

APORTES AL *TARIMAT PUJUT* DE LA NARRACIÓN: *CHINKI TAKATNUM* *KAJERNAIRAMU* / LA DISCORDIA DE LOS CUATRO HERMANOS

Manuel Yóplac Acosta¹

Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas - Peru

Sebanias Cuja Quiac²

Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua - Peru

Enrique Velázquez Ruiz³

Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua - Peru

Recibido: 07/05/2024

Aprobado: 27/12/2024

RESUMEN

Las narraciones ancestrales constituyen una de las principales fuentes de saberes de los pueblos originarios amazónicos, ahí está su legado. El objetivo del presente trabajo es interpretar la narración “*Chinki takatnum kajernairamu*” o “la discordia de los cuatro hermanos” y reflexionar sobre sus aportes al concepto del *tarimat pujut* o buen vivir en el pueblo originario *wampis*. Como fundamentos teóricos se consideran a la ecología de saberes entendida como la existencia de diversos saberes válidos, e interculturalidad entendida como un diálogo de iguales. Para hacer la interpretación se recurre como método a la hermenéutica diatópica y analógica. Los resultados sugieren que el aporte principal de la narración es resaltar la práctica de la cooperación y reciprocidad como valores fundamentales para construir el *tarimat pujut*. Así, vivir bien significa aspirar al bienestar no solo de uno sino también de los otros, donde todos colaboran para el bien común. No se puede lograr el equilibrio social si hay injusticias y desigualdades; no se

¹ Maestro en Educación ambiental y desarrollo sostenible. Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas. Correo electrónico: manuel.yoplac@untrm.edu.pe

² Maestro en Administración de la Educación. Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua. Correo electrónico: scuja@unibagua.edu.pe

³ Licenciado en Educación Intercultural Bilingüe. Universidad Nacional Intercultural Fabiola Salazar Leguía de Bagua. Correo electrónico: eberu8782@gmail.com

puede vivir bien si hay pereza e indiferencia, es necesario darse cuenta de las necesidades de los demás y ayudar en construir un con-vivir colectivo.

Palabras clave: -Narración ancestral wampis -Saberes locales -Reciprocidad -Interculturalidad.

ABSTRACT

Ancestral narratives constitute one of the main sources of knowledge of the indigenous Amazonian peoples, therein lies their legacy. The objective of this work is to interpret the narrative “Chinki takatnum kajernairamu” or “the discord of the four brothers” and reflect on its contributions to the concept of tarimat pujut or good living in the Wampis indigenous people. The theoretical foundations are considered to be the ecology of knowledge understood as the existence of diverse valid knowledge, and interculturality understood as a dialogue of equals. To make the interpretation, diatopic and analogical hermeneutics are used as a method. The results suggest that the main contribution of the narrative is to highlight the practice of cooperation and reciprocity as fundamental values to build the tarimat pujut. Thus, living well means aspiring to the well-being not only of oneself but also of others, where everyone collaborates for the common good. Social balance cannot be achieved if there are injustices and inequalities; You cannot live well if there is laziness and indifference, it is necessary to realize the needs of others and help build a collective coexistence.

Keywords: -Ancestral Wampis narrative -Local knowledge -Reciprocity -Interculturality.

1. Introducción

El pueblo originario *wampis*⁴ se caracteriza por tener una rica tradición oral. Así, García (1996) logró recopilar y publicar 258 narraciones del mundo *wampis* y el autor refiriéndose al contenido de estas narraciones, sostiene que “quien lo sepa escuchar, descubrirá otro saber totalizante, coherente, dinámico y enriquecedor” (p. 13). En este mismo sentido, Ampama y Samaren (2021) también recopilaron 12 narraciones ancestrales que no estaban publicadas en los trabajos de García y concluyen que estas narraciones “proporcionan valiosos saberes” para la concepción y entendimiento del humano y de la propia naturaleza. Precisamente, de este último trabajo es de donde se extrae la narración “*chinki takatnum kajernairamu* / la discordia de los cuatro hermanos”,

narración que nos ocupa en la presente investigación. Esta narración que puede ser catalogada como leyenda (Ampama y Samaren, 2021) fue recopilada directamente de la oralidad de los sabios *wampis* que aún guardan en su memoria y vivencias relatos que se constituyen en su fundamento principal del *tarimat pujut*⁵, es decir, del buen vivir.

