obispo Martínez Compañón detalla el empleo del corazón todavía caliente del zorzal (*sorsal*, en el texto) para curar el *mal del corazón, o gotacoral* (Martínez Compañón, en Franke, 2018). También se toma caliente (Rocha, 2020) la sangre del mirlo, otra ave negra, para tratar hemorragias, mal del corazón y personas que sufren pena. En el Chocó colombiano (Nayive Pino, en Vásquez-Dávila, 2014:309) elaboran un brebaje anticancerígeno a base del hígado del gallinazo con aguardiente de caña.

Lo mismo ocurre con la utilización de partes quemadas (plumas, aves, nidos) para curar dolencias. Las de diversas especies de gallinazos se aplican para combatir úlceras, epilepsia, caída del pelo o, si se usa el excremento, "para las personas con humores atrabiliosos o coléricos", las del shansho "restituyen la razón a los enajenados por enfermedad", y las de los picaflores sirven "para controlar las palpitaciones y los problemas mentales" (Corona Martínez, 2002:84). Brown (1984) menciona el pico de *Tsukagka* (tucán[186]) y las plumas del pollo que se queman junto al enfermo envuelto en una frazada como tratamiento contra la epilepsia, práctica extendida hasta hoy en el curanderismo norteño.

[184] *Eurypyga helias*. Mención realizada por Dauphiné.
[185] *Crotophaga ani*.
[186] Se registran dos posibles especies, *Ramphastos tucanus* y *Ramphastos cuvieri*.

3.3. *Pumpu son maléficos, cuando cantan, va a haber muerte*

Un día, Heriberto Tsajuput debía participar en una reunión de trabajo que habíamos convocado en Santa María de Nieva. Al salir de su comunidad se cruzó en el camino con *Jempe*, un picaflor[187], lo que provocó que se diese media vuelta a su casa, de donde ya no salió más durante todo la jornada. Las aves nos dan indicios del futuro, anuncian eventos, visitas, el clima por venir o el fallecimiento de alguien. La información aparece a través del sueño, al escuchar el canto, al observar al pájaro volar, cuando se cruza en el camino o con el sentimiento que genera un *anen*. Según sea el presagio, se tomarán decisiones laborales, personales o vitales, recurriendo a conjuros y fórmulas mágicas para desactivar el efecto en caso fuese negativo. *Jempe* puede conjurarse haciendo crujir los nudillos contra las sienes mientras se repite ¡*Bakui anush wekaewak*!, (¡piernas flojas! ¿qué haces aquí?) (Guallart, 1989). Y el colibrí se va avergonzado.

El conjuro hace referencia a una orden que provoca una transformación esencial, normalmente vinculada al paso de la categoría primordial humana que poseen los seres al estado actual en que se muestran y los conocemos. Es el mandato para el tránsito de lo humano a lo animal. Hay conjuros que revierten una situación negativa para la persona, anulando el poder ejercido por otro con el uso de fórmulas mágicas que se expresan de manera enérgica y con carácter obligatorio. Según Guallart, fue *Yusa* (guacamayo[188]) quien enseñó los conjuros (Guallart, 1989) y para José Ayui, *Yusa transmitió hechizos para tener larga vida*.

Las aves son valoradas por su capacidad de vuelo y desplazamiento a largas distancias, su dominio del paisaje y el territorio, y su poder de tránsito entre los espacios cosmogónicos (aire, tierra, agua). Así como poseen células que les permiten captar el ultravioleta, dibujando la realidad de una manera diferente a la nuestra, son conocidas, como hemos visto, sus capacidades electromagnéticas, barométricas, ecosonares o sensitivas, lo que les permite *ver más* ampliamente, es decir, recibir más u otra información y, por ello, anticipar y avisar de acontecimientos. No se trata solo de que el ave comparte conocimiento, no son solo señales externas que llegan al humano, también

[187] Familia *Trochilidae*.
[188] *Ara macao*.

implica la actitud interna de la persona que se abre a percibir esa información y comprenderla. La educación tradicional en la Amazonía, y en general la de las sociedades vinculadas a territorios amplios y naturales, fortalece las capacidades de escucha, lectura y comprensión de los lenguajes y contenidos de los seres que participan en la vida, haciendo de esta información herramienta significativa para el día a día.

Aunque a Heriberto le ocurrió con Jempe, los estríngidos y titónidos, que incluyen a las lechuzas y los búhos como *Churui* (búho penachudo[189]), *Pumpu*[190], *Takent* (lechucita amazónica[191]) o *Shuutin* (lechucita ferruginosa[192]), tienen muy mala fama entre los awajún. Consideran que son la manifestación de almas en pena (*Iwanch*), como el venado, y que molestan a mujeres y hombres que están solos o en el interior del bosque. Tulio Ukunchan lo sentencia, *el grupo de los Pumpu es maléfico, cuando canta, perjudica, va a haber muerte. Churui es lechuza maligna, por su voz da pesadilla, cuando canta, alguien muere. También, si el búho dice tut, tut, tut, o el guacamayo vuela con el halo de la luna anuncian el peligro de la propia muerte, aunque se puede prevenir con conjuro*.

Esto es algo recurrente en las cosmovisiones amerindias, que considera a estas aves como anunciadoras de desgracias y penas. El carácter maléfico de los búhos, lechuzas y chotacabras lo señalan Navarijo (2014) y Nahuat Cervera *et al* (2021) para los maya; Silva-Rodríguez (2006) para las sociedades rurales del sur de Chile; Acuca para los zapotecos, Jaimes y Navarijo para los nahua y Jiménez-Díaz para los lacandones de México (en Vásquez-Dávila, 2014); Guerrero Orozco para diferentes pueblos colombianos, y Enríquez y Rangel (2004) en Costa Rica, quienes analizan el conocimiento y rechazo popular sobre los búhos en la estación biológica La Selva, y la afectación que significa para los planes de manejo ambiental.

Todos estos autores reconocen el poderío depredador que tienen. Quizá sean las aves más sigilosas y silenciosas gracias a la estructura de sus plumas, y siempre están *vestidos con el camuflaje perfecto para hacerse invisibles* (Tulio Ukunchan). La anatomía de sus

[189] *Lophostrix cristata*.
[190] Se han encontrado tres posibles candidados: Búho listado (*Pseudocops clamator*), Lechuza tropical (*Megascops choliba*) o Búho negro bandeado (*Ciccaba huhula*). *Pumpu* o *Pumpuk*, además de la especie, designa al grupo de las lechuzas y los búhos.
[191] *Glaucidium hardyi*.
[192] *Glaucidium brasilianum*.

oídos, la capacidad de giro de su cabeza, y su visión, las convierten en grandes cazadores. Esto, además de su desenvolvimiento nocturno y los cantos que emiten, explican parte de la animadversión tan extendida que padecen.

Hay otras aves agoreras de penas y desgracias para los awajún. *Wichikuat* (monja de pico amarillo[193]) se acerca a las casas trayendo mensajes de los familiares ausentes, y *Wakam* (loro grande no identificado), anuncia mal agüero a través de *su canto que transmite pena* (José Ayui Yampis). Cuando lo hace *Uwimpi* (no identificado) en la chacra sentado sobre un tronco viejo, avisa a la mujer que se va a quedar viuda (Fe y Alegría, 2020). En cambio, soñar con *Ukukui*, el águila negra[194], significa que se podrá matar al enemigo en la noche, pero si canta antes de las 10 de la mañana, es maldición (Guallart, 1989).

Algunos informantes como José Ayui y Rogelio Timias mencionan que *Tatasham* (carpintero de cresta roja[195]) y *Tijasa* (carpintero de pecho amarillo[196]) eran brujos. *Los carpinteros fueron históricamente brujos. Curaban a la gente chupando y soplando. En su época antigua, cutipaban[197] a los hijos por el olor fuerte que tienen. Su cuerpo está desarrollado como karateka y es duro* (José Ayui). *Van a los troncos de palmera caídos y picotean para buscar suri, si no pueden comer, entonces los suris aparecen muertos, es por la brujería de Tijasa* (Rogelio Timias Kiankiak). Para Eslí Yampis Yagkuag, *eso tiene una explicación, los carpinteros quieren comer suri y si no pueden sacarlos con su larga lengua extraen su interior, dejando solo la piel del suri. Por eso, cuando abrimos, están muertos, pero no por brujería, sino porque ha chupado el interior del gusano*.

Los pronósticos no solo son catastróficos, las aves también ejercen de metereólogas y anunciadoras de visitas e información relevante. Todas las sociedades han escudriñado el cielo o han observado el comportamiento de los pájaros para conocer el clima del futuro, o el comportamiento de ríos y lagos. A *Au* (cotinga de garganta morada[198]) y a *Etsa* (titira de cola negra[199]) les gusta salir con pleno sol. Cuando viene buen tiempo *Maakua* (halcón

[193] *Monasa flavirostris*.
[194] *Spizaetus tyrannus*.
[195] *Campephilus melanoleucos*.
[196] *Melanerpes cruentatus*.
[197] Ver páginas arriba La cutipa.
[198] *Cotinga cayana*.
[199] *Tityra cayana*.

reidor[200]) canta de madrugada (José Ayui Yampis). De esta manera, si uno lo escucha programará sus actividades y, en este caso y ante el buen clima, probablemente aprovechará para ir a la chacra a trabajar. En cambio si *Jawak* (unchala[201]) y *Winchunchu* (desconocido) cantan, o si *Tiigkish* (hormiguero de garganta llana[202]) entona *ti, ti, ti*, es que va a llover aunque amanezca buen tiempo. Lo mismo pasa con *Puush* (codorniz de cara roja[203]), si entona a la mañana o al atardecer vendrán lluvias fuertes, o con *Timantin* (zorzal de pico negro[204]) y *Shuutin* (lechucita ferruginosa[205]) que anuncian tormenta (Tulio Ukuncham). En este caso, la persona dejará de ir a cultivar ante el riesgo de precipitaciones. Falta comprobar los niveles de acierto entre la meteorología ornitológica y *el hombre del tiempo* de televisión.

Pintura 22: *Etsa*. Gerardo Petsain.

Pintura 23: *Jempe jiijukiu*. Gerardo Petsain.

Pintura 24: *Puush*. Gerardo Petsain.

La ambivalencia favorece el dinamismo y rehúye de la univocidad, lo vimos con *Tsukagka* al hablar de la cutipa. *Jempe jiijukiu* (ermitaño de cola pálida[206]) por un lado es reconocido por haber robado el fuego a *Iwa*, –entidad maléfica que comía a los awajún, puede usarse en plural– lo que permitió a los humanos conocer el fuego. Por otro, *Jempe* es agorero. El encuentro con él anuncia fracaso y muerte, como le pasó a Heriberto. Otro ejemplo de ambivalencia es *Ampush* (lechuza[207]), si canta de noche es un *Iwanch* que quiere llevarse a alguien, pero si aparece en sueños es *Ajutap* que confiere poder (Pelizzaro, 1977).

[200] *Herpetotheres cachinnans*.
[201] *Aramides cajanea*.
[202] *Myrmotherula hauxwelli*.
[203] *Odontophorus gujanensis*.
[204] *Turdus ignobilis*.
[205] *Glaucidium brasilianum*.
[206] *Threnetes leucurus*.
[207] Se han encontrado tres posibles nombres científicos para *Ampush*, *Megascops albogularis*, *Pulsatrix perspicillata* y *Bubo virginianus*. El grupo de las lechuzas es de difícil identificación y son las que más variedad de nombres científicos tienen para un mismo nombre en awajún.

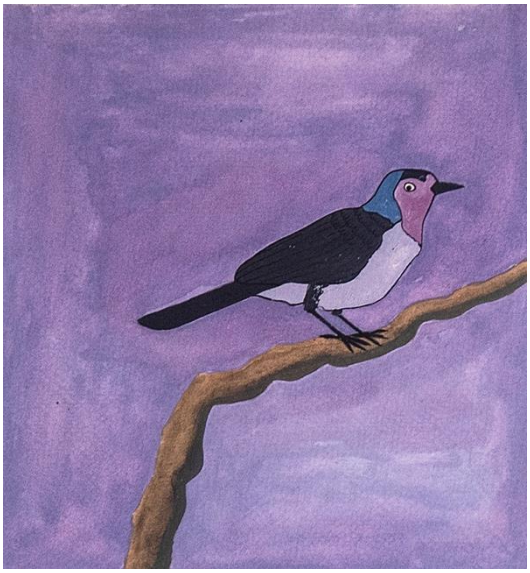
Badini *et al*. (2017), tras analizar 150 relatos orales de los campesinos criollos del norte de Córdoba, clasifican lo que denominan *ornitoaugurios* en funéreos (referidos a la muerte), sociales (anuncios de visitas), funestos (transmisión de desgracias) y metereológicos (noticias sobre el clima). Reconocen el carácter agorero que tienen las garzas, perdices, gallinas, carpinteros, pavos y ayaymamas entre los campesinos. Los lacandones de Chiapas (en Vásquez-Dávila, 2014) identifican 13 especies de picaflores que los consideran como anunciadores de visitas. Los nahua mexicanos (Jaimes en Vásquez-Dávila, 2014), están atentos a la actividad de urracas y manacaracos como mensajeros de peligros y, como afirma Nahuat Cervera (2021), a la presencia del zorzal, el halcón y el gallinazo como vaticinadores climatológicos. De igual manera hacen los kichwas de Pichincha, Ecuador, con el halcón que anuncia el verano y la golondrina que lo hace con las lluvias (Rocha, 2020).

Los awajún también están atentos a ellas para recibir información de accidentes geográficos o la presencia de otros animales. Wilmer Yampis Yagkuag, en la comunidad Ajachim, en el río Marañón, afirma que *Chaji* (martín pescador)[208], da señal donde hay ríos y quebradas. *Si va hacia abajo, la quebrada va a crecer y si va hacia arriba la quebrada va a bajar de caudal*. *Kupi* (zorzal de cara gris[209]) *en diciembre llega, con la crecentada, de Iquitos dice la gente que viene* (Wilmer Yampis Yagkuag). José Ayui también recuerda que *Chijikiu* (batará de ala llana[210]), *valiente no es, pero sirve para adornar. Es más experto. En las montañas grita cuando viene tigre, tigrillo, víbora. Te explica lo que ve, no canta por cantar, te previene, tienes que estar preparado*. Y Sebastián Wajei rememora los tiempos en que por donde pasa *Nayap* (halcón tijereta[211]) *da señal que vienen las paki, las huanganas. Por donde pasa el ave, van las paki*. Torres-Barreto menciona la simbiosis de la sachavaca con el tatatao o caracara negro. Estas acompañan a los tapires para quitarles las garrapatas y parásitos de la piel, comunican, por tanto, la presencia de las sachavacas, a quienes alertan con sus cantos cuando hay cerca algún depredador (Torres-Barreto, 1991). Para los awajún, *Yakakau* (tatatao[212]) también le gusta ir acompañado como afirma Marcos Quininto, *tiene la propiedad de*

[208] Se han encontrado dos identificaciones para *Chaji*, *Chloroceryle americana* (Martín pescador verde) / *Chloroceryle amazona* (Martín pescador amazónico).
[209] *Catharus minimus*.
[210] *Chijikiú* o *Chikiú*, *Thamnophilus schistaceus*.
[211] También llamado golondrina real, *Elanoides forficatus*.
[212] *Ibycter (Daptrius) americanus*.

andar en manada con tucán, *alerta de cualquier peligro*. Otros avisan de la llegada de personas y familiares, *Pitjuak* (gallineta[213]) *como guitarra canta, calcula la hora y canta faltando media hora para que venga una persona. Anda en pareja* (Adonías Sánchez Kukush). En cambio, *Sukuya* (chotacabras[214]) avisa a la mujer, apareciéndose en sus sueños (Guallart, 1989), dónde puede encontrar las piedras mágicas *Namuj*.

Pintura 25: *Kijuancham*. Gerardo Petsain.



Pintura 26: *Ikancham*. Gerardo Petsain.

Kijuancham (urraca violácea[215]) *no suena por gusto, canta cuando detecta algo sospechoso y así avisa a otros. Tienes que estar atento a ver qué pasa, puede venir gente, otorongo, serpiente, un palo seco puede caer, enemigos… es un comunicador de peligros. Cuando hay cantidad de Saasa* (shansho) *en las orillas no se puede confiar. También con Teesh* (cacique[216]). *Puede vivir cualquiera cerca, como la boa. Es un indicador de boas* (José Ayui Yampis).

A *Ikancham* (cuco ardilla[217]) se le conoce como pájaro interceptor[218] porque cuando alguien conversa y el ave entona significa que la persona está engañando. Si *Ikancham* lo hace alegre, es que algún pariente va a llegar. Mauri, en su trabajo con los guna en Panamá, también menciona al cuco ardilla, a quien llaman *Gigga*, como anunciador de peligros, llegada de visitas físicas o espirituales, y de animales cercanos al cazador

[213] *Anurolimnas castaneiceps*.
[214] *Nyctidromus albicollis*.
[215] *Cyanocorax violaceus*.
[216] *Cacicus cela*.
[217] *Piaya cayana*.
[218] FORMABIAP, 2011.

(Martínez Mauri, 2017). José Ayui manifiesta que tienes que estar preparado y *saber escuchar el canto* que te transmite información. *Es un canto con significado*. Así lo hizo Juliane Koepcke con el del *Saasa* (shansho[219]) que le salvó la vida tras el accidente de la avioneta en la que viajaba. Escuchó a *Saasa* y supo, *porque le avisó*, que donde está hay agua cerca (Koepcke, 2018).

3.4. Chamanismo

Si el mundo en que se desenvuelve el awajún es animista, en el sentido de que los otros seres de la naturaleza son *gente* a su manera, es decir hay que "prestar atención a los pensamientos vivientes que están en el mundo" (Kohn, 2021:100), la gestión de las relaciones y vínculos con ellos, por ejemplo la ornitología, es chamánica. Como mencionamos, el hombre y mujer awajún, además de horticultores, cazadores, pescadores y recolectores, también deben ser gestores de relaciones, comprender, establecer vínculos y alianzas, negociar y escuchar a los otros seres que forman parte del *sociosistema* en que se desenvuelve. En esto radica la "labor chamánica", la capacidad para desempeñarse en las interacciones con los seres que habitan los diferentes planos de la existencia para constituir equilibrios. El *iwishin* o curandero es el especialista en establecer relaciones o llevarlas a su máxima potencia en los procesos de curación o ingesta de plantas para tener visión. El *tunchi*, o brujo malo, rompe los equilibrios sociales y su condena es la muerte[220]. El curandero establece un complejo sistema de asociaciones y alianzas, tras un largo camino de dietas y aprendizajes, con las *madres* de las plantas y los animales, y con los espíritus ayudantes. Tiene, también, la capacidad de cambiar de perspectiva y asumir otras con esas alianzas espirituales o, por ejemplo, vistiéndose con la ropa o las partes de un depredador como el otorongo.

El curandero tiene vínculos específicos con las aves en los espacios en los que se desenvuelve. Con el paucar busca la transferencia de la capacidad *políglota* que tiene el

[219] *Opisthomcomus hoazin*.

[220] En Condorcanqui he escuchado muchas veces afirmar el precio de un brujo es de tres soles, lo que cuesta un cartucho para matarlo. Una acusación de brujería es una condena a muerte. El acusado debe salir de la zona y reubicarse fuera de la provincia o en algún centro urbano, como Santa María de Nieva. A pesar de ello, el apelativo no le abandona. La brujería es un fenómeno muy complejo que distorsiona las dinámicas sociales y personales y requiere un estudio en profundidad, responde a cuestiones históricas, socioculturales, desinformación…. y afecta a un amplio abanico de situaciones. En la actualidad, por ejemplo, la grave situación del VIH en Condorcanqui es debida, entre otras razones, a que los portadores del virus lo asocian a brujería por lo que no siguen el tratamiento antiretroviral.

pájaro, que imita muchos cantos y sonidos, para dotarse de un poderoso instrumento de comunicación con otros seres. Debe comer *Kuintam*, trepador de cola larga[221], *porque este pájaro rebusca insectos entre las hojas y cortezas, como debe hacer el curandero cuando busca los dardos que provocan enfermedad y muerte* (Tulio Ukuncham).

En las visiones con ayahuasca, entre otros muchos animales, también se ven pájaros. Durante el viaje, se aprecian carpinteros, martines pescadores, águilas y garzas. Lo dice José Ayui Yampis, *la visión es valiente y amable. La serpiente es de la ayahuasca, su madre. También del toé. Los pájaros te dan visión, cada uno su tipo. El Chinimp*[222] *de quebrada da visión. La de Chaji* (martín pescador verde[223]), *es la del viaje porque se desplaza mucho. La de Auju* (chotacabras[224]) *recuerda a la familia que no atiende bien al marido. La del Tatasham* (carpintero de cresta roja[225]) *cuando hay problemas se enfrentan y se solucionan, se hace la paz y se resuelve.*

4. En los límites de las relaciones

4.1. Domésticas y domesticadas

El grupo de las domésticas, con 17 nombres, agrupa al mayor número de aves en awajún. Pertenecen a las familias *Numididae*, *Anatidae* y, 13 de ellas, a la *Phasianidae*, es decir, las gallinas. Es también el mismo número de gallinas que distinguen los lacandones de Chiapas (Vásquez-Dávila, 2012), y es que la diversidad de apelativos para estas aves es común a muchas otras sociedades con convivencia animal-humano cercana y prolongada.

Cuadro 7: Aves domésticas awajún (elaboración propia).

Awajún	Familia	Español	Científico
Atash / *Atash(u)*	*Phasianidae*	Gallina	*Gallus gallus domesticus*
Ayum / *Ayumpuji* / *Ayump(pa)*	*Phasianidae*	Parecido al gallo carioco	*Gallus gallus domesticus*
Diiju	*Phasianidae*	Gallina de carne oscura	*Gallus gallus domesticus*
Gallineta	*Numididae*	Gallineta / Gallina de Guinea	*Numida meleagris*
Inan	*Phasianidae*	Gallina enana	*Gallus gallus domesticus*
Kintachik	*Phasianidae*	Gallina negra	*Gallus gallus domesticus*
Kuntujeats / *Kuntujea*	*Phasianidae*	Gallina o gallo de pescuezo pelado	*Gallus gallus domesticus*
Kuwap	*Phasianidae*	Gallina o gallo que no tiene rabadilla	*Gallus gallus domesticus*

[221] *Deconychura longicauda.*
[222] Tipo de golondrina no identificada.
[223] *Chloroceryle americana*.
[224] *Nyctibius griseus*.
[225] *Campephilus melanoleucos*.

<

Muun patu	*Anatidae*	Ganso	*Anser anser*
Nawan	*Phasianidae*	Gallina (señorita) joven / Gallina que no pone huevos	*Gallus gallus domesticus*
Paapu	*Phasianidae*	Pavo	*Meleagris gallopavo f. domestica*
Paat / Patu / Pat	*Anatidae*	Pato criollo	*Cairina moschata*
Pikim	*Anatidae*	Pato doméstico / Pato blanco	*Anas platyrhynchos domesticus*
Shaashik / Shaakish	*Phasianidae*	Gallina de plumas blancas y negras, moteadas	*Gallus gallus domesticus*
Shijim	*Phasianidae*	Gallina de pluma crespa	*Gallus gallus domesticus*
Sumpit	*Phasianidae*	Pollo sin plumas	*Gallus gallus domesticus*
Tsejechik	*Phasianidae*	Gallina de un tono particular	*Gallus gallus domesticus*

Las gallinas acompañan al humano desde hace miles de años, y desde los tiempos más remotos ocupan un papel protagónico y venerable (Vásquez-Dávila, 2014). Además de su importancia para la alimentación, la economía familiar o la salud, simbolizan "la victoria de la luz sobre la oscuridad" (Navarijo, en Vásquez-Dávila, 2014:329) porque cantan al amanecer, alertan de peligros y espantan a los malos espíritus. Se recurre a ellas para combatir el mal de ojo, se pasa el huevo para limpiar sustos y malas energías, tradición que se mantiene viva en sociedades urbanas y rurales del Perú.

La larga intimidad de lo cotidiano permite identificar con precisión las facultades que personalizan de manera más precisa a la especie, por lo que merece un "nombre propio". Estas facultades pueden venir de la calidad de la carne, el color del plumaje, la edad, el tamaño, el comportamiento o la forma de las plumas. *Nugkui*, como ocurre con la horticultura, es quien propicia y fecunda las crianzas domésticas. A ella se dirigen *anen* y respetos para lograr una productividad saludable y generosa.

Las gallinas son las aves domésticas más extendidas, pero también se crían patos, pavos y gallinetas o gallinas de Guinea, que son menos comunes. Las aves rondan la casa y el huerto doméstico, lo que les facilita protección y alimento, pero también exposición a accidentes y al ataque de gatos, perros y gavilanes. Las mujeres e hijos, aunque el hombre también intervenga, son los gestores de este sistema productivo pecuario. Es preciso y escrupuloso en la atención, la salud y la alimentación, donde el maíz es insumo necesario para el sostenimiento del gallinero. Además, se alimentan de frutas, restos de comida y lo que encuentran en las inmediaciones de la casa, el huerto doméstico y las chacras, como los nidos de comejein (termitas). En ocasiones se recurre a ciertas plantas específicas para facilitar la cura de una enfermedad o mejorar la producción, como *kuchanum tsapau* que se siembra en torno a la casa para incrementar la población de gallinas ponedoras[226].

[226] FORMABIAP, 2011.

<

La familia identifica rápidamente cuando falta un pollito o un adulto. Se presta atención al cielo y a las ramas de los árboles por si merodea *Chikiwi*, el gavilán[227], y a la noche las protegen del zorro, el tigrillo, la zarigüeya, la rata, la boa, la víbora, el gato, la lechuza o el vecino. Si desaparecen, y se descarta lo anterior, se busca meticulosamente hasta encontrar al ladrón. Lo mismo ocurre en las comunidades aldeñas a las carreteras, cuando un vehículo atropella un ave doméstica siempre hay una búsqueda del responsable y un pago por la acción, que suele alcanzar los 100 soles en gallinas y hasta 300 soles en gallos.

La relación con las aves domésticas depende del territorio familiar. En lugares de cabecera, donde la población es menor y hay más disponibilidad de recursos naturales, siempre se va a preferir la carne de monte y el pescado a la gallina. Su consumo es más ocasional. En lugares de mayor impacto, con más población y bosques más afectados, cada vez es mayor la dependencia de las aves domésticas. En estos casos el consumo es más frecuente pero no diario porque las gallinas son un bien muy preciado. Se comen en contextos festivos y celebratorios, con la llegada de una visita, en encuentros familiares, mingas, tareas comunales, fiestas y aniversarios. La gallina de chacra es preferible al pollo de la costa, por ello no es tan fácil de conseguir y siempre es más cara.

Nada más reparador que un caldo de gallina con sus toques de hierbas aromáticas tras un largo viaje o un cuerpo destemplado. Si la gallina es *Kintachik* o de carne negra, todavía resulta más especial, sus caldos o la frotación frenética con su grasa curan el malestar, la neumonía y el resfrío. Nayive Pino también menciona el uso de la grasa en el Chocó colombiano para curar el asma, pero puntualiza que, después de haber dado a luz, la mujer "no puede comer gallina de plumaje negro" (Nayive Pino, en Vásquez-Dávila, 2014:312) porque puede causarle hemorragias a ella y al recién nacido. Entre los awajún, lo que los enfermos no pueden comer, afirma Tulio Ukuncham, es *Pikim* (pato[228]) de color negro, *porque te hace daño, te mueres rápido, igual que si comes chancho, ¿será como chancho*? El valor de la gallina de chacra supera lo alimenticio y se vuelve un asunto integral. Es una totalidad económica en sí misma y sostén fundamental para innumerables familias. Forma parte de la farmacopea, la economía familiar, la nutrición, el chamanismo, el agasajo social y hasta los adornos, porque ante la escasez de aves silvestres se emplean plumas teñidas de gallina para elaborar piezas.

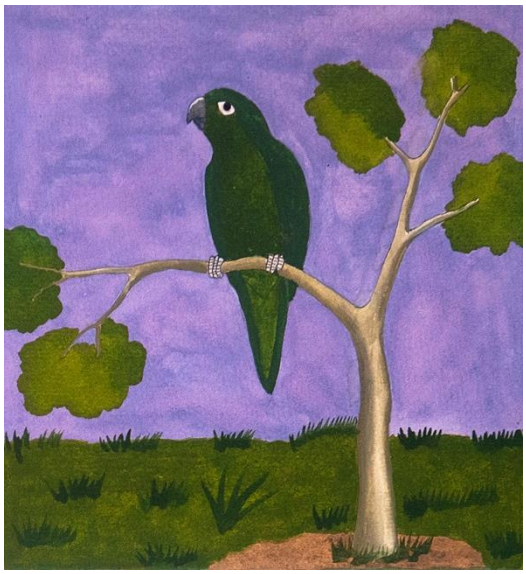
[227] *Busarellus nigricollis.*
[228] *Anas platyrhynchos domesticus*.

Hay un grupo de aves silvestres, principalmente loros y pavas, que se ven, aunque cada vez menos, en las casas awajún como animales de compañía, aunque cada ve z menos frecuente. Por sus rasgos sicológicos y su carácter, se domestican con cierta facilidad y, pese a tratarse de mascotas, no les impide ser comidos. Destacan las siguientes.

Cuadro 8: aves domadas awajún (elaboración propia).

Awajún	Español	Científico
Chiwa	Trompetero	*Psophia crepitans*
Bashu	Paujil	*Mitu tuberosum*
Aunts	Pucacunga	*Penelope jacquacu*
Tsukagka	Tucán	*Ramphastos tucanus*
Pininch	Tucaneta	*Pteroglossus castanotis*
Kawau	Loro harinoso	*Amazona farinosa*
Takum	Guacamayo azul y amarillo	*Ara ararauna*
Yusa	Guacamayo escarlata	*Ara macao*
Chipi	Loro catalina	*Aratinga leucophthalma*
Kijush	Periquito de ala azul	*Forpus xanthopterygius*
Chirikas	Loro de cabeza negra	*Pionites melanocephalus*
Nuinui	Periquito de ala cobalto	*Brotogeris cyanoptera*

Pintura 27: *Kawau*. Gerardo Petsain.



4.2. *Cuando Bukeau vuela suena como viento*: aves legendarias

Hay once aves que nadie ha visto y que se refieren por historias de terceros. Están asociadas a muerte, desapariciones y terror, normalmente de personas que se encuentran solas en la noche y en lugares aislados. Son grandes y monstruosas, como *Uitsutsu*, que tiene la altura de un niño de ocho años y que entra en las casas a chupar sangre con su larguísimo pico (Marcos Quininto); o *Tseatik*, una especie de golondrina que se origina al devorarse un hombre así mismo tras comer un huevo de *Tseatik* (Guallart, 1989).

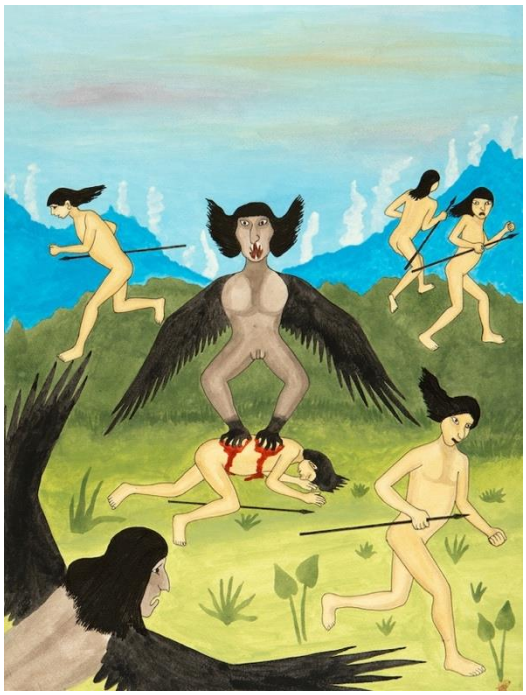
Combinan anatomía animal, ornitológica y humana, en la que destacan picos y garras largas y poderosas con los que chupan sangre, como también le gusta a *Manchumush*, y extraen órganos y ojos, como hace *Juwaikit*. Si las mujeres oyen *wempia wempia* de *Uwimpi*, quedarán viudas. Si el gallinero no recibe las atenciones necesarias, *Yakiya atashu*, inflingirá castigos y penalidades en el hogar (Guallart, 1989). *Cuando Bukeau vuela suena como viento. Su tamaño es como de gente. El viejo Adán Bermeo dice que es*

como puma águila (Marcos Quininto). Si alguien escucha su canto[229], se pierde en las inmensidades oscuras y salvajes de la selva y nadie lo encuentra más.

Cuadro 9: aves legendarias (elaboración propia).

Bukeau / Bukea
Diigshap
Dijus
Jiip
Juwaikit / Juwaekit
Manchumush
Tseatik / Tsegatik
Uitsutsu / Uwitsutsu / Wisusu
Uwimpi / Wimpiu / Uvimpip
Yakiya atashu
Yuka / Yukagtin

Pintura 28: *Bukeau*. Gerardo Petsain.



Las aves legendarias forman parte del variadísimo y universal mundo de las bestias del bosque que han acompañado a todas las culturas. Son los seres que recuerdan el lado más indomable, la parte siempre salvaje de la existencia, y los respetos y precauciones que hay que tener con el bosque como entidad no domesticada para no ser absorbidos a la parte más animal, sobre todo si estamos solos. Con estas aves legendarias, el humano vuelve a su condición de animal de presa, y pierde su categoría de humanidad.

4.3. Panteones ornitológicos awajún

¿Hay una jerarquía, por importancia, un rey, un panteón ornitológico awajún? En el siguiente capítulo también nos introduciremos en otra jerarquía, la taxonómica, entonces la pregunta será si hay una sistemática awajún y si ésta obedece a un modelo de taxas universales planteado por Brent Berlin.

[229] Varios informantes asocian a *Bukea* a una especie de ave o a una entidad voladora en forma de cabeza con grandes colmillos, Guallart (1989) a un mono negro de grandes colmillos afilados.

¿Es *Tsukagka*?

Pintura 29: *Tsukagka*. Gerardo Petsain.

Sin duda, es una de las aves más emblemáticas para todos los grupos jíbaros*, el rey de los pájaros, un ave experto que nos enseña* (Gerardo Petsain). *Tsukagka* (tucán[230]) *el más querido*, *muy respetable, muy especial, bastante significativo* (Tulio Ukuncham). Participa en mitos fundamentales como el de la guerra contra el *Ugkaju* (el cangrejo)*, y es más despierto y hábil que otros pájaros*. *Tiene astucia porque se da cuenta desde lejos que alguien llega* (José Ayui). Se ubica en las partes altas de los árboles, lo que lo vuelve muy poco accesible. Escudriña lo que ocurre a sus alrededores, y el awajún admira su capacidad para detectar desde largas distancias al cazador más sigiloso. *Aunque imitas su canto no viene, si te ve en el bosque, al toque se va* (Tulio Ukuncham). Todo esto hace que su cacería sea muy difícil y que, desde los tiempos míticos, se reconozca como gran cazador a quien logra matar tucanes.