Ante la actual crisis natural y humana (Yóplac, 2024) que se va generalizando incluso en los pueblos originarios, existe la necesidad de repensarnos como humanidad desde distintas esferas sociales y culturas. Quizá el pensamiento Occidental no basta o se requiere la complementación de otros saberes para comprender la complejidad de la trama de la vida humana y natural. Al respecto, Quintanilla (2023) sostiene que es razonable suponer que en todas o en la mayoría de sociedades humanas ha habido personas que se han planteado preguntas semejantes a aquellas que Occidente llamó “filosóficas”, es decir pensarse y repensarse como individuo y como ser colectivo; así, es obvio suponer que estas preguntas estaban relacionadas con la vida, pues, para vivir hay que pensar y darnos cuenta qué es valioso, qué es correcto, qué es verdadero, etc. Los *wampis* han pensado en un buen vivir o vivir bien, que en su concepción es el *tarimat pujut*, que se caracteriza por tener principios prácticos y que, de algún modo, estos principios aún se pueden encontrar en el contenido de sus relatos ancestrales.

Es en este contexto que el presente trabajo se centra en interpretar el relato “*chinki takatnum kajernairamu*” o “la discordia de los cuatro hermanos” y procurar destacar sus aportes al concepto del *tarimat pujut* o buen vivir de los *wampis*. Este artículo se deriva de una investigación más amplia titulada “Saberes ancestrales en narraciones *wampis*” elaborada por los mismos autores.

Sin embargo, y basándonos en el método de la hermenéutica, no se trata de hacer una interpretación caprichosa o forzada, sino que, en diálogo con los aportes de otros investigadores, tomamos como fundamento al concepto de interculturalidad, que, pese a su basta divergencia conceptual, ayuda a entender que, en la compleja red social, existen muchas culturas vivas y muertas que han, aportado y pueden aportar a este tejido social llamado humanidad. Así, Tubino (2015) señala que “mientras que en el multiculturalismo la palabra clave es tolerancia, en la interculturalidad la palabra clave es diálogo” (p. 171), es decir Tubino va más allá de reconocer al Otro, es otorgarle la categoría de igual para establecer un diálogo de iguales. En este sentido, la interculturalidad se torna en un

encuentro de culturas para cuestionarnos y reconocernos mutuamente. Desde esta mirada no hay culturas superiores ni cultura inferiores, menos culturas hegemónicas, sino que al otorgar la condición de iguales estas culturas se necesitan para un nuevo encuentro.

En este mismo sentido, De Sousa (2009) sostiene que “como una ecología de saberes, el pensamiento posabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico” (p.50). Así, De Sousa considera que no hay un solo conocimiento o saber verdadero, quizá hay verdades parciales o verdades válidas desde una mirada, pero eso no significa que son las únicas, ni tan poco significa negar la existencia de otras verdades.

Sin embargo, no se trata de desmerecer los aportes de la ciencia, sino de enriquecerla con otros saberes desde la pluralidad y no solo desde la univocidad. En este sentido es válido preguntarse ¿acaso las narraciones ancestrales *wampis* constituyen una ecología de saberes? No se trata pues, de hacerse dueños de una verdad y hacer que los otros la sigan sin cuestionarla. La duda abre la posibilidad de la fiabilidad, por tanto, de la falsedad de esa verdad; dando paso también a otras posibilidades de búsqueda de la verdad. Al respecto, Dussel (2012) diría que el mundo requiere de un “giro descolonizador” donde se debe otorgar la voz a los que se calló o ignoró y quien sabe que ahí, en la voz callada, exista una valiosa verdad que nos ayude a enfrentar esta grave crisis humana y ambiental que ya se hace imposible soslayarla.

En este contexto, el diálogo intercultural en el buscar un nuevo vivir resulta valioso y necesario. El diálogo en este sentido, se entiende principalmente como el intercambio de saberes teóricos, prácticos, y conceptuales además de diferentes *modus vivendi* (Yoplac et al, 2023). Aquí es precisamente donde los relatos ancestrales pueden constituirse en fuentes de saber conceptual y práctico. Estermann (1997) refiere que “el mito tiene un núcleo racional que hay que descubrir a través de un análisis del lenguaje simbólico” (p. 16), es decir, que el autor reconoce implícitamente que en una narración ancestral puede encontrarse una racionalidad, no necesariamente como la razón única basada en una lógica casi instrumental del saber, sino, en una nueva racionalidad.