Es pulcro y un sibarita gastronómico que prefiere alimentarse de las frutas de las palmeras más exquisitas. También destaca en el arte amatorio y en su lealtad a la pareja, *si muere uno, el otro llora varios días, y después vuelve a tomar a otro compañero*. Destaca por su elegancia, sus plumas y el tamaño de su pico que, además de insumos para coronas, aretes y collares, son *los vestidos con los que muestran su valentía, cargo y liderazgo*. Su carne es exquisita. *Su sangre no tiene mal olor. Más gusta la tripa a las mujeres, no hace falta limpiar con agua, solo con mano porque ya está limpio, como Yakum* (cotomono) (José Ayui). Los curanderos utilizan el pico contra la epilepsia y el susto. Y es protagonista de los cantos mágicos *anen* que se dirigen entre los enamorados. A los niños se les hacía comer su lengua para que hablen claro y fuerte cuando sean adultos, y las embarazadas desean el *pau ampuji*, –la esencia amarillenta que se ubica en el intestino delgado y que concentra las frutas y bayas que ha ingerido– que, después, recibe el feto a través del

[230] *Ramphastos tucanus* y *Ramphastos cuvieri*.

cordón umbilical. *Al comer el líquido, esa concentración de lo que come Tsukagka, el feto queda protegido de todo* (Tulio Ukuncham).

El tucán es rey, pero no siempre lo es. El mito de la guerra contra *Ugkaju* (el cangrejo) describe las estrategias militares que se desarrollaron para evitar la desaparición de la humanidad. En él, las aves más poderosas y coloridas, las preferidas por todos, los reyes entre los reyes, intentaron vencer al cangrejo, sin éxito alguno. *Ugkaju* planeó muy bien sus estrategias defensivas: la construcción de túneles subterráneos para desmoronar el suelo y sumergir a los animales, y los ataques despiadados de las agresivas *Katsep* (las hormigas marabunta). En esa guerra cósmica, no fue el *rey* quien la ganó, sino el grupo de *Shiik* (monjecito lanceolado[231]) y *Tiju* (monja de frente negra[232]), aves pequeñas de la familia *Bucconidae* que eran objeto de burla de las más poderosas, por su tamaño, forma y supuesta debilidad. Desde entonces hay un reconocimiento al poder y valentía de estas aves, y varios grandes líderes awajún llevaron el nombre de *Shiik*.

El mito de *Ugkaju* nos describe los procesos por los que los antiguos humanos-animales sufrieron las transformaciones hasta convertirse en lo que son. Que no hay una jerarquía rígida y estable, de alguna manera todos son rey, como se ve en la siempre activa política awajún de cuestionamientos de líderes y autoridades, de actividad y creación de organizaciones, etc. Esto explica los largos procesos de negociación sociopolítica que requieren territorios como el Marañón ante la diversidad de poderes y autoridades.

Por último, el mito nos habla de estrategias militares, de cooperación, de no desdeñar potenciales aliados, que fueron los que al final ganaron la batalla contra *Ugkaju* y sus partisanos. Esas alianzas entre especies también la explica la biología cuando estudia las variadas estrategias y formas de organización social de los animales. Identifican un "rasgo distintivo" que comparten las especies sociales: "la cooperación", que implica la "capacidad de reconocerse unos a otros" (Martínez, 2021:212). Las aves, por ejemplo y como hemos visto, cooperan para alimentarse, defenderse, vigilar, reproducirse, construir nidos, cuidar las crías, limpiar o participar en la guerra contra *Ugkaju*.

[231] *Micromonacha lanceolata*.
[232] *Monasa nigrifons*.

¿Es Auju?

Pintura 30: *Auju y Nantu*. Gerardo Petsain.

Auju (ayaymama[233]) era la mujer de *Nantu*, Luna, cuando éste se enteró que su esposa comía el zapallo maduro a sus espaldas. De cólera ascendió por una liana hasta al cielo, lejos de ella, y que es donde permanece desde entonces. En su intento por seguir a *Nantu*, *Auju* cayó del bejuco y, por el golpe, el zapallo que había comido a espaldas de él salió expulsado de su estómago transformado en arcilla amarilla. Entonces *Nantu* la conjuró en ayaymama.

La importancia cultural de la ayaymama, o de su familiar cercano la chotacabras, atraviesa todo América como nos recuerda Lévi-Strauss. Para los awajún es el origen de la arcilla amarilla, pero también está asociada a la glotonería, los celos y la avaricia, comportamientos muy poco aceptados en las sociedades amazónicas porque rompen con los principios de la reciprocidad y, en general, con el tejido de relaciones sociales. La antipatía que genera el ave, y el carácter maléfico que tiene para muchas culturas, proviene de su personalidad y aspecto fúnebre, sus melodías acompansadas y tristes que emite sobre todo en noches de luna llena porque, para los awajún, clama a *Nantu* con su canto, *auuujuuuu, auuujuuu*. Se posa en los extremos de palos y ramas secas de color cenizo, como el color de sus plumas. Permenece inmóvil y camuflado durante el día, con la cabeza apuntando con el pico hacia el cielo y con los ojos cerrados, aunque es capaz de ver a través de los párpados. De noche se activa y hace escaramuzas para atrapar insectos.

A pesar de que la arcilla amarilla salió del vientre de *Auju*, la ayaymama no es la madre de la arcilla. En ocasiones, cuando se sigue un pequeño sendero en el interior del bosque, se encuentra en medio del camino un cono de unos 15 cm de alto de arcilla húmeda, oscura y azulina que se llama *Yawi*, nos explica Lelly Quiaco. *Es más fina, durarera y*

[233] *Nyctibius griseus*.

mejor. La madre de Yawi es Chuichuim, la chicharra, de ella aprendimos la educación y las normas de la arcilla. Ayaymama no es la madre. Yawi, que se ve en los caminos como una pequeña torre, también se usa para ponerla en la cara y te deja la piel suave y limpia.

¿Es *Jempe*?

Jempe (colibrí[234]) es otra de las aves emblemáticas para el awajún, como para innumerables sociedades en cuyos mitos participa asociado a protección y a la transmisión de mensajes divinos (Castro, 2004; Vásquez-Dávila, 2014; Franke, 2018; Cancino, 2019; Navarijo, 2019; Orozco *et al*, 2020; Guerrero Orozco, s/f). También es común el vínculo del colibrí con la virilidad, el trabajo y la valentía, como narra el mito de *Jempe y Yakakau* (tatatao[235]) (Chumap y García Rendueles, 1979), o como menciona Castro que en diversas partes del ámbito fronterizo de los Andes peruanos y bolivianos se frotan los testículos con el nido del picaflor para lograr que estén bien formados, como lo está el nido. Castro también se refiere, sin especificar más, a "creencias selváticas" en las que el "alma de los muertos premiados se convierte en colibríes, gozando para siempre de un coito eterno" (Castro, 2004:414).

Desde tiempos coloniales, el picaflor ha estado asociado al renacer, por la supuesta capacidad de resucitar que tiene. "Embajadores divinos de la fertilidad y la luz, porque desaparecen en invierno y renacen en primavera" (Castro, 2004:412). El mercedario Martín de Murua relata que fallece o duerme en octubre; el jesuita Bernabé Cobo que las mujeres chilenas los llamaban pájaros resucitados (Franke, 2018) y Lecuanda lo presenta como un ave prodigiosa prima del Fénix que resucita a los seis meses de muerta (Franke, 2018). Esto les ha permitido tener un papel religioso protagónico en las invocaciones del sacerdote ante el difunto. El picaflor actuaría de mediador entre la muerte y la luz por su poder resucitador, y su capacidad succionadora de las flores le permite actuar, en contextos chamánicos, como ayudantes de los curanderos cuando estos extraen los dardos espirituales que provocan la enfermedad.

[234] Familia *Trochilidae*.
[235] *Ibycter (Daptrius) americanus*.

La biología también nos habla del hábito de hibernación que poseen los picaflores. En temporadas de friaje o de invierno reducen drásticamente su frenético ritmo cardiaco y metabólico para entrar en reposo hasta la llegada del buen clima.

Pintura 31: *El origen del fuego*. Gerardo Petsain.

El vínculo entre el colibrí y el ave Fénix que quiso acercarse al sol, y la asociación que los cronistas establecen entre el picaflor y la resurrección nos recuerdan al mito awajún de *Jempe* y el origen del fuego (García Rendueles, 1979). En el mito de *Jempe*, los humanos no conocían el fuego y pasaban hambre y frío. *Jempe jiijukiu* (ermitaño de cola pálida[236]) se compadeció de ellos y tramó una estrategia para conseguir el preciado fuego que tenían los *Iwa* bajo su protección. Entonces, el colibrí se hizo el muerto bajo la lluvia para que los *Iwa* se apiadasen de él y lo acercasen al fuego para su recuperación. Cuando estaba junto al fuego, *Jempe* revivió, se prendió la cola y voló veloz entre la espesura de la vegetación selvática. Mientras volaba, con su cola iba quemando los árboles que, después, serían los mejores para usarse como leña. A partir de entonces, los humanos no tuvieron ni hambre ni frío, y a *Jempe jiijukiu* le quedó su cola de color pálido.

Los mitos y relatos aborígenes sobre los halcones berigona y los milanos australianos describen cómo estas aves son capaces de robar fuego, de agarrar astillas candentes para extender las brasas en determinadas zonas y, así, atrapar presas que huyen de las llamas. El uso del fuego como herramiento para lograr un fin último, propiedad casi exclusiva de los humanos, era impensable en las aves, pero los mitos, a su manera, lo describen. Aunque no hay registro documental, los trabajos de los ornitólogos Gosford y Bonta con los milanos también coindicen con los mitos del uso ornitológico del fuego, hasta el punto de preguntarse si los humanos no aprendieron a utilizarlo "tras observar a los pájaros" (Gosford y Bonta, en Ackerman, 2021:164) hacerlo. Quizá necesitemos mirar más y mejor la realidad desde perspectivas no tan antropocéntricas.

[236] *Threnetes leucurus*.

¿Son los líderes de las bandadas?

Los awajún también consideran jerarquías biológicas, líderes de animales que se distinguen por su tamaño, color o actitud. Las bandadas de *Chuan* (gallinazo[237]) o *Chuwi* (oropéndola[238]), poseen un líder, afirma Tulio Ukuncham, el *Ampuji* o *Apuji*. *Es el líder del grupo, el trochero y guiador. Es más grande y anda solitario, también canta diferente al resto y es el primero en comer*. Esta diferenciación jerárquica que establece Tulio al mencionar la prioridad alimenticia que tiene *Ampuji*, no es ajena a la naturaleza de los carroñeros, unas aves con una función esencial en la transformación de cadáveres y restos orgánicos, favoreciendo la higiene ecológica. Como demuestra el conservacionista Kerry Wolker en sus investigaciones con los buitres de Sudáfrica, la "actividad carroñera implica multitud de especializaciones" (Wolker, en Cooke, 2019:144) que llevan una secuencia en su aplicación, hay buitres encargados de desgarrar y abrir, otros de jalar y sacar, otros de triturar manteniendo una secuencia jerárquica en el uso de la carne.

Además de las aves, son pocas las especies que incluyen a *Ampuji*. *Huangana, su guía se llama Amiijaji o Dai amaj, es de buen tamaño, difícil de encontrar, eso solamente encuentran personas que han tenido una visión de encontrar ese Amiijaji. En los monos machín, Yakum, mono blanco, se llama Kumpainaji o Kumpaina. En las maquisapas, Auji. En los sajinos, Daisaji. Estos son los conocimientos que dejaron los ancestros* (Eduardo Ismiño). El líder de la manada no es la *madre* o *dueño*, es decir, la entidad espiritual aglutinante a la especie. En el caso de las maquisapas, el líder es *Auji*, que se le puede ver y cazar, y que se distingue del resto por su cuerpo y comportamiento. En cambio, la madre o dueño de las maquisapas, es *Tsewa*.

Son muchas las aves que, de una manera u otra, se valoran y reconocen por algún o varios aspectos físicos y anímicos. En muchos mitos aparecen como protagonistas, y son claves en todos los ámbitos de la gestión social, desde alimentos a ornitonimias, desde augurios a la salud. Se aprecian por su desempeño militar, sus vivos colores con los que exhiben el poder interior y que después adornan cabezas, sus cantos que acompañan *anen*, porque son modelos éticos, comparten información o, como *Tsukagkamas* (cormorán[239]), porque

[237] Gallinazo de cabeza negra: *Coragyps atratus* y gallinazo de cabeza roja: *Cathartes aura*.
[238] *Psarocolius decumanus*.
[239] *Phalacrocorax brasilianus*.

salvaron el huevo del que nació *Etsa* (Sol). El cuadro que sigue recoge algunas aves que podrían formar, sin ser dioses ni divinidades porque en ocasiones pueden ser héroes en un mito pero agoreros en la vida diaria, el panteón ornitológico awajún.

Cuadro 10: un posible panteón ornitológico awajún legendaria (elaboración propia).

Awajún	**Español**
Wakiam	Águila arpía
Chaji	Martín pescador verde/Martín pescador amazónico
Papaju / Apapaju	Chotacabras / Vencejo collar blanco / Buco pinto
Shiik / Shiik(i)	Monjecito lanceolado
Tiiju / Tiju / Tiuju	Monja de frente negra
Puug	Barbudo
Takaikit / Takitkit	Barbudo brilloso
Yampits	Paloma
Kijuancham	Urraca violácea / Pía pía
Sugka	Gallito de las rocas
Ugkum / Ugku	Pájaro paraguas / Pájaro toro / Pájaro sombrilla
Kuyu	Pava de garganta azul
Muum bashu / Mashu	Paujil común / Piura
Uwachau	Pava carunculada
Chuwi	Oropéndola crestada
Juitan / Juitam	Turpial de dorso naranja
Yukuju / Yukuuju	Relojero bufo / Relojero de corona azul
Auju	Ayaymama
Autam	Nictibio de cola larga
Achayap / Achayachik	Saltarín de cabeza dorada
Kaawia / Kamia	Saltarín de cola bandeada
Pisumash	Saltarín de cola azul / Tangara de cabeza baya
Chiwa	Trompetero aligris
Apu pininch	Arasari de oreja castaña
Kajua / Kijua	Tucán de pico acanalado
Pijistan pininch	Arasari multibandeado
Tsukagka	Tucán de garganta blanca / Piinsha
Bakakit / Makakit	Tangara verde y dorada
Dashipkit / Nashipkit	Verdillo pecho de limón / Tangara vientre amarillo
Inchitush / Inchituuch(i)	Siete colores / Tangara paraíso / Tangara garganta naranja (Fernando Angulo)
Jempeket / Jempekit	Mielero púrpura
Pichuku / Pijurjik	Piranga roja
Piwa	Tangara de vientre negro
Tsanu	Tangara golondrina / Tangara de corona opalina
Tsemanchuk/Semanchuk	Siete colores / Tangara del paraíso
Ukushkit / Ukunchkit	Tangara de cabeza baya / Mielero verde
Ushap / Uushup(a)	Eufonia de vientre rufo
Chagke / Tsagke / Chgki	Tangara carmesí enmascarada / Bolsero moriche
Etsa	Titira de cola negra / Tangara urraca
Jempe	Ermitaño de pecho canela
Kupi	Zorzal de cara gris / Pájaro balsero / Huanchaco
Bashukit	
Jempeemu	
Sechau	tipo *Inchitus*
Suka	tipo *Ugkum*

<

CAPÍTULO 3. TAXONOMÍAS Y AGRUPAMIENTOS

1. La universalidad de la taxonomía

Lévi-Strauss estudia los sistemas de clasificación en su libro *El pensamiento salvaje* (1964) y señala que las sociedades tradicionales emplean categorías abstractas de las mismas formas que los científicos, con procesos de conocimiento y observación que son comparables. Las taxonomías que surgen de estas categorías "son la expresión de un pensamiento primordial y común a todos los seres humanos" (Costa Neto, 2009:47), y nacen de la necesidad de objetivar y ordenar el mundo.

En esas clasificaciones, y aunque es obvio, existirán menos errores de identificación o de superposición de nombres cuanto mayor sea la separación biológica entre especies. En el caso de las aves, no va a haber confusión a la hora de nombrar un gallinazo o un picaflor. En el caso awajún, este conocimiento ornitológico depende de otros factores: es mayor entre hombres que entre mujeres; aumenta con la edad; de la actividad que desempeña (un cazador siempre será más conocedor); del estado de salud del entorno natural, si es alto, habrá más oportunidades de observar y consumir aves; de la transmisión cultural de los conocimientos; del grado de aislamiento de la población o comunidad; del grado de influencia de la educación formal; y del talento y curiosidad personal.

Brent Berlin (1992) establece doce principios donde sustenta su modelo taxonómico de los sistemas de clasificación indígenas. En sus primeros trabajos emplea como término clasificatorio categoría, para después definirlo como rango, en esta tesis utilizaremos ambos aunque predomina el primero.

1. Las sociedades indígenas clasifican una parte de su realidad biológica, que es la más significativa de su entorno natural, y es posible predecir en qué taxa puede incluirse una determinada especie de planta o de animal.
2. La etnotaxonomía se basa en la observación de afinidades y diferencias del fenotipo, –las propiedades manifiestas de la especie–, y del compartamiento. Esto permite la organización en taxas, que son los grupos en los que pueden clasificarse esas especies por las afinidades compartidas.

<

3. La sistemática indígena está organizada de una manera jerárquica en la que unos incluyen a otros.
4. La sistemática indígena se estructura en seis niveles o categorías que forman las categorías taxonómicas de la etnobiología y son concordantes a la linneana.
    - Nivel 0. Reino o Principio único.
    - Nivel 1. Forma de vida.
    - Nivel 2. Categoría intermedia.
    - Nivel 3. Genérico.
    - Nivel 4. Específico.
    - Nivel 5. Variedad.
5. El nivel 3 es el más numeroso, pudiendo alcanzar hasta 600 individuos dentro de la taxa. En el estudio de las aves de Berlin el 80% de ellos son monotípicos, es decir, solo están formados por un nombre. En esta tesis, el 87% de los 327 nombres que se registran –especies, para esta investigación–son mononominales.
6. Las categorías intermedias o nivel 2 agrupan a varios genéricos y pueden no tener nombre. Brent Berlín no es tan explícito en esta categoría como con las otras[240], y considera que hay más de veinte categorías intermedias en la ornitología awajún.
7. La forma de vida acoge a muchas familias biológicas con alto grado de definición morfológica. Brent Berlin menciona que llegan a un máximo de 15 e incluyen a la casi totalidad de taxas de nivel inferior. Los awajún identifican *Pishak* (aves), *Numi* (árboles), *Dupa* (hierbas), *Daek* (sogas), *Namak* (peces) y *Shinki* (palmeras).
8. Bajo la forma de vida se encuentran las categorías intermedias, que son agrupaciones de especies similares.
9. Por debajo del genérico están las taxas específico en el nivel 4, y variedad en el 5. Son pocas y normalmente asociadas al espacio doméstico en el que se particulariza (lo específico primero y la variedad –mucho menos frecuente– después) al animal o vegetal en cuestión. Pueden ser mono, bi y, menos comunes, trinominales.
10. Coronando el edificio taxonómico se encuentra el principio único o reino que no suele ser nombrado.
11. Las taxas pueden tener individuos prototípicos que forman parte de la taxa, o no.

[240] La categoría intermedia, menciona Brent Berlin, "fue propuesta con precaución y tentativamente, y su validez debería ser determinada con investigación posterior", recogido en Zariquiey (2018).

<

12. La mayoría de las taxas de las sistemáticas indígenas son concordantes con la taxonomía occidental.

Esta estructura taxonómica se aplica en la mayoría de los trabajos que se han hecho sobre etnobiología, como hemos visto en los autores mencionados más arriba.

2. Taxonomía líquida y funcional

La humanidad nombra para identificar el mundo, y al nombrar, establece orden y fronteras entre los diferentes entes nombrados. El nombre singulariza respecto al resto. Las plantas y animales también *nombran* la realidad, al delimitar y definir espacios para cortejo, alimentación, anidamiento, defensa o sociabilidad. Lo hacen con feromonas, marcas, gestos, impulsos electromagnéticos, elementos físicos o cantos, que singularizan e informan el espacio respecto a otros espacios, y al apropiárselo de alguna forma lo personalizan como propio.

El primer recurso del ser humano para clasificar es la manifestación exterior de lo que ve, escucha o huele: formas, tamaños, colores, olores, extremidades. Es el fenotipo. Pero la cara es el espejo del alma, y el fenotipo lo es del genotipo, por lo que los mismos géneros y, en ocasiones, familias científicas se parecen físicamente entre sí, en su manifestación exterior. Si el fenotipo es la primera fuente para clasificar, son obvias las concordancias y similitudes (Berlin *et al.*, 1981; Berlin *et al.* 1986; Berlin 1970, 1992) que existen entre las maneras de clasificación indígena (*etno*, *folk*) y las occidentales porque, primordialmente, se basan en lo mismo. Pero, ¿qué ocurre si intervienen otras categorías en la clasificación? ¿ otras formas de percepción de la realidad que permiten otros agrupamientos que son igual o más importantes que la clasificación de Linneo? ¿la importancia de clasificar es igual para todos?

Brent Berlin, establece las categorías taxonómicas de la sistemática indígena:

- Nivel 0. Reino o principio único.
- Nivel 1. Forma de vida.
- Nivel 2. Categoría intermedia.

<

- Nivel 3. Genérico.
- Nivel 4. Específico.
- Nivel 5. Variedad.

Según Brent Berlin, lo primero que se observa es el nivel genérico, mientras que los rangos por encima (principio único o reino, forma de vida y categorías intermedias) y por debajo (específico y variedad) necesitan para su reconocimiento un proceso de diferenciación que viene después (Rimolo, 2007). En el edificio taxonómico de Berlin se aplica la tipología de nombres que Coklin (1962) establece según la estructura morfológica de la designación de las plantas y animales: los nombres de los niveles inferiores (específico y variedad) son complejos (bi o trinominales) y escasos; mientras que los rangos superiores poseen designaciones simples (mononominales) en su mayoría y, en el caso de las categorías intermedias muchas veces son innominados, sin designación a pesar de que plantas y animales pueden agruparse según diversos criterios.

Esta estructura encuentra correspondencias con la sistemática linneana. Por ejemplo, el colibrí *Jempe pujupat* (ermitaño de barba blanca[241]):

Brent Berlin	Linneo
o Nivel 0. Reino.	*Reino: animal*
o Nivel 1. Forma de vida: *Pishak*, ave.	*Clase: aves.*
o Nivel 2. Categoría intermedia.	*Familia: Trochilidae.*
o Nivel 3. Genérico: *Jempe*, colibrí.	*Género*: *Phaetornis*.
o Nivel 4. Específico: *Jempe pujupat*.	*Especie*: *Phaetornis hispidus*.
o Nivel 5. Variedad: no hay.	*Variedad*: no hay

¿Esta clasificación es concordante con la taxonomía awajún? En la cosmovisión awajún el *Otro* (el ave), más que un objeto taxonómico, es un sujeto relacional con el que se participa en los distintos planos físico, espiritual o mental. También se le agrupa de diversas formas, pero sobre todo se le identifica o, incluso, *el mismo ave menciona su nombre*, como menciona José Ayui cuando vimos las onomatopeyas. Se reconoce su

[241] *Phaethornis hispidus*.

identidad que se despliega después en las posibles relaciones que se establecen desde ella y que permite agrupaciones muy diversas, algunas concordantes con Linneo.

La etnobiología, y en general la antropología, ha visto en la designación de las especies un carácter funcional implícito: se nombra porque son animales o plantas útiles. Pero, como recuerda Descola para los achuar, en las designaciones de la naturaleza no se cumple como principio absoluto que se nombra por ser de utilidad (Descola, 1989). Atran también es de la misma opinión, las sociedades tradicionales no se interesan por las plantas y los animales por ser útiles, sino por la necesidad de comprender y ordenar el mundo (Beaucase, 2002; Lévi-Strauss, 1962a).

Descola reconoce ciertas características universales que pueden empatar con la taxonomía occidental, pero las clasificaciones que hacen los achuar de plantas y animales son una parte muy limitada de la objetivación de la naturaleza y van mucho más allá que la estructura taxonómica. Considera, como mantenemos en esta tesis, que se clasifica según la posición relativa que ocupan plantas y animales en un campo dinámico marcado por sistemas de relaciones (Descola, 1996).

Entonces, ¿es una memorización de una larga lista de especies de las que se posee un amplísimo conocimiento biológico? Tiene razón Brent Berlín cuando afirma que los awajún no memorizan de modo arbitrario 300 nombres de aves. No lo hacen de forma arbitraria ni es el ejercicio memorístico de 327 nombres, como una larga y repititiva lista de incas o reyes godos que se estudia en los colegios, sino la identificación y personalización de 327 *Otros* específicos que participan en la sociedad biocultural aves-humanos y que, después, pueden agruparse o no según necesidades o conveniencias.

Puede ocurrir que no haya taxonomías, o que sean varias las agrupaciones operativas más que una jerarquía de rangos fijos que engloban elementos de características semejantes previamente definidas. La idea es concordante con lo que menciona Roy Ellen de que la concepción jerárquica de la naturaleza no se desprende con facilidad de los datos etnográficos (Descola, 2002). El mismo Descola lo afirma para los achuar. Los modos de categorización que posee el ordenamiento de los seres y los procedimientos de identificación y agrupamiento en categorías de animales y vegetales socialmente reconocibles […] “dista de agotar la realidad de lo real, puesto que el mundo orgánico

<

no se deja reducir a simples sistemas taxonómicos" (Descola, 1989). Pueden participar y ser reconocidos en un grupo o una categoría, también pueden coincidir las agrupaciones que se hagan con la arquitectura de Linneo, pero "cada planta y cada animal se ven igualmente dotados por los achuar de una vida autónoma de muy humanos afectos" (Descola, 1989:73), y los modos de ordenamiento se dan de manera dinámica y desestructurada. Mientras las taxonomías siguen una lógica de predicados y propiedades (esquema metonímico), los otros modos se basan en una lógica de relaciones (esquema metafórico) (Descola, 1989). Ambos esquemas no son excluyentes.

Como planteamos en esta tesis, Descola se manifiesta escéptico con considerar que las agrupaciones que se realizan de plantas y animales, por los criterios que sean, son categorías fijas que constituyen el edicio taxonómico. Es por ello que, para el antropólogo francés, la dualidad naturaleza/cultura no sirve para comprender cómo las sociedades tradicionales conceptualizan y se relacionan con el mundo. Lo mismo dice Morales para los comcáac mexicanos (Vásquez-Dávila, 2014), esa dualidad es difícil de aceptar porque los límites de ambas son sutiles y, muchas veces, imperceptibles.

En biología, lo que normalmente se ve, la unidad básica de observación, es la "especie", mientras que el género es aquello de lo que forma parte. Entonces, ¿por qué Brent Berlin plantea el cambio de especie a género como unidad básica? se pregunta Beaucage (2002). En Linneo, el género está compuesto por el lexema primario, por ejemplo: *Chrysuronia* (un género de picaflor), y su equivalente en awajún: *Jempe* (genérico para designar a los picaflores). En cambio, la especie está formada por un lexema compuesto, por ejemplo: *Chrysuronia oenone* (zafiro de cola dorada), y su equivalente en awajún: *Jempe kunash*. Como los nombres que más abundan en las sociedades indígenas son designados por lexemas primarios, se les llamó "genéricos" o "géneros" y, a partir de ahí, se construyó el sistema. De esta manera, lo que quizá busca Brent Berlin es, precisamente, la concordancia de la sistemática occidental con la indígena. Al partir del genérico como unidad base, por debajo (especie y variedad) y por arriba (diversas agrupaciones) Brent Berlin logra la concordancia con Linneo.

Entre los genéricos de Brent Berlin, formados por multitud de nombres, y las formas de vida, que son pocas, se encuentran las categorías encubiertas, aquellas que no tienen nombre. En este caso, la persona puede agrupar tantas veces como elementos de juicio

para agrupar se le den. ¿Pero este taxón dice algo del sistema de clasificación indígena? Más bien ayuda a entender cómo es el sistema sociobiocultural de quien lo elabora.

Beaucase insiste en que no hay un modelo universal de clasificación, que es el punto de partida para sumergirnos en la taxonomía awajún de las aves. Hay taxonomías jerárquicas, que funcionan en redes, que se crean puntualmente para responder a algo o a alguien, o que fluyen entre jerarquías móviles y polifacéticas (Beaucage, 2002). Plantas y animales no permanecen clasificados en departamentos estancos. Tampoco significa que haya una prioridad epistemológica que haga que la taxonomía occidental o similar sea más eficiente y sostenible en términos científicos, socioeconómicos o de desarrollo. La universalización de la taxonomía opaca el conocimiento acumulado de una de las zonas de vida más complejas que existen. La diversidad de sistemas clasificatorios denota una multiplicidad de formas de intervenir, gestionar, comprender y actuar en el espacio.

¿La categorías taxonómicas son universales? En el caso awajún existen agrupamientos que van más allá de la rigidez que puede otorgar la sistemática. Esto no significa que el ser humano asuma el caos como forma de relacionamiento con la realidad. La sistemática occidental es una de las maneras de responder al caos, como lo es la sistemática awajún de agrupamientos dinámicos y horizontales. En esas agrupaciones y *etnotaxas*, marcadas por su diversidad y movilidad, también hay coincidencias con la taxonomía occidental. Pero las especies no pertenecen a taxas rígidas sino que transitan por agrupaciones diversas según el principio clasificador que se establezca. Algunos de esos grupos que se crean tienen nombres, y otros son vínculos mentales concordantes que se hacen de diferentes especies en torno a un término aglutinador. Este funcionamiento obedece más a un ecosistema de interacciones y creación de redes de *sujetos-a-su-manera* para ser en el mundo. Aunque el léxico y los sistemas de clasificación etnobiológicos permiten introducirnos a los mecanismos cognitivos y saberes, y a entender las interacciones del hombre con la naturaleza (García Ruiz, 2019), necesitamos comprender mejor el alcance de las relaciones que configuran la sociedad ave-humano y cómo interpelan a la manera instaurada de hacer ciencia.

¿Hay un Reino o Principio único como menciona Brent Berlin? Si al entrevistado se le fuerza la respuesta, puede ser. Pero nadie manifestó que en una posible clasificación de la naturaleza haya un término globalizante, por ejemplo *Ikam* (selva), donde estén

incluidos todos. Quizá responde más a la pregunta que hace el investigador para encontrar un vocablo que complete la lógica del árbol taxonómico.

Para esta tesis, la taxonomía de la ornitología awajún tiene dos niveles: **especie**, el nombre del ave de donde nace todo, y los **agrupaciones** diversas, entre ellas los genéricos, que se pueden hacer con ellas. Las variedades, como hemos dicho, no especies más especificadas fruto de la convivencia y cotidianeidad.

2.1. Especie

En este estudio, el nombre –los 327 nombres de pájaros– es lo que denominamos ***especie*** ("genérico" para Brent Berlin). Identifica la realidad objetiva (el ave) y lo individualiza, *especifica* al animal respecto del resto, dotándole de contenido significativo que lo hace un alguien distinto con quien interactuar en el tablero de la vida. La especie es el fundamento de la sistemática awajún, lo primero que se observa, se nombra y se aprende. El nombre concentra conocimientos multifacéticos del pájaro, lo subjetiviza y lleva a desarrollar una amplia gama de relaciones en los espacios físicos y espirituales. Incluso designa a personas y topografías (ornitonimias). Después, se pueden agrupar de maneras muy diversas, tantas como criterios se establezcan.

Si, como dice Durkheim, las sistemas de clasificación son un espejo de las sociedades que los diseñan, los jíbaros coinciden más con formas de organización social horizontales y móviles, con agrupamientos y alianzas de gran fluidez. Se comprueba en el dinamismo político y variedad organizativa, en el cuestionamiento de líderes y autoridades, en el poder de grupos familiares más allá de decisiones comunales, etc. que recibe influencias de las formas tradicionales de ocupación territorial y organización social.

Fernández lo dice así, formar parte de "una especie sería pertenecer a un determinado linaje, considerando a la especie como un término teórico dentro de la teoría evolutiva, y no el hecho de ser similar a otros miembros de la especie. Llevando esta forma de pensamiento a su extremo, puede decirse que las categorías taxonómicas son individuos" (Fernández, 2012:895). Esta individualización se encuentra en el inventario: si filtramos por familias biológicas, la escritura de los nombres de las aves en awajún tampoco tienen

ningún patrón lingüístico que les permita establecer grupos o taxas específicas. Cada ave tiene su nombre.

En la mayoría de las ocasiones (87%), el nombre de la especie es mononominal, concordante con el 80% identificado por Brent Berlin para lo que designa como "genéricos". El resto (13%) son binominales, por ejemplo, *Jempe pujupat* (ermitaño de barba blanca[242]). En este caso, el primer término refiere al nombre *Jempe* (colibrí) y el segundo puede hacer referencia a un aspecto del animal, *pujupat* (blanco), que lo individualiza respecto al resto, al reconocer las particulares plumas blancas que posee en el pecho. El término binominal (*pujupat*) es el apellido que identifica más a la especie (*Jempe*), es decir, es una especie más especificada, como con otros picaflores:

- *Ipak jempe*. Picaflor mosca[243]. De color rojizo, recibe el nombre de *Ipak* (achiote) por la caractéristicas tonalidades rojizas que posee el fruto de esta planta.
- *Jempe tsaap*. Colibrí-hada de oreja negra[244]. Recibe este nombre por la apertura que tienen las alas de su cola (*tsaap*: con huecos, que puede pasar la luz).
- *Jempe jiijukiu*. Ermitaño de cola pálida[245]. Este colibrí fue quien enseñó el fuego (*Jii*) a los humanos.

La mitad de los binominales identificados incorporan antes o después del nombre el término *muun* o *apu*, ambos entendidos como grande, poderoso, en sentido de respeto o de tamaño físico (más grande) respecto a otra especie similar: *Apu Tsukagka*, *Muun Chuwi*. El uso de *muun* y *apu* hace que el carácter binominal sea variable, en ocasiones se incluye ese adjetivo junto al nombre para dar mayor realce (*Apu Tsukagka*), y en otras no volviéndolo mononominal (*Tsukagka*).

Es cierto, como mencionan Brent Berlin y Descola, que las variedades se circunscriben al espacio doméstico: crianzas, horticultura, pantas medicinales. La observación meticulosa, el contacto frecuente, la relación casi íntima y personal, más propia del universo femenino, y la propia variabilidad de las plantas y animales domésticos,

[242] *Phaethornis hispidus.*
[243] *Phaethornis ruber*.
[244] *Heliothryx auritus*.
[245] *Threnetes leucurus*.

favorecen la creación de un elevado número de nombres para designarlos, pero que obedecen a una o muy pocas especies científicas.