2. Metodología

Para interpretar la narración ancestral “*chinki takatnum kajernairamu* / la discordia de los cuatro hermanos” el presente trabajo ha recurrido a la hermenéutica diatópica. De Sousa (2000) lo define como el proceso de traducción en el plano cognitivo que tiene como correlato la traducción entre prácticas y agentes sociales. Esta traducción incluye una “zona cultural” que va más allá de un texto escrito o hablado, incluye toda producción y vivencia humana, así como apuesta por una participación interactiva entre dos o más culturas; un repensar en que el traductor mira al traducido y el traducido mira al traductor. La hermenéutica entonces nos permite mirar al Otro antes de asumir que somos únicos, no es hegemónica sino decolonial.

Con respecto a la hermenéutica analógica propuesta por Beuchot (2015), se trata de un método que abre el multivocismo para cerrar el univocismo, pero cerrando también el equivocismo. Es decir, la hermenéutica analógica permite interpretar cualquier realidad, pero evitando el subjetivismo absurdo y, por el contrario, apuesta por una interpretación fundamentada. Así, este método niega una sola interpretación hegemónica, pero toma como presupuesto una interpretación válida.

En el caso específico de interpretación de la narración “*chinki takatnum kajernairamu* / la discordia de los cuatro hermanos”, la combinación de ambos métodos hermenéuticos podemos resumir en el siguiente proceso: primero, se tomó la versión original del relato, que fue recuperado de un sabio *wampis* en su misma lengua originaria; segundo, el relato fue interpretado primero en su versión original en *wampis*; tercero, la interpretación de la secuencia de la historia de la narración fue hecha no solo tomando en cuenta el lenguaje, sino también, la observación de las cuatro aves representativas en cuestión y sobre todo, basado en la vivencia cultural ancestral del pueblo *wampis*.

Sin embargo, la labor de traducir tiene de hecho sus límites. Ríos (2023) señala que el “traductor debe estar familiarizado con la cultura, las costumbres y la configuración social de la fuente y el destino de los idiomas a traducir” (p. 6), es decir, implica previamente conocer la cultura, hacerse parte de ella, vivir en ella. Consideramos que estos límites de algún modo han sido superados ya que dos de los investigadores

somos originarios de la cultura *wampis* y, en consecuencia, si bien se está traduciendo desde otra mirada también se está interpretando desde nuestra propia mirada.

3. Resultados

Para dar a conocer los resultados, presentamos primero un resumen del relato ancestral tratado traducido al español después presentamos la interpretación acorde al método utilizado y finalmente se proponen reflexiones en cuanto a los aportes de dicho relato.

Resumen de la narración: *Chinki takatnum kajernairamu* / La discordia de los cuatro hermanos

En el antiguo mundo *wampis*, y en medio de *ikam* (naturaleza), vivían tranquilos cuatro humanos. Estos cuatro humanos hermanos, que después se convertirían en aves se llamaban *Kupi*, *Ipiak chinki*, *Seuk* y *Sukuya*. Los cuatro vivían junto al bosque natural, pero no tenían casas.

Un buen día decidieron construir casas para cada uno de ellos, y acordaron ayudarse mutuamente. El propósito de hacer las casas, fue el *tarimat pújut*, es decir, vivir bien - vivir bonito. Como no se podía hacer todas las casas a la vez, acordaron establecer un orden en cuanto a las pertenencias de las casas.

La primera casa fue para *Ipiak chinki*, y como era la primera construcción asistieron los cuatro, trabajando todos con ahínco hasta dejar la casa bien terminada y con bonitos acabados.

Empezaron a construir la segunda casa, que esta vez era para *Kupi*. Aquí también trabajaron con dedicación y a tiempo completo, pero solo tres, ya que *Ipiak chinki* al tener su casa hecha venía solo a veces a ayudar, lo demás del tiempo lo pasaba en su casa. Al final se construyó la casa de *Kupi*, pero ya no tenía acabados, porque faltaba motivación y había cierto resentimiento por la notoria ausencia de *Ipiak chinki* como primer beneficiario.

La tercera casa era para *Seuk*, a quien hicieron una casa fea e incompleta, pues, la ausencia de *Ipiak chinki* y *Kupi* al trabajo, hizo que todo sea más difícil y menos motivador.

Al final quedó pendiente la construcción de la casa de *Sukuya*, quien, al verse solo, decidió no hacer ninguna casa y vivir sin casa y a la intemperie.

Sin embargo, *Etsa*, el *Arutam* (espíritu) que era testigo de todo, conjuró e hizo que los cuatro humanos se convirtieran en aves, aves que aún conservan estos nombres y que tienen sus casas (hoy nidos) parecidas a lo relatado, y en el caso de *Sukuya*, que no tiene hasta ahora su nido.