Por ejemplo, *Atash* es gallina, pero también un grupo que incluye hasta por lo menos 12 gallinas. La intimidad de lo doméstico permite que la especie (*Atash*) se singularice más y que merezca nombre propio: *Ayum*, *Diiju*, *Inan*, *Kintachik*, *Kuntujeats*, *Kuwap*, *Nawan*, *Shaashik*, *Shijim*, *Sumpit* y *Tsejechik*. Difícil encontrar mayor individualización del animal. Ni siquiera las gallinas forman nombres compuestos (bi- o trinominales) que recogen el término aglutinante (*Atash*) con su respectiva singularidad. Cada gallina tiene su nombre. ¿Existen las variedades como categoría taxonómica o, mas bien, siguen siendo *especies más especificadas, individuos más individualizados*? Si el nombre es la especie, para esta tesis no hay variedades, forman parte de lo que denominamos ***especie***, más que una categoría que nace y estructura el sistema clasificatorio de la biología y botánica domésticas. De igual manera lo dice Atran, las variedades y especies, que abundan sobre todo en las taxonomías vegetales vinculadas a la horticultura tradicional, no forman parte de las taxonomías tradicionales, pareciera que Brent Berlin, en su afán de acomodar la etnotaxonomía con la occidental forzó estas categorías (Beaucase, 2002).

Estamos ante un exquisito y amplio conocimiento ornitológico que se personaliza a través del nombre y que se agrupa de diversas maneras. Las categorías de clasificación que puedan establecerse son más informativas y prácticas que escalas fijas dentro de un jerarquía. La taxonomía awajún es más un código cultural donde existen clasificaciones potencialmente muy diversas, y que están sostenidas, sobre todo, en relaciones, intercambios de información y significados culturales. La nomenclatura awajún nombra para individualizar, no para clasificar.

2.2. Agrupaciones: Formas de vida, Categorías intermedias y Genéricos

Las especies se pueden agrupar de diversas maneras, tantas como opciones se planteen.

Formas de vida

Para Brent Berlin, son los grupos que integran a un gran número de especies, géneros y familias con grandes similitudes morfológicas entre sí. Descola los denomina categorías explícitas abstractas.

- *Pishak* (aves).
- *Numi* (árboles).
- *Dupa* (hierbas).
- *Daek* (sogas).
- *Namak* (peces).
- *Shinki* (palmeras).

Pero ni siquiera estas agrupaciones son rígidas y más que a criterios taxonómicos, que también los tienen, obedecen a funcionalidad práctica. Ya hemos visto, como apuntan Roca (2008) para los awajún y Descola (1986) para los achuar, que en la bellísima y multifacética familia de palmeras, las *Arecaceae*, *Shinki* no engloba a todas las palmeras, sino a aquellas cuyas cortezas pueden usarse. Es decir, no prima la morfología como criterio taxonómico, cuando es su particular forma la que las identifica, sino la utilización o no de su corteza.

El criterio alimenticio es el que determina la clasificación de los hongos que hacen los awajún y wampis de ellos (Roca, 2013), como también estudia Roca. Uno de los grupos es *Essem*, e incluye doce variedades comestibles con nombre en awajún; el otro es *Kuwish*, y reúne a cinco no comestibles y sin nombre específico nativo, y a otras familias botánicas, como bromelias, orquídeas y aráceas, que tampoco son comestibles.

En sus trabajos sobre taxonomía achuar, Descola (1986) reconoce que hay cerca de 30 categorías intermedias que se forman en base a criterios morfológicos. Pero menciona

que no hay una categoría "animal" que incluya a todos los animales frente a las plantas. *Kuntin* se refiere a los animales, pero no a todos (Espejo, 2021), porque a los domésticos se les desgina como *Tagku*. *Kuntin* tampoco incluye a aves, peces o insectos. En las formas de vida, *Namak* no aglutina a todos los peces, los achuar diferencian *Namak* de *Tsarur* (peces pequeños). Este agrupamiento por tamaños también lo menciona Cancino (2019) quien registra un término en el quechua de Huánuco que engloba a los animales, *ashma*, que después se subdivide en domésticos y salvajes, pero no hay uno que designe al grupo de las aves, para ello se emplea el español "ave". Éstas, a su vez, se clasifican en pequeñas (*pishqu*) y grandes (*hatun pishqu*) sin someterse a las categorías que establece Brent Berlin. También lo reconocen los quichuas del Napo que designan *pishku* a las aves pequeñas, *paujil, gallinazo, tucán… no son Pishku*[246].

De igual forma pasa entre los awajún, en los diccionarios, etnografías o textos escolares, *Pishak* hace referencia al conjunto de las aves. También ocurre, cada vez más, en la cotidianeidad del nativo. Pero hay una distinción entre *Pishak*, que designa a las aves pequeñas, por ejemplo, *Bakakit* (tangara verde y dorada[247]), *Tsagke* (tangara carmesí enmascarada [248]) o *Chuchup* (hormiguerito[249]), y *Chigki* que nombra a las más grandes: *Bashu* (paujil[250]), *Chiwa* (trompetero[251]) o *Aunts* (pucacunga[252]). *Pishak* o *Chigki*, más que jerarquías superiores estructurantes, son términos de utilidad organizativa y de economía del lenguaje en narraciones, conversaciones o mitos para hablar de las aves.

Las formas de vida, por tanto, muestran una alta flexibilidad interna que dificulta su comprensión como una taxa rígida y específica.

Grupos sin nombre

Descola y Brent Berlin mencionan las agrupaciones innominadas. El primero pone como ejemplo la agrupación concordante que se obtendría en un grupo de personas al que se le

[246] Mencionado por pobladores quichuas habitantes de la comunidad maijuna Nueva Vida, en la quebrada Yanayacu, afluente del río Napo.
[247] *Tangara schrankii*.
[248] *Ramphocelus nigrogularis*.
[249] *Myrmotherula schisticolor*.
[250] *Mitu tuberosum*.
[251] *Psophia crepitans*.
[252] *Penelope jacquacu*.

<

pregunta por las palmeras cuyo palmito es comestible. Son los grupos indeterminados *Kumpaji* / *Pataji* (Jernigan, 2006) para árboles y aves según ciertas categorías observables. Pero son agrupaciones innominadas porque pueden ser tantas como criterios se establezcan para crear asociaciones. Podemos preguntar por el palmito pero también por aquellas que tienen espinas, o tallos, o frutos comestibles, o las que son utilizadas por las aves para alimentarse, o las que se emplean en herramientas domésticas y de cacería, y así sucesivamente. ¿Es operativa una categoría así? ¿dice algo o participa de alguna manera en un posible edificio taxonómico? ¿El hacer grupos bajo características dadas (fenotipos, comportamientos, hábitats en el que viven, usos, etc.) es suficiente para considerarlos como taxas en la sistemática awajún? O como se interroga Beaucage para estas categorías inominadas "¿cómo explicitar una categoría que no tiene equivalente lingüístico?" (Beaucage, 2000:71).

Más que rangos fijos son agrupaciones elaboradas en torno a un concepto dado. Son grupos que van y vienen, que muestran interrelaciones, que dan información útil. Su función es más operativa y de comprensión orgánica de la realidad. Si buscamos concordancias entre taxonomías indígenas y no indígenas que hablen de una patrón universal de clasificación y ordenamiento de la naturaleza, los grupos de aves o de cualquier especie viva que se elaboren bajo ciertos criterios, como es *Kumpaji* / *Pataji*, serán concordantes. Lo cual no significa que estemos ante un modelo cultural taxonómico indígena coincidente con el oficial. Si solicitamos agrupar aves por el tipo de alimentación que tienen, las respuestas indígenas y no indígenas serán concordantes ante un hecho ya dado, no una categoría cultural elaborada que constituye taxonomía.

También se dan otras clasificaciones en los pájaros. En los tiempos míticos, *Etsa* crea a las aves con dos soplidos de su cerbatana, como narra Rogelio Timias Kiankiak. En el primero, las *Nugkaya pishak* salieron por el extremo de la bodoquera. Estas son las aves que habitan o se desenvuelven a ras de suelo, *donde comen de todo*. Con el segundo disparo, brotaron las *Yakiya pishak*, aves que viven y vuelan en la altura y *que son más especialistas en frutas y semillas de palmeras y árboles* (Rogelio Timias Kiankiak). Otra distinción refiere a las aves de las tierras bajas o *Pakajiya pishak*, y las de las partes altas y de montaña o *Mujajiya pishak*, *que son más coloridas* (Rogelio Timias Kiankiak).

Pintura 32: *Nugkaya pishak*. Gerardo Petsain.

Pintura 33: *Yakiya pishak*. Gerardo Petsain.

Hay otros nombres que tienen personalidad aglutinadora pero que tampoco obedecen a una clasificación taxonómica sino de reconocimiento espiritual. *Tsewa* es el *dueño* de los maquisapas, la materialización personalizada de la animidad de estos monos, que en awajún se denominan *Washi*. Cuando el cazador sale a mitayarlos, canta al dueño de las maquisapas como solicitando autorización ante la caza, respeto ante la muerte del animal, protección ante los peligros y éxito al momento de cazarlos. El dueño o la madre de las plantas y animales es el *representante* espiritual de la especie, merecedor, por ello, de nombre propio, lo que fortalece la idea de que el nombre designa a *Alguien* a su manera, más que una categoría taxonómica que agrupa términos finitos.

Los genéricos

En el trabajo de campo me encontraba frecuentemente con el uso de la palabra *genérico* para referirse a un ave cuyo nombre engloba propio también designa a un grupo de especies diferentes entre sí pero similares por anatomía o hábitos. Por ejemplo, al contemplar una paloma cuyo nombre específico no se recuerda se dice *es Yampits, "genérico" Yampits*. Si es una lechuza, es *Pumpu*, "genérico" *Pumpu*.

Pintura 34: *Shimpa*. Gerardo Petsain.

Yampits es la paloma *Patagioenas plumbea* de la familia *Columbidae*, pero también designa al grupo de palomas *Columbidae* que incluye a *Yampimpits* (tortolita[253]), *Yapankam* (paloma rojiza[254]), *Yaush* (paloma colorada[255]), *Paum* (paloma doméstica[256]), *Pukui* (paloma-perdiz montana[257]), *Shimpa* (paloma de puntas blancas[258]), *Shugkaem* (paloma de frente gris[259]) y *Tsamau yampits* (tortolita ecuatoriana[260]). Otros genéricos son *Pumpu* que designa a la lechuza tropical[261], e incluye a otras especies de la familia *Strigidae* (lechuzas); *Shiik* es el nombre del monjecito lanceolado[262] y agrupa a aves de las familias *Buconidae* y *Capitonidae*; o *Pinchu* designa al gavilán[263] y engloba a especies de las familias *Accipitridae*, *Pandionidae* y *Falconidae*.

Puede convocar a especies, géneros y familias científicas diferentes. Es el nombre de una especie concreta que funciona como prototípico para designar a un grupo de pájaros parecidos en su fenotipo. El genérico se emplea con aves muy parecidas entre sí, de hábitos similares o de difícil visibilidad. Por ejemplo, los colibríes, *genérico Jempe*, son aves muy pequeñas y vuelan muy rápido lo que dificulta su identificación. Las perdices, *genérico Waga*, son rastreras, viven entre la vegetación y muchas veces emplean tonalidades que las camuflan con el entorno. Las palomas, *genérico Yampits*, en muchas ocasiones son similares entre sí, como pasa con las lechuzas, *genérico Pumpu*, que, además, se activan de noche. Esto hace difícil su identificación específica. Si después, por observación más detenida o por recordar el nombre, se identifica a la especie se la designa con su propio nombre.

[253] Hemos encontrado dos designaciones científicas: *Columbina talpacoti* y *Claravis pretiosa*.
[254] *Patagioenas subvinacea*.
[255] *Patagioenas cayennensis*.
[256] *Columbia livia*.
[257] *Geotrygon montana*.
[258] *Leptotila vereauxii*.
[259] *Leptotila rufaxilla*.
[260] *Columbina buckleyi*.
[261] *Megascops choliba.*
[262] *Micromonacha lanceolata.*
[263] *Buteo* sp.

El genérico más que una categoría fija o un principio clasificatorio con el que los awajún organizan su comprensión de la ornitología, es un recurso lingüístico frente al olvido del nombre, la dificultad de identificación, una economía del lenguaje y un recurso operativo y funcional. Atran, para quien los genéricos no son elementos de contraste sino especies concretas, propone el término género-especie como nombre compuesto para superar el debate de si son géneros o especímenes (Beaucage, 2002). Lo que hay son aves con su nombre propio (*Yampits, Pukui, Atash, Inan*), que en esta tesis llamamos **especie**, y a partir de ellas nacen agrupaciones diversas y fluidas.

Los genéricos son mononomiales y pocos. En esta tesis hemos identificado unos 20 (concordante con Brent Berlin y Descola para las categorías intermedias). Es decir, 20 nombres de aves que, a su vez, designan a un grupo de aves morfológicamente similares.

Cuadro 11: posibles genéricos awajún entre las aves (elaboración propia).

Número	Registrados en esta tesis	Especies en awajún	Genérico	Grupo	Familia
1	X	3	*Auju*	Ayaymama	*Nyctibiidae*
2	X	3	*Chaji*	Martín pescador	*Alcedinidae*
3	X	4	*Chuan*	Gallinazo	*Cathartidae*
4		14	*Chuwi*	Oropéndola	*Icteridae*
5	X	8	*Ima / Taanta*	Garza	*Ardeidae*
6	X	14	*Jempe*	Colibrí	*Galbulidae*
					Trochilidae
7		10	*Kantut*	Mosquero	*Tyrannidae*
8		22	*Kawau*	Loro	*Psittacidae*
9	X	6	*Kunkup*	Cucarachero	*Troglodytidae*
10	X	2	*Patu*	Pato	*Anhingidae*
					Heliornithidae
11	X	19	*Pinchu*	Gavilán	*Accipitridae*
					Falconidae
					Pandionidae
12	X	6	*Pumpu*	Lechuza	*Strigidae*
13		14	*Shiik / Tiju*	Buco	*Apodidae*
					Bucconidae
14		3	*Shuimpip*	Golondrina	*Hirundinidae*
15	X	9	*Tatasham*	Pájaro carpintero	*Picidae*
16		4	*Tawei*	Trogón	*Trogonidae*
17	X	7	*Tiinki*	Playero	*Charadriidae*
					Eurypygidae
					Scolopacidae
18	X	12	*Tsukagká*	Tucán	*Ramphastidae*
19	X	10	*Waga*	Perdiz	*Tinamidae*
20	X	10	*Yampits*	Paloma	Columbidae
		180			

El uso del genérico es cada vez más común entre adolescentes asentados junto a la carretera, que en aquellos que viven en zonas más aisladas y con más recursos naturales, que usarán el nombre específico del ave; de igual manera que entre jóvenes y personas mayores de un mismo lugar. El uso se acentúa por la desaparición de la fauna silvestre,

con la que se ven menos aves; la educación oficial que no considera los conocimientos ornitológicos awajún; y los cambios en los modos de transmisión cultural abuelo-padre-hijo, que incluyen erosión del saber y delegación en la escuela.

Parece que los awajún no clasifican los varios centenares de aves que conocen en una estructura jerárquica y rígida, sino más bien en agrupaciones de carácter horizontal y práctico que se organizan con especies relacionadas entre sí sobre la base de semejanzas (Hunn, 1977). Este carácter móvil y diverso, más operativo y funcional que clasificatorio, en que las agrupaciones (las alianzas) existen y no, es concordante con la topografía política y la geografía productiva awajún y del resto de los jíbaros.

Si a Linneo se le pregunta cómo estructura taxonómicamente la ornitología responderá: Reino, Clase, Familia, Género, Especie, Subespecie, Variedad… Algo similar mencionaría Brent Berlin. Un awajún podría decir: la selva, aves y dará una larga lista de más de 300 nombres. Si se le pregunta cómo los ordena o clasifica:

- Grandes (*chigkin*) / pequeñas (*pishak*).
- Que andan a ras de tierra (*Nugkaya pishak*) / que vuelan alto (*Yakiya pishak*).
- De tierras bajas (*Pakajiya pishak*) / de montaña (*Mujajiya pishak*).
- Las preferidas por las embarazadas.
- Genéricos (*Yampits*, las palomas; *Pumpu*, las lechuzas).
- Las más poderosas.
- Las más sabrosas.
- Las que pueden cutipar, etc.

Algunas clasificaciones coinciden con Linneo, otras no.

Cuadro 12: concordancia entre la taxonomía de Brent Berlin y Linneo (elaboración propia).