Interpretación de la narración: *Chinki takatnum kajernairamu* / La discordia de los cuatro hermanos

Para interpretar, se ha optado por ir tomando en cuenta la secuencia original del relato, para lo cual se usan números correlativos. Al final se rescatará las principales ideas y aportes del relato en su conjunto.

1. “*Aweta*, antiguamente estos animales eran gente”.

En el mundo *wampis*, podemos encontrar muchos seres que hay que reconocer y que habitan en la naturaleza (*ikam*). *El Kupi, Ipiak chinki, Seuk y Sukuya* son algunos nombres de personas que aparecen en la abundante mitología *wampis*. Sin embargo, en la actualidad son nombres de algunas de las aves del bosque. Es necesario además aclarar que en el mundo *wampis*, el ser humano es hecho por la misma naturaleza.

2. “Por eso se ayudaban en los trabajos”.

Estos seres aves, conservan la fuerza funcional de la persona que constituyeron. Así como el búho, el venado, el jaguar y el *wichikuat*, constituyen un medio para que se evidencie un posible caso (otras personalidades representativas); *Kupi, Ipiak chinki, Seuk y Sukuya* convertidas en aves conservan la fortaleza de su persona que el *wampis* puede adquirir como visión de su vivir.

En este enfoque consideramos a *Kupi, Ipiak chinki, Seuk y Sukuya* como personas representadas en aves. En la sociedad *wampis* todo aquel elemento que posee la fuerza de visión, es considerada una persona que tuvo protagonismo en la sociedad como tal. Eso

sucede cuando un *wampis* entra en interacción con cualquier elemento de la naturaleza, la integra en fuerza. De ahí surge la potencialidad de hacer.

En los siguientes párrafos, se evidencia este principio:

3. “Dicen que tomaban el *sankuch*”.
4. “Vivían en armonía”.
5. “Y se decían cuñado”.
6. “Dicen que, viviendo así, un día hicieron una convocatoria”.
7. “Lo hicieron para construir sus casas”.

8. Se preguntaban de quién harían primero y llegaron al acuerdo que sería de *Ipiak chinki*.

Este grupo de seres (aves en la actualidad) para que existan en las condiciones que las conocemos, eran personas *wampis* que practicaban el *tarimiat pujut*; la convivencia se desarrollaba en perfecta armonía con la naturaleza y otros seres humanos queridos. Practicaban el principio de ayuda mutua. Todos en unión sin diferencia, interactuando conviven en un grupo donde prima el sentimiento y valores de cooperación, fortaleza, sabiduría, generosidad y lealtad.

El *tarimiat pujut*, el buen vivir social se alimenta con estos valores. Estos valores son los valores de cada día, y basándose en estos valores se da el acuerdo para empezar a construir las casas de los cuatro hermanos. Es importante también señalar que el concepto de hermano no se restringe en el mundo *wampis* a la hermandad sanguínea sino al hecho de existir y pertenecer a una misma comunidad cultural o raza.

En la actualidad, en los *wampis* se sigue practicando este principio de cooperación. La ayuda mutua. Es verdad que este principio de ayuda mutua o reciprocidad está sufriendo cambios, especialmente por la introducción de una cultura hegemónica del consumo y el dinero.-Sin embargo, es de reconocer que para los *wampis* en más de dos mil años de proceso histórico, el principio de cooperación mutua ha sido vital para el desarrollo de esta cultura. Actividades como la pesca, recolección de frutos, caza, construcción de casas, elaboración de chacras, fabricación de canoas, etc. son sustentadas

en el trabajo cooperativo. Con ese punto de partida, es que empiezan los hermanos a construir la casa de cualquiera, pero, recayó en primer lugar hacer la casa de *Ipiak chinki*.

En este contexto, sigamos analizando la secuencia de la historia del relato.

9. “Como no estaban cansados a éste le construyeron bonito con barro e impermeable”.

10. “También le hicieron la puerta”.

11. “Aweta, ¿acaso no ves hasta ahora cómo es el nido de *Ipiak chinki*”?

12. “Dicen que esta vez comenzaron la casa de *Kupi*”.

13. “A éste también le construían bien bonito con barro”.