Nivel	**Brent Berlin**		**Linneo**		**Tesis**	
0	Reino	Animal	Reino	Animal		
1	Forma de vida	*Pishak*, ave	Clase	Aves	Agrupaciones	*Pishak* *Yampits* Otras
2	Categoría intermedia		Familia	*Columbidae*		
3	Genérico	*Jempe*	Género	*Geotrygon*		
4	Específico	*Jempe kunach*	Especie	*Geotrygon montana*	Especie	*Pukui, Yampits*
5	Variedad	No hay	Variedad	No hay		

<

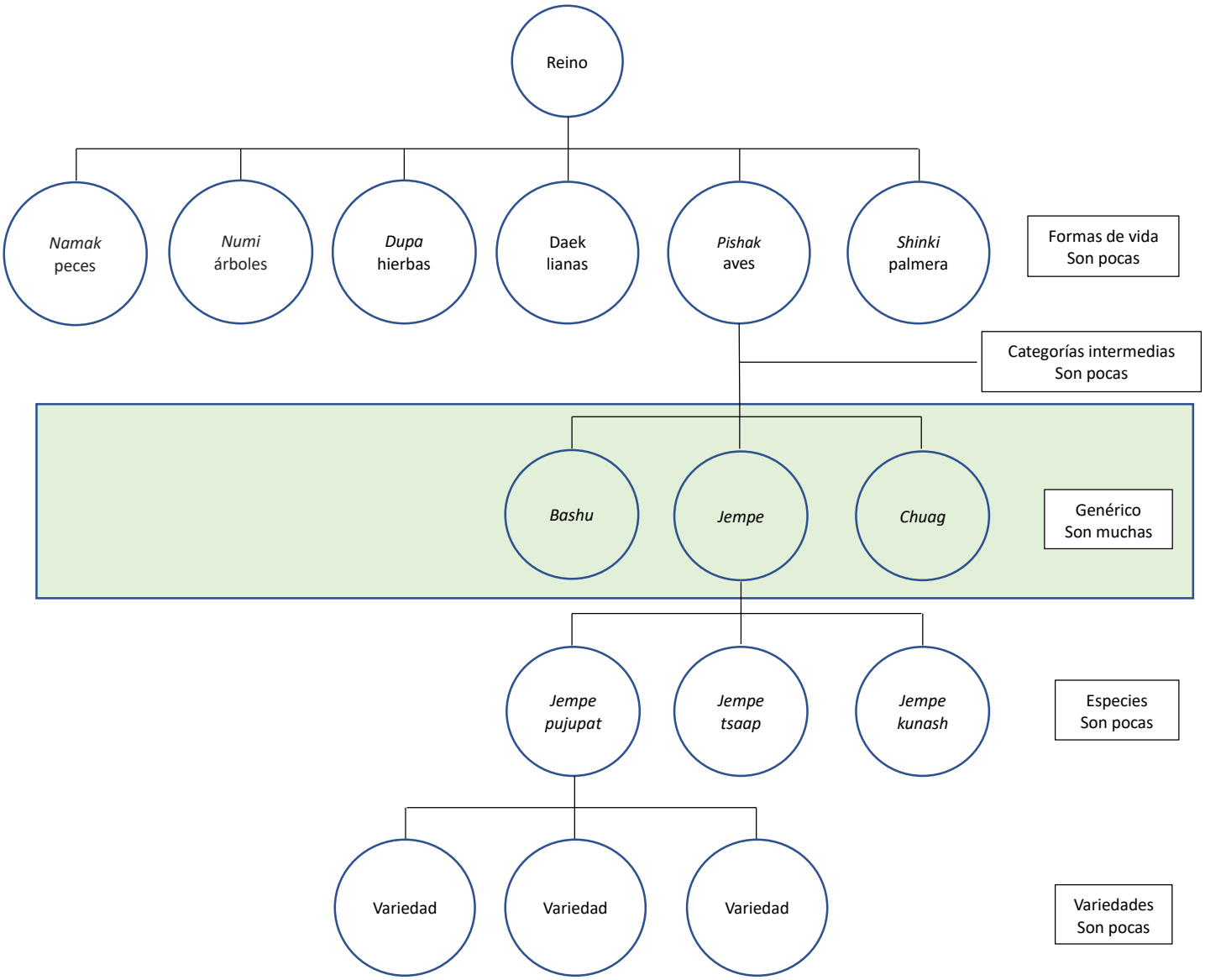
Cuadro 13: concordancia entre la taxonomía de Brent Berlin y Linneo para domésticas (elaboración propia).

Nivel	Brent Berlin		Linneo		Tesis	
0	Reino	Animal	Reino	Animal		
1	Forma de vida	*Pishak*, ave	Clase	Aves	Agrupaciones	*Atash*
2	Categoría intermedia	*Atash*	Familia	*Phasianidae*		
3	Genérico	*Atash*	Género	*Gallus*		
4	Específico		Especie	*Gallus gallus*	Especie	*Atash, Inan*
5	Variedad	*Inan*	Subespecie	*Gallus gallus domesticus*		

Elaboración propia.
Atash: gallina. *Inan*: gallina enana.

Si representamos geométricamente el modelo taxonómico de Brent Berlin:

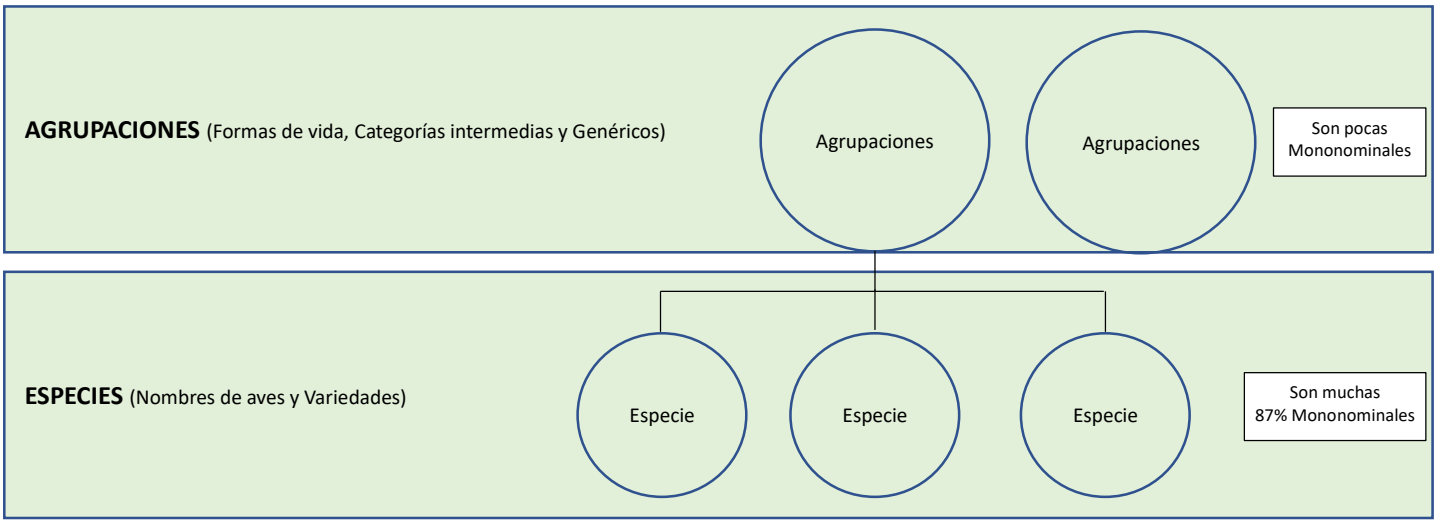
Gráfico 1: esquema del modelo taxonómico de Brent Berlin (elaboración propia).



<

Para este estudio, la taxonomía awajún se grafica de esta manera:

Gráfico 2: modelo taxonómico de la ornitología awajún según esta tesis (elaboración propia).



El edificio taxonómico, si lo podemos llamar así, se construye desde la especie, entendida como alguien con quien se construyen relaciones que forman sociedad biocultural. Entre ambos se desarrolla una amplísima red de interacciones que muestran una manera de comprender al otro. El ave no es solo un recurso a disposición del ser humano, aunque termine en forma de patarashca es necesario cumplir con ciertos protocolos y diplomacias ante el pájaro considerado como un *alguien a su manera*.

<

CONCLUSIONES

La pregunta que abrió las puertas a la ornitología awajún fue ¿por qué los hombres se adornan más que las mujeres y, al revés, por qué, en general, en nuestras sociedades occidentales la decoración masculina es más sobria y recatada que la de ellas? También ocurre en las aves y, en menor medida, peces, anfibios e insectos, en los que *todos los machos son simpáticos y las hembras no llaman la atención*, como afirma Rogelio Timias.

Pero la respuesta, más que por la estética que también se estudia, se dirigió hacia las aves por lo significativas que resultan para el ornato personal. Como ocurre en otras sociedades, los hombres awajún se engalanan más que las mujeres: tobilleras, pulseras, collares, aretes, coronas, cinturones, cintas para el pelo, pinturas corporales, tatuajes, etc. Muchos y varios de sus más importantes insumos provienen de los pájaros: plumas, picos, uñas, cráneos. Y entre las aves, el tucán es una de las más relevantes porque muchos y más llamativos de los adornos awajún, de igual manera que para el resto de grupos jíbaros, se elaboran con sus plumas, como las coronas y los aretes.

Pero el tucán no solo es insumo para el embellecimiento, es también proteína de excelente calidad, fuente de *pau ampuji*[264] para las embarazadas, protagonista de *anen*, modelo de cazador y amante, fuente de remedios y personaje clave en mitos fundamentales. *Tsukagka*, en sí mismo, da para una investigación. Entonces, si el tucán es así y si se dan esas relaciones, ¿cómo es con las otras aves? ¿cuántas hay? ¿cuántas conoce el awajún? ¿cómo las piensa? ¿qué sabe de ellas? ¿qué vínculos y relaciones establecen ambos? ¿cómo participan en la cosmovisión? ¿cómo esta cosmovisión sostiene una comprensión del mundo y nos interpela? ¿qué es ser humano, en última instancia? De esta manera, la tesis enrumbó hacia la ornitología awajún.

La primera labor fue la confección de un inventario de aves que se alimentó del trabajo de campo y la revisión de diversas fuentes: publicaciones de mitologías, diccionarios, libros de textos, estudios de antropología, tesis. Esto ayudó a identificar nombres, y saber

[264] Como mencionamos, es la esencia amarillenta que se ubica en el intestino delgado del tucán, entre otras aves, y que concentra las frutas y bayas que ha ingerido. Su consumo permite recibir todas las bondades nutricionales que ha consumido el ave.

cómo se las presenta, qué tipo de información se da de ellas y en qué mitos participan. El resultado final es una lista de 327 aves –aproximadamente el 70% de las que hay en Condorcanqui–, que incluye:

- En awajún y científico: 226.
- Legendarias que no existen físicamente: 11.
- Con varios nombres científicos y uno en awajún: 23.
- Con varios nombres awajún y uno científico: 16 (5 nombres científicos).
- En awajún sin identificación científica: 62.

De los 327 nombres registrados, el 86% son mononominales, es decir, están formados de una sola palabra, y el 80% tienen designación científica. Surgió la pregunta sobre el ordenamiento y taxonomía de las aves. ¿Es una simple memorización de 327 nombres? ¿hay una taxonomía awajún? ¿responde a una sistemática universal? Lo que nos ha enseñado la ornitología awajún es que no. Pueden darse agrupaciones y relaciones concordantes con la taxonomía de Linneo, pero incluso en estos casos hay diferencias, como vimos con las palmeras, los hongos o las propias aves. Es cierto que hay genéricos que agrupan a varias aves. El término *Jempe*, por ejemplo, designa a los colibríes. Pero más que un afán clasificatorio, el genérico es economía del lenguaje en la conversación, desconocimiento del nombre específico o un recurso lingüístico que facilita la designación del animal. Si observamos los genéricos, muchos corresponden a aves que son difíciles de identificar por su velocidad, colores o hábitos: colibríes, perdices, rapaces, lechuzas, búhos, golondrinas.

El nombre designa al ave, en esta tesis son 327, no como ejercicio memorístico de una larga lista de nombres sin más orden. El detallado conocimiento de esos *Otros vecinos*, la diversidad de agrupaciones operativas que se pueden dar, la participación de las aves en toponimias y mitos, el sistema social que se desarrolla fruto de las relaciones, *mantienen ordenada* la ornitología awajún. Esta tesis propone una sistemática horizontal y fluida de la ornitología que nace de la especie, el nombre específico y concreto que identifica o que menciona el propio pájaro con su canto. A partir de ahí pueden darse agrupaciones muy diversas, algunas cercanas o concordantes con la sistemática occidental, como los genéricos, y otras no. La especificidad, el nombre concreto que la identifica más respecto

al otro, se comprueba en las gallinas: la convivencia en el espacio doméstico permite el puntillismo en la designación del animal con 13 nombres de gallinas. En este sentido, la categoría "variedad" no es más que una especie que merece un nombre más particularizado. La taxonomía occidental es una manera de ordenar y clasificar la naturaleza, pero no la única.

El proceso de elaboración e inmersión en el inventario de aves permitió comprobar la necesidad de buscar mayor precisión en las designaciones e identificaciones que se publican, y enriquecer, desde los finos y amplios conocimientos locales, las descripciones y comentarios que se hacen de ellas. Por ello, desde un inicio, la tesis se planteó como un aporte a la información ornitológica awajún disponible.

El trabajo en campo permitió introducirme en el mundo de las aves más allá del registro nominal de las mismas. Es sorprendente la cantidad de nombres de aves que reconoce el awajún, los cantos que sabe imitar. Pero lo es más la diversidad de conocimientos multidisciplinarios que tiene, sobre todo hombres, personas de mayor edad y aquellos que viven en zonas más aisladas con mayor disponibilidad de recursos. Las conversaciones con *viejos*, cazadores y montaraces se volvían clases magistrales sobre la naturaleza, con todos sus seres y conexiones, y con información de zoología, ecosistemas, climatología, alimentación, hábitos, mitos, relaciones con otras especies, cacería, anatomía, picardía o migraciones, transmitida con atrapante oratoria.

Resultó muy llamativo comprobar lo homogéneo que resulta este amplio y polifacético conocimiento, las descripciones y conocimientos de las aves también son precisos porque es un *corpus* de contenidos compartido en ríos y comunidades diferentes. Lo que un cazador, un montaraz o un *viejo* puede hablar sobre anatomía, biología o comportamiento de un ave es coincidente, más allá de que uno sepa más o tenga más datos o anécdotas que otro. También concurren en que el conocimiento de las aves o de la naturaleza transita por igual en los espacios físicos y espirituales, en los territorios de todas las posibles ontologías, no como dualismos o departamentos estancos e independientes sino como topologías que confluyen y se vivifican mutuamente.

Se trata entonces de una *currícula oficial oral awajún*, en nuestro caso sobre las aves, que se transmite formalmente de padres y madres a hijos e hijas a través de mitos, relatos de

lo más diversos, experiencias en la naturaleza, consumos de plantas, análisis de sueños y la práctica. ¿Por qué, entonces, este saber no está considerado en los planes educativos, diagnósticos socioambientales, planes de desarrollo o turismo, y modelos de ordenamiento territorial que se hacen para Condorcanqui? ¿por qué los conocimientos ornitológicos awajún no dialogan *primus inter pares* con los de la educación formal? ¿cómo sería, a nivel de resultados y de fortalecimiento cultural, una educación realmente bilingüe e intercultural (conocimientos que dialogan para construir nuevos y más sabios conocimientos)?

En todos los encuentros colectivos que se dieron, los jóvenes que participaron mostraron un claro interés por la ornitología awajún. En ocasiones era la primera vez que veían o escuchaban de un ave por una foto o un audio, o de un mito o un relato que alguien contaba en awajún, o de usos y remedios que se elaboran con ella. Los de más edad mencionaban, y por las reacciones de los jóvenes en esas reuniones se corroboraba, que es notoria la pérdida de los conocimientos tradicionales vinculados a la naturaleza, en nuestro caso, a las aves. Los tiempos destinados a la educación tradicional para la comprensión y gestión del bosque en su integralidad se destinan a la educación formal, y las familias delegan la transmisión de los saberes a los colegios[265]. Las personas de más edad también van desapareciendo.

Además, la precaria situación de los recursos naturales hace que no se conozcan (se prueben, se piensen, se escudriñen, se utilicen) plantas y animales. Los índices de observación de aves en Condorcanqui son cada vez menores. Su pérdida conlleva el progresivo olvido de los conocimientos y códigos de conducta awajún con los pájaros, y los modos de gestión ecológica-económica (territorio-recursos) implícitos. Y viceversa, la erosión cultural comporta la degradación ambiental precisamente por la pérdida de esos mecanismos y diplomacias de gestión. Así como los lugares de mayor diversidad ecológica son también multiculturales y plurilingüísticos, el desgaste de uno redunda en el otro. Por ello, esta investigación pretende ser un aporte, bajo la premisa implícita de ser mejorado, a la memoria ornitológica awajún ante el grave estado de salud en que se

[265] Una investigación personal que hice a fines del 2018 sobre percepciones de los jóvenes de los dos últimos años de secundarias en colegios de los ríos Santiago, Cenepa, Nieva, Chiriaco y Marañón. Estas percepciones giraban sobre educación, cultura tradicional, modernidad, tecnología, estudios superiores, etc. En diversas localidades se mencionó que los padres y madres de familia delegan la transmisión de mitos o los conocimientos de las plantas y los animales a los colegios.

encuentran la avifauna y los recursos naturales en general, y los grandes cambios culturales de las viejas y nuevas generaciones.

La tesis se ha focalizado en las relaciones que los awajún establecen con las aves. Aunque nos hayamos preguntado por las perspectivas de ellas cuando hablamos de domesticación, relaciones interespecíficas o la interpretación de signos humanos para obtener beneficios en alimentación o seguridad, es necesario comprender mejor la participación de los diversos puntos de vista humanos y ornitológicos en las relaciones entre ambos y en el contexto de la selva de Condorcanqui.

Pero los modos, maneras y diversidad de vínculos, acondicionamientos y relaciones entre aves y awajún, que hemos descrito, nos hablan de algo mucho más profundo que es lo que pretende mostrar la tesis. *Lo que está ahí*, el ave, no es un objeto, una cosa puesta a nuestro servicio, una naturaleza desculturizada y solo materia prima. Además de materialidad consumible, es subjetividad que afecta. Es *gente*, dicen los nativos, porque, como nosotros, pero a su manera, son capaces de comunicar, transformar, aprender, socializar, reproducirse, engañar o influir en otros en diversos espacios de la vida. Incluso aquello que son *cosas*, por ejemplo, un cuarzo o el acero, en contextos chamánicos también pueden llegar a ser *gente* con capacidad de afectación. Existo, luego pienso y afecto.

El pájaro es un *Alguien* que se presenta con su nombre, es un individuo singularizado del resto, es una frontera intencionada; habita un espacio que le otorga una perspectiva, que interpreta y en el que interviene; conecta y se conecta con otros; es significativo para distintos seres de la existencia por razones diferentes; y, además, afecta y se ve afectado a través de una amplia diversidad de relaciones. El mundo, como afirma Kohn, es una ecología de las subjetividades. En la naturaleza, nada existe en soledad, los participantes, aves y awajún, por el hecho de existir, son entidades sociales que interactúan porque piensan a su manera. La realidad se forma por los vínculos y las conexiones entre los seres. Se está en el mundo afectando, aunque sea sutilmente. Las interacciones entre las primeras partículas subatómicas en los inicios del Universo permitieron el nacimiento de los cientos de miles de millones de galaxias que vinieron después. O, como demostró la bióloga Margullis, la vida como la conocemos hoy fue una primitiva cooperación entre organismos unicelulares que, de no haberse dado, el planeta estaría habitado por bacterias.

<

La Amazonía es un ejemplo de ecología social compleja por la diversidad de participantes, relaciones y transformaciones que se dan a todos los niveles, que permiten su particular y delicado equilibrio, y que la convierten en una de las zonas de vida más biodiversas y multiculturales de la Tierra.

Al ser *gente* awajún y aves, al no poder existir en soledad, no sirve cualquier manera de interactuar. Se requiere conocerse muy bien y contar con códigos de conducta y cortesía (dietas, abstinencias, protocolos, tabúes), como mostramos cuando hablamos de los requisitos para cazar o los acondicionamientos del yo. *Si no cumples cómo te va a dar*, nos recuerda Tulio Ukuncham.

¿Cómo es el estado de salud del planeta y cómo interpelan estos conocimientos en las maneras de gestión y relación con los otros seres de la Tierra? ¿Las plantas y animales son solo recursos a ser usados? ¿Cómo construimos equilibrios socioeconómicos y ecológicos a largo plazo? ¿No será que hay que cuestionarse las maneras de pensar y sentir la naturaleza?

La tesis, además de introducirse en el registro y las relaciones entre aves y awajún, se cuestiona sobre estos interrogantes que tienen que ver con los límites de lo que entendemos por ser humano, la comprensión de la naturaleza y las formas de relacionarnos con los *Otros* del mundo. Por ello, se introdujo en cómo otras sociedades de América practican sus etnobiologías y etnobotánicas, específicamente sus relaciones con las aves. En ellas hay muchas concordancias con los pájaros que participan en mitos, en recetas y brebajes para la salud humana, que tienen personalidades maléficas o agoreras, que son visiones y entidades espirituales. Pero también en las maneras de mirarlos y pensarlos, como seres que afectan, es decir, *gente*.

¿Y qué dice la ciencia occidental? Nos adentramos a los hallazgos de la botánica, la neurobiología y la zoología en la inteligencia de las plantas y de las aves, en un contexto teórico mayor en el que los científicos se cuestionan los límites de lo que entendemos por ser humano, las relaciones entre cuerpo y mente o la dualidad naturaleza cultura y, por tanto, los modos de pensar y gestionar la naturaleza. Los estudios muestran cómo la inteligencia, la comunicación, la sociabilidad o la autoconciencia que se pensaban como aquello que definía al ser humano, también lo comparten plantas y animales, y en general

la vida. Las diferencias no son esenciales sino de grado y de perspectiva, que es lo que afirman las cosmovisiones indígenas. Esto exige cuestionar nuestros modelos de gestión de la naturaleza para introducir el factor *humano* en la ecuación del desarrollo.

Quizá falten nuevos términos que ayuden a entender mejor qué es ser humano y qué es ser animal para mirar más allá de la dualidad confrontativa naturaleza – cultura o cuerpo – alma que obedece a coyunturas históricas y de pensamiento que, como hemos visto, no son universales y, además, están en cuestionamiento, como muestra la etnobiología o la ciencia. Quizá haya que expandir los conceptos que ya tenemos, expropiar el lenguaje del dominio antropocéntrico para saber que hay Otros a los que devolver la dignidad ontológica de la que hablaba Morizot (Despret 2022). Porque, como afirma Mancuso, ¿qué es más sensato, hacer de la inteligencia "un baluarte en defensa de nuestra diferencia con respecto al resto de seres vivos o admitir que el hecho de ser inteligentes nos une a las demás especies de los reinos animal y vegetal? Sin inteligencia, no podría haber vida" (Mancuso, 2015:111 y 112).

Esta tesis ha querido mostrar una ornitología de la subjetividad entre aves y awajún en la que participan conocimientos multifacéticos, acondicionamientos y diplomacias, y relaciones para facilitar equilibrios. Estos equilibrios crean, más que ecosistemas, *sociosistemas* entre los diferentes seres sociales, humanos y no humanos, que participan en el mundo, cada cual desde su perspectiva, porque comparten un humus común, el ser *gente*, como afirman los awajún.

BIBLIOGRAFÍA

44 Congreso de Americanistas. 1982. Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre shuar, achuar, aguaruna y canelos quichua. Inglaterra, Londres.

Abramonte, M. y Maneiro, I. 2000. Evaluación participativa de las necesidades prioritarias del Alto Marañón. SAIPE, CIPCA, AECID y ALBOAN. Perú, Lima.

Ackerman, J. 2017. El ingenio de los pájaros. ARIEL. España, Barcelona.

Ackerman, J. 2021. La conducta de los pájaros. Ariel. España.

Asangkay Sejekam, N. y Gómez Antuash, E. (compiladoras). Valera Tsencuan, L. y Shimpukat Atsasua, G. 2019. Diccionario básico awajún, wampis y castellano.

Aguas Deumacán, W. M. y Clavería Pizarro, N. 2009. Wera Wenu Werken. Mensajeras del cielo. Las aves en la cultura mapuche. Fondo de Desarrollo de la Cultura y las Artes. Chile, Osorno.

Akuts Nugki, T., Antún Kuji, J. y Grover, J. 1977. Historia Aguaruna: tomos II y III. Instituto Lingüístico de Verano. Ucayali, Yarinacocha.

Alva, I. 2012. Ventarrón y Collud. Origen y auge de la civilización en la costa norte del Perú. Ministerio de Cultura. Perú, Lima.

Amaro, W. (2013). Uso de las plantas medicinales más frecuentes en las comunidades de la provincia de Condorcanqui.

Amazonía Peruana. 2007. Perspectivismo. CAAAP. Nº 30. Perú, Lima.

Angulo Pratolongo, F., W. Palomino, H. Arnal, C. Aucca y O. Uchofen. 2008. Corredor de Conservación de Aves Marañón - Alto Mayo: Análisis de Distribución de Aves de Alta Prioridad de Conservación e Identificación de Propuestas de Áreas para su Conservación. Asociación Ecosistemas Andinos – American Bird Conservancy, Cusco, Perú.

Badini, J., Wajner, M. y Zamudio, F. 2017. Las aves en las narraciones de los pobladores del norte de Córdoba: formas alternativas de pensar los valores augurales de las aves. Hornero 32(1):105-121.

Beaucage, P. 2002. La etnociencia, su desarrollo y sus problemas actuales. Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia. Serie D: Revista. Cronos 3(1) 47-92. España.

Belaúnde, L.E. 2001. Viviendo bien. Género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana. CAAAP y BCRP. Perú.

<

Belaúnde, L.E. 2005. El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Fondo Editorial de la Facultad de CC.SS. UNMSM. Perú, Lima.

Belaúnde, L.E. 2019. O ninho do japu: perspectivismo, gênero e relaçöes interespécies airo-pai. Amazônica. Revista de Antropoloa. Vol. 11 (2). Brasil, Pará.

Belaunde, L.E. 2022. Devenir cría: temporalidad y género en el perspectivismo siekopai (airo pai/secoya). En Animales humanos, humanos animales. Relaciones y transformaciones en mundos indígenas sudamericanos. FILO:UBA y otros. Argentina.

Berlin, B. 1970. A Preliminary Ethnobotanical Survey of the Aguaruna Region of the Upper Marañón River Valley, Amazonas, Peru. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. EE.UU.

Berlin, B. 1994. Ethnobiological classification. Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies. American Ethnologist. EE.UU.

Berlin, B. y Berlin, E.A. 1975. Aguaruna color categories. American Antrophologist, Vol. 2, No 1, 61-87. EE.UU.

Berlin, B. & Berlin, E. A. 1977/1981. Aspectos de la etnobiología Aguaruna-Huambisa, Segunda expedición etnobiológica al río Alto Marañón, Amazonas-Perú. Universidad de California, Berkeley (edición en español).

Berlin, B. & Berlin, E.A. 1983. Adaptation and Ethnozoological Classification: Theoretical implications of animal resources and diet of the Aguaruna and Huambisa. Adaptative Responses of Native Amazonians (Studies in Anthropology).

Berlin, B., Breedlove, D. y Raven, P. 1973. General principles of classification and nomenclature in folk biology. American Antrophologist, Vol. 75, No 1. P. 214-242.

Berlin, B. y O'Neill, J. 1981. The pervasiveness of onomatopoeia in aguaruna and huambisa bird names. Journal Ethnobiology. EE.UU.

Berlin, B., Shilts Boster, J. and O´Neill, J. 1981. The perceptual bases of ethnobiological classification: evidence from aguraruna jívaro ornithology. Journal of Ethnobiology. Vol. 1. N0. 1. EE.UU.

Berlin, B., Shilts Boster, J. y O´Neill, J. 1986. The correspondence of jivaron to scientific ornithology. American Antrophologist, New Series, Vol. 88, No 3, p. 569-583. EE.UU.

Betancourt, C. J. 2015. El poder de las plumas. Colección de arte plumario del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, según la cadena de producción. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. Bolivia, La Paz.

Bianchi, C y AA.VV. 1978. Los adornos. Ediciones Mundo Shuar Nº 10. Ecuador, Quito.

<

Bianchi, C y AA.VV. 1982. Artesanías y técnicas shuar. Ediciones Mundo Shuar. Ecuador, Quito.

Birkhead, T. 2019. Los sentidos de los pájaros. Qué se siente al ser un pájaro. Capitán Swing. España.

Bolla, L. 1993. El pueblo de la "wayús": los achuar. Achuar Matsátmau, 2. Perú, Lima.

Bolla, L. y Róvere, F. 1977. Mundo shuar. La casa achuar. Estructura y proceso de construcción. Nº 9. Centro de Documentación e Investigación Cultural Shuar. Ecuador, Sucúa.

Brown, M. 1984. Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal. CAAAP. Perú, Lima.

Brüning, H. H. 2015. Viajes en la región de los aguaruna. Biblioteca Abraham Valdelomar. Perú, Lima.

Cancino, R. (2019). Denominación de nombres de aves en el quechua de La Unión - Huánuco. Tesis para optar grado de Magíster en Lingüística. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Cárdenas-Solar, R.N. y Martínez-Chaparro, D.; 2015. El paisaje sonoro, una aproximación teórica desde la semiótica. Revista de Investigación Desarrollo e Innovación, 5(2), 129-140.

Castro, V. 2004. El picaflor de la gente (*Sotar Condi*). Ornitología Neotropical número 15 (Suppl.): 409–417. Chile.

Castro y Rottmann. 2016. Aspectos de la etno–ornitología de la provincia de El Loa, norte de Chile. Revista Chilena de Ornitología 22(1): 64-78. Unión de Ornitólogos de Chile. Chile.

Caula, S. y Caula S. 2021. Más Margullis, menos Darwin. The New York Times.

Chaumeil, J. P. 1998. Ver, saber, poder. Chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana. IFEA, CAAAP y CAEA. Perú.

Chaumeil, J. P., Espinosa, O., Cornejo, M. (eds.). 2011. Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos. IFEA, Fondo Editorial PUCP, CAAAP, y Centre EREA du LESC. Actes&Mémoires. Perú, Lima.

Chaumeil, J. P., Pineda, R., Bouchard, J. F. y editores científicos. 2005. Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur. IFEA. Colombia, Bogotá.

<

Chavarría Mendoza, C. 2019. De todas las sangres: las aves en la mitología amazónica. Pluridiversidad 121. Universidad Ricardo Palma.

Chumap Lucía, A. y García Rendueles, M. 1979. Duik Múun. Universo mítico de los aguarunas. CAAAP. Tomos I y II. Perú, Lima.

Claverías, R. 1991. Conocimiento de los campesinos andinos sobre predictores climáticos: elementos para su verificación. En PDF en https://clima.missouri.edu/Articles/Claverias_Bioindicadores.pdf.

Comisión Ambiental Regional de Amazonas. 2006. Estrategia regional de la diversidad biológica de Amazonas. GORE Amazonas, IIAP, CONAM y BIODAMAZ. Perú.

Condillac, E.B. 2016. Tratado de los animales. Ediciones del Signo. Argentina.

Congreso de Etnobiología. Ecuador 2017.

Conservation International. 1997. The Cordillera del Condor Region of Ecuador and Peru: A Biological Assessment. RAP Working Papers. USA.

Cooke, L. 2019. La inesperada verdad sobre los animales. Anagrama. España, Barcelona.

Corona Martínez, E. 2002. Las aves en la historia natural novohispana. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Corona, Martínez. E. 2019. Diversas facetas de las interacciones entre los humanos y los animales: algunos registros en las Américas. Revista Etnobiología. Vol 17, Num. 2. pp: 5-10.

Costa Neto E. M., Vargas Clavijo, M. y Santos Fita, D. (coord.). 2009. Manual de Etnozoología. Una guía teórico-práctica para investigar la interconexión del ser humano con los animales. Tundra Ediciones, Valencia.

Dauphiné, N; Tsamajain, S. y Cooper, R. (2008). Bird conservation in aguaruna-jívaro communities in the Cordillera de Colán, Perú. Ornitología Neotropical 19. The Neotropical Ornithological Society. EE.UU.

Delgado Carranza, G. 2020. Diagnóstico etnobotánico de especies de uso medicinal en la comunidad nativa de Naranjos, San Ignacio (Cajamarca). Tesis para optar el título profesional de ingeniero forestal y ambiental. Perú, Jaén.

Descola, Ph. 1989. La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar. Ediciones Abya-Tala / MLAL. Ecuador, Quito, 318 p.

Descola, Ph. 2002. Antropología de la naturaleza. IFEA y Lluvia Editor. Perú, Lima.

Descola, Ph. 2012. Más allá de naturaleza y cultura. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.

Descola, Ph. y Tola, F. 2018. ¿Qué es la naturaleza? Teseo y Sistema Federal de Medios y Contenidos Públicos de Argentina. Argentina, Buenos Aires.

<

Despret, V. 2018. ¿Qué dirían los animales… si les hacemos las preguntas correctas? Editorial Cactus. Argentina.

Despret, V. 2022. Habitar como un pájaro. Editorial Cactus. Argentina.

Diccionario awajún – castellano / castellano – awajún. Awajún chícham apáchnaujai. Fe y Alegría y CAAAP. 2001. Perú, Lima.

Dirección Regional de Energía y Minas. 2008. Alternativas de centrales de generación hidroeléctrica en la región Amazonas. Gobierno Regional de Amazonas. Chachapoyas.

Dirección Regional de Salud Amazonas y Centro Nacional de Salud Intercultural. 2017. Identificación y estudio de plantas medicinales que se usan durante el embarazo, parto y postparto en la población awajún, del distrito de Nieva. Perú, Santa María de Nieva.

Tumi Dësi, R. D. 2022. Dayac menequin. Ritual de la resina del sapo acate entre los matsés. Chirapaq, UNMSM y CAAAP. Lima, Perú.

Eglee López del Pozo. 1992. Etnobiología: Síntesis Teórica. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas. Venezuela.

Enríquez Rocha, P.L. y Rangel Salazar, J.L. 2004. Conocimiento popular sobre los búhos en los alrededores de un bosque húmedo tropical protegido en Costa Rica. Etnobiología 4: 41-53.

Erickson, Ph. 1999. El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía. Abya-Yala e IFEA. Ecuador, Quito.

Espejo Apikai, H. 2021. *Awajunnum kuntin aidau*: Categorización etnozoológica en awajún. Tesis para el grado académico de Magíster en Lingüística. PUCP. Lima, Perú.

Favaron, P. 2011. Llamando a los espíritus: Cantos sagrados de la Amazonía. Tinkuy. Boletín de investigación y debate 16: 149-167. Perú.

Fernández Medina, R.D. 2012. Algunas reflexiones sobre la clasificación de los organismos vivos. História, Ciencia, Saúde-Manguinhos, V.19 N.3. Río de Janeiro. Brasil.

Fernández Parra, A.I. 2014. Los seres alados. La libertad y el poder del vuelo en la mitología. Universidad Politécnica de Valencia. Valencia, España.

FORMABIAP, AIDSEP e ISEPL. 2011. Diccionario Awajún-Castellano. Serie: Construyendo Interculturalidad. Iquitos.

Frank, J.J. y otros. Áreas importantes para la conservación de aves en Perú. IBAs de Perú.

Franke, I. 2014. Baltazar Jaime Martínez de Compañón y Bujanda, obispo de Trujillo (1779-1788): Primera compilación de información sobre aves peruanas. En http://avesecologaymedioambiente.blogspot.com/2014/05/baltazar-jaime-martinez-companon-y.html.

<

Franke, I. 2018. Martínez de Compañón y Lecuanda IV. Imágenes y textos de la primera recopilación de información sobre aves peruanas (1782-1799) Saña o Lambayeque. En http://avesecologaymedioambiente.blogspot.com/2017/12/martinez-companon-y-lecuanda-imagenes-y.html.

Franke, I. 2020. Aves peruana en los primeros escritos: José de Acosta (1590) I. Geografía física. En http://avesecologaymedioambiente.blogspot.com/2020/01/aves-peruanas-en-los-primeros-escritos.html.

Galíndez, L. 2018. Aproximación a la estética indígena. Universidades de Passo Fundo, Brasil.

García Flores, A. y otros. 2013. Etno-ornitología en la reserva estatal sierra de Montenegro, Morelo, México. En IV Congreso Colombiano de Etnobiología. Sociedad Colombiana de Etnobiología y otros. Colombia.

García Rendueles, M. 1996. "Yaunchuk…" Universo mítico de los huambisas. Tomos I y II. CAAAP. Perú, río Kanús.

García Ruiz, K.B. (2019). Análisis semántico de términos binomiales de flora y fauna en la lengua awajún. Tesis para optar al grado académico magíster en Lingüística. PUCP. Perú, Lima.

Grover, J. 2008. Initik augmatbau. Historia aguaruna. Tomos II y III. Comunidades y Culturas Peruanas Nº 16-2. Instituto Lingüístico de Verano. Perú, Lima.

Guallart, J.M. 1964. Nomenclatura jíbaro-aguaruna de especies de aves en el Alto Marañón. Revista Biota. Perú.

Guallart, J. M. 1989. El mundo mágico de los aguarunas. CAAAP. Perú, Lima.

Guallart, J. M. 1990. Entre pongo y cordillera: historia de la etnia aguaruna-huambisa. CAAAP. Perú, Lima.

Guallart, J. M. 1997. El Vicariato de San Francisco Javier del Marañón. 50 años de una misión jesuita. CAAAP y Vicariato Apostólico San Francisco Javier. Perú, Lima.

Guallart, J. M. 1997b. La tierra de los cinco ríos. Instituto Riva Agüero – PUCP y BCRP. Perú, Lima.

Guerrero Orozco, J. (dir.). Contemplar, comprender, conservar. Manual ilustrado para guías de turismo de naturaleza en Colombia. USAID, ProColombia y otros. Colombia.

Hames & R.B. & Vickers W.T. EE.UU. 1992. Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies. Princeton University Press. EE.UU.

<

Hirschfeld, L. A. 1994. Comentario sobre Brent Berlin. 1994. Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies. American Ethnologist May 1994. Universidad de Michigan. En: www.researchgate.net/publication/260726777

Hostnig, R. 2003. Arte rupestre del Perú. Inventario nacional. CONCYTEC. Lima, Perú.

Ibarra, J.T. y Pizarro, J.C. Etno-ornitología: explorando las relaciones entre las aves y los seres humanos para la conservación del patrimonio biológico y cultural.

Ibarra, J.T. y Pizarro, J.C. 2016. Hacia una etno-ornitología interdisciplinaria, intercultural e intergeneracional para la conservación biocultural. Revista Chilena de Ornitología 22(1):1-6. Chile.

Ingold, T. 2012. Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología. Ediciones Trilce, Universidad de la República y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Uruguay.

Karsten, R. 1988 (original 1935). La vida y cultura de los shuar. Dos tomos. Abya Yala y Banco Central del Ecuador. Ecuador, Quito.

Koepcke, J. 2011. Cuando caí del cielo. Ediciones B. Barcelona. España.

Kohn, E. 2004. Pantalones y plumas: Poder, persona e historia en las concepciones amazónicas del mundo natural. Encuentro de Estudios Ecuatorianos. Quito, Ecuador.

Kohn, E. 2014. Cómo piensan los bosques. Abya Yala. Ecuador, Quito,

Kricher, J. 2010. Un compañero neotropical. Una introducción a los animales, plantas y ecosistemas del trópico del Nuevo Mundo. American Birding Association. Colorado, EE.UU.

Lanaud, C. *et al*. 2024. Una revisión de la historia de la domesticación del cacao de la época precolombina revelada por enfoques arqueogenómicos. Scientific Reports Nature. EE.UU.

Larson, M. 1966. Vocabulario aguaruna de Amazonas. Instituto Lingüístico de Verano. Perú.

Larson, M. 2008. Gramática aguaruna – castellano. Serie Lingüística Peruana N 1. Instituto Lingüístico de Verano. Perú, Lima.

Lathrap, D. 2010. El Alto Amazonas. Instituto Cultural Runa, Chätäro, Institute of Andean Research, Instituto de Estudios Huarinos y ASE.

Lévi-Strauss, C. 1962. El pensamiento salvaje. FCE. México.

Lévi-Strauss, C. 1985. La alfarera celosa. Paidós Ibérica S.A. España, Barcelona.

<

Mader, E. 1999. Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar. Ediciones Abya Yala. Ecuador, Quito.

Madroño, A.; 2016. Las vocalizaciones de las aves como herramienta de documentación del conocimiento tradicional indígena aché en el bosque atlántico de Paraguay. Revista Chilena de Ornitología 22(1) 89-106. Chile.

Mancuso, S. 2017. El futuro es vegetal. Galaxia Gutenberg. España.

Mancuso, S y Viola, A. 2015. Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal. Galaxia Gutenberg. España.

Margulis, L. y Sagan, D. 1995. Microcosmos. Tusquets Editores. España.

Martínez, J.G. 2021. La astucia de las aves. Parasitismo, reproducción y las estrategias de supervivencia más creativas de la naturaleza. Editorial Guadalmazán. España.

Martínez Flores, A. 2007. Naturaleza y cultura. Un debate pendiente. En II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas. Tomo I. Ediciones ABYA-YALA. Quito, Ecuador.

Martínez Mauri, M. 2013. Intercambio y diálogos entre aves y humanos. Apuntes etnográficos en la Gunayala de hoy. Canto Rodado, 8:41-58. España, Barcelona.

Martínez Mauri, M. 2016. Etno-ornitología y giro ontológico: reflexiones en torno al estudio etnográfico y ornitológico en Gunayala (Panamá). Revista Chilena de Ornitología 22(1): 79-88. Universidad de Chile. Chile.

Mashinkiash, J.M. 2012. Etnoeducación shuar y aplicación del modelo de educación biligüe en la nacionalidad shuar. Serie Sabiduría Amazónica número 8. Universidad de Cuenca. Ecuador, Cuenca.

Medrano, C. 2017. Ornito-sociocosmología Qom o las aves en la vida de los tobas. Instituto de Ciencias Antropológicas (COCINET). Argentina.

Medrano, C., Zamudio, F. y López de Casenave, J. 2017. Etno-ornitología: una ciencia que todos saben. Hornero 32(1): 1-6.Argentina.

Meggers, B. Aplicación del modelo biológico de diversificación a las distribuciones culturales en las tierras tropicales bajas de Sudamérica. Amazonía Peruana Vol. IV, No 8. CAAAP. Lima. Pp. 7-38.

Mejía Baca, J. 1943. El hombre del Marañón. Vida de Manuel Antonio Mesones Muro. Sanmartí y Cía, Perú, Lima.

Miguez, G. y otros. 2013. Aves, sonidos y chamanes. Estudio interdisciplinario de un instrumento musical óseo procedente de una ocupación prehispánica de las selvas meridionales del noroeste de Argentina. Anales del Museo de América XXI. P. 174-193.

<

Ministerio de Fomento. 1897. Relaciones Geográficas de Indias. Perú. Tomo IV. España, Madrid. Página 44.

Montalvo, L.D. 2011. Notas de la distribución de aves en la Cordillera del Cóndor. Escuela Politécnica Nacional.

Nahuat Cervera, P. y otros. 2021. Conocimiento y aprovechamiento tradicional de vertebrados silvestres en la comunidad maya de Zavala, municipio de Sotuta, Yucatán, México. Estudios de Cultura Maya. LVII: 275-304. México.

Navarijo Ornelas, M.L. 2014. Las aves nacionales: El valor del uso de la imagen. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Olivas, M. 2012. Coronas de la Amazonía. Blog Arte y Antropología. Perú, Lima.

Olivera, Q. 2014. Arqueología Alto Amazónica. Los orígenes de la civilización en el Perú. Apu Graph Ediciones. Perú, Lima.

Olivera, Q. 2018. Jaén. Arqueología y turismo. Yanapay Andina Consultores y Municipalidad Provincial de Jaén. Perú, Lima.

Orozco, E. y otros. 2020. Relevancia de los colibríes (aves, Trochilidae) como complejo de especies bioculturales. El colibrí y el andar del tiempo nasa – *e'ça'te* (tiempos de la esmeralda). Ethnoscientia 5. Brasil.

Osores Arrascue, H. (2018). Valor económico y cultural de especies de la flora utilizadas en la comunidad aguaruna de Yamayakat, Bagua, Amazonas, Perú. Tesis de magíster en Botánica Tropical. UNMSM. Perú, Lima.

Páez, L. 2011. La avifauna mítica en las representaciones rupestres venezolanas: el caso de las rapaces nocturnas de la región nor-central. Rupestre Web, Venezuela.

Paz y Conservación en la Cordillera del Cóndor, Ecuador-Perú (componente peruano). 2010. Valoración cultural de los pueblos Awajún y Wampis. Documento 10. ITTO, INRENA y Conservación Internacional. Perú, Lima.

Pellizzaro, S. 1977. Cantos de amor de la esposa achuar. Abya Yala, Ecuador

Pellizzaro, S. 1990. Arutam: mitología shuar. Abya Yala. Ecuador, Quito.

Peña-Guzmán, D.M.; 2023. Cuando los animales sueñan. El mundo oculto de la consciencia animal. Errata Naturae. España.

Pitman, N. y otros. 2012. Perú: Cerros de Kampankis. Rapid biological and social inventories. Informe/report. N 24. The Field Museum, IBC, Museo de Historia Natural de la UNMSM y CORBIDI.

Plan Binacional Perú Ecuador. Capítulo Perú. 2020. Diagnóstico de las brechas sociales y de infraestructura de la provincia de Condorcanqui, departamento de Amazonas. Plan

Binacional, CEPLAN, Municipalidad Provincial de Condorcanqui y Ayuda en Acción. Perú, Lima.

Red de etnoecología y patrimonio biocultural. 2012. CONACYT. México.

Regan, J. 1983. Hacia la tierra sin mal. Estudio de la religión del pueblo en la Amazonía. CETA. Tomos I y II. Perú, Iquitos.

Regan, J. 1999. Mito y rito. Una comparación entre algunas imágenes mochicas y jíbaras. Investigaciones Sociales, Año III, Nº 3. Perú, Lima.

RENIEC y otros. 2012. Tesorono de nombres awajún. RENIEC, Terra Nuova y Apurimac ONLUS. Perú, Lima. RENIEC y otros. 2012. Tesorono de nombres wampis. RENIEC y Terra Nuova. Perú, Lima.

Reyes Arana, F. A. 2018. Estudio de la toponimia awajún en la cuenca del río Chiriaco. Tesis para optar al título de licenciada en Lingüística. UNMSM. Perú, Lima. E INEI, Censos Nacionales 2017.

Rimolo Bariatti, A. 2007. Fundamentos de los postulados de la teoría clasificatoria etnobiológica de Brent Berlin. Revista de Lenguas Modernas. N 7. P. 113-120.

Rivas, S. 2007. Proyecto manejo de los recursos naturales en las cuencas de los ríos Pastaza y Morona. Componente temático para la mesozonificación ecológica y económica de las cuencas de los ríos Pastaza y Morona. Arequeología Amazónica. PROFONANPE y UNAP. Iquitos.

Rivas, S. 2008. Panorama sobre la arqueología del Morona y Pastaza. Revista Kanatari No 1250. CETA. Iquitos.

Rivas, S. y otros. 2008. Arqueología de las cuencas del Pastaza y Morona. Reporte de Zonificación Económica y Ecológica. Amazonía Peruana, Tomo XV, No 31. CAAAP. Lima. Pp. 269-300.

Roca Alcázar, F. 2008. Las palmeras en el conocimiento tradicional del grupo indígena amazónico Aguaruna-Huambisa. Rev. per. bio. 15 (supl 1): 147-149. Facultad de Ciencias Biológicas de la UNMSM. Perú, Lima.

Roca Alcázar, F. 2013. Revista Geográfica 153. Enero – junio 2013. Perú, Lima.

Rocha Cuascota D.L. 2020. Riqueza y etnozoología de las aves del territorio de la comunidad kichwa de La Chimba, provincia de Pichincha-Ecuador. Universidad Central de Ecuador. Quito, Ecuador.

Rodríguez Quezada, M. 2010. Manejo de plantas medicinales en el nororiente amazónico peruano. Volumen 8, Número 2. Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza. Perú, Chachapoyas.

<

Rostain, S. (ed.). 2014. Antes de Orellana. Actas del 3º Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica. EIAA, IFEA, FLACSO y Embajada de EE.UU. Ecuador, Quito.

Samaniego, D. 2020. La recolección del guácharo. Práctica ancestral awajún en armonía con la naturaleza y la vida en la comunidad. CAAAP. Lima. Perú.

Santos, F. y Barclay, F. 2007. Guía etnográfica de la alta Amazonía. Achuar y Candoshi. Volumen VI. IFEA y Smithsonian Tropical Research Institute. Perú, Lima.

Schulenberg, Th., Stotz, D., Lane, D., O'Neill, J. & Parker, Th. 2007. Aves del Perú. Museo de Historia Natural – UNMSM, The Field Museum, LSU y CORBIDI. Perú, Lima.

SEEB editores (Editor). 2019. Libro de Memorias del V Congreso Latinoamericano y III Congreso Ecuatoriano de Etnobiología, Quito, Ecuador. www.etnobiologiaecuador.org/memorias-congresos.

SERNANP. 2021. Estrategia de vigilancia y control de la Zona Reservada Santiago Comaina. SERNANP. Lima, Perú.

SERNANP. 2024. Sistema de áreas naturales protegidas del Perú. Ministerio del Ambiente. Lima.

Shimpukat, G. (editor y autor). 2008 (versión preliminar). Awajún chícham jugbau. Diccionario Awajún – Castellano. SIL Internacional, Inc. Wipio Deicat, G.

Siffredi, A.; 2009. Etno-ornitología y ecocosmología: las aves tronadoras entre los nivaclé. Revista Española de Antropología Americana. Vol. 39, núm. 2, 229-246.

Silva-Rodríguez, E., Ortega-Solís, G. y Jiménez, J.E. 2006. Aves silvestres: actitudes, prácticas y mitos en una localidad rural del sur de Chile. Boletín Chileno de Ornitología 12: 2-14. Unión de Ornitólogos de Chile. Chile.

Souriau, E. 2021. Tener un alma. Ensayo sobre las existencias virtuales. Edit. Cactus. Argentina.

Souriau, E. 2022. El sentido artístico de los animales. Edit. Cactus. Argentina.

Surrallés, A. 2009. En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía. IFEA. Perú, Lima.

Tassin, J. 2018. Pensar como un árbol. Plataforma Editorial. España.

Toledo, V., Barrera-Bassols, N. y Boege, E. 2019. ¿Qué es la diversidad biocultural? Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Torres-Barreto, A. 1991. Las aves en la naturaleza y la historia. Revista Académica Colombiana de Ciencias. 18 (68): 7.14. Colombia.

Uexküll, J.V. 2016. Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres. Editorial Cactus. Buenos Aires, Argentina.

<

UNICEF. 2012. Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso. Lima, Perú.

Valera Tsencuan, L. 2021. Diccionario básico awajún, wampis y castellano. Wanip Consultores. Bagua.

Varios. 2000. Diccionario aguaruna – castellano, castellano – aguaruna. Serie Lingüística Peruana N 39. Instituto Lingüístico de Verano. Lima.

Varios. 2012. Sabiduría de la cultura shuar de la Amazonía ecuatoriana. Serie Sabiduría Amazónica número 2. Universidad de Cuenca. Ecuador, Cuenca.

Varios. 2021. Diccionario Awajún-Castellano, Castellano-Awajún. Awajún Chícham Apáchnaujai. Asociación Fe y Alegría del Perú y Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Lima.

Vásquez-Dávila, M. 2012. Aves y huertos de México. CONCACyT y otros.

Vásquez-Dávila, M. 2014. Aves, personas y culturas. Estudios de Etno-ornitología. CONCACyT y otros.

Villar Quintana, A.; Tii Impi, I.; Antich Petsa, J. 2024. Culturas ancestrales de la cuenca baja del río Santiago, una aproximación desde la Quebrada Apinkras, en Villa Gonzalo (distrito de Río Santiago, Condorcanqui-Amazonas). Revista Pakamuros. Vol. 12, N. 2. Perú.

Viveiros de Castro, E. 2010. Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural. Katz Editores. Argentina, Buenos Aires.

Wanip Consultores. Bagua. 2021. Diccionario básico de la lengua awajún – castellano. Santa María de Nieva.

Wohlleben, P. 2016. La vida interior de los animales. Ediciones Obelisco. España.

Wohlleben, P. 2021. La vida secreta de los árboles. Ediciones Obelisco. España.

Yampis Yagkuag, J. O. 2016. Plantas medicinales utilizadas durante el proceso de parto y puerperio en madres de la comunidad nativa awajún de Achoaga, Amazonas 2015. Tesis de licenciatura en enfermería. Universidad Macional Toribio Rodríguez de Mendoza. Chachapoyas, Amazonas.

Zariquiey, R. 2018. Etnobiología del pueblo kakataibo. Una aproximación desde la documentación de lenguas. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. Perú.

<