Hábiles y llenos de fortaleza y voluntad, este grupo de personas *wampis*: *Kupi*, *Ipiak chinki*, *Seuk* y *Sukuya*, todos en común acuerdo construyen la casa de *ipiak chinki* primero, luego construyen la casa de *Kupi*, y con ello se da funcionalidad al principio de cooperación.

Sin embargo, en este fragmento analicemos.

14. “Pero *Ipiak chinki* después que le construyeron su casa se metió en ella y no quiso salir para nada”.

15. “Después de mucho tiempo cuando le antojaba aparecía en el trabajo”.

16. “Dicen que por ese motivo no pudieron avanzar la casa de *Kupi*”.

17. “Entonces, decidieron dejarlo a medio terminar”.

18. ¿” No ves cómo es hasta en la actualidad el nido de *Kupi*”?

19. “*Kupi* también se molestó porque no le hicieron bien su casa y no quiso apoyar”.

El *wampis Ipiak chinki* ha conseguido construir una bonita casa con ayuda de los demás. Luego se empieza el trabajo para construir la casa del *shuar Kupi*, sin embargo, el *shuar Ipiak chinki* apareció muy pocas veces para ayudar. Esta actitud genera disconformidad en los demás. El *wampis Ipiak chinki* con esta actitud está quebrantando el principio de cooperación, lealtad y otros valores que son fundamentales para mantener

la convivencia armoniosa y construir un buen vivir. Sin embargo, los demás *wampis* permanecen firmes en su actitud de cooperación mutua por ahora.

El *shuar Kupi*, se mantiene temporalmente firme en su principio, pero al observar que *Ipiak chinki*, no aparece en ayudar a construir su casa, como él le ha ayudado, se molesta y se retira abandonando el trabajo sin importarle que sea su misma casa. El principio social de cooperación mutua va cayendo poco a poco.

Al final analicemos lo que sucede.

20. “*Seuk* se quedó solo con *Sukuya* y dijo que haría su casa tan solo con maderas”.

21. “Dicen que al decir eso cortó los palos y con ellos construyó su casa”.

22. ¿” No ves cómo es hasta en la actualidad el nido de *Seuk*”?

23. “Ahora, *Sukuya* se quedó solo y molesto decidió no construir su casa”.

24. “Por eso hasta hoy no se ve el nido de *Sukuya*”.

25. “*Sukuya* pone sus huevos en el suelo y los deja ya que, antiguamente, no construyó su casa”.

Los *wampis Seuk* y *Sukuya* se quedaron los dos solos. *Seuk* decidió construir su casa solo con palitos de madera, es decir, una casa más simple y ligera; pero *Sukuya* prefirió quedarse sin casa y por eso hasta hoy duerme en la intemperie.

Sin embargo, el fin injusto de la historia no es esta, pues:

26. “Dicen que *Etsa* al ver todo eso ¡*kusui!* conjuró y los transformó en aves”.

En este contexto, *Etsa* que es el *Arutam*, que lo ve todo, -el espíritu que vive en *ikam*-quien sabe todo y quien con todo el atributo que posee, al evidenciar que estos *wampis* no benefician en nada a la sociedad, los conjura y les convierte en aves.

En el pensamiento *wampis*, las personas que quebrantaban el orden social no eran bienvenidas o en todo caso, recibían el conjuro de *Etsa* convirtiéndose en algún elemento material o inmaterial.

Los cuatro *wampis*: *Kupi*, *Ipiak Chinki*, *Seuk* y *Sukuya*, quebrantaron el orden social, los principios y valores que fundamentan el *tarimiat pujut* ¿acaso el *wampis* puede

vivir bien con egoísmo?, la respuesta es no, por ello *Etsa* no permite que la injusticia social se imponga y quede como mal ejemplo para las futuras generaciones, por eso los convierte en aves.

En el mundo *wampis* ancestral no se permitía las desigualdades y las injusticias, por ello, hasta ahora se puede decir que en las comunidades *wampis* no existen pobres y ricos o clases sociales. La condición de *wampis* es su identidad con sus valores ancestrales.

Sin embargo, estos cuatro *wampis* son los que dan origen a las desigualdades. Sus actitudes egoístas las podemos observar en la sociedad actual. Es importante resaltar que *Etsa* conjuró a todos, no solo al primer beneficiario del trabajo colectivo, sino, incluso al que no se benefició en nada de la acción colectiva. Así, podemos decir, que las espiritualidades del mundo *wampis* no solo rechazan la injusticia, sino, y sobre todo castigan el rompimiento de un principio tan valioso como es la reciprocidad asociada a la cooperación mutua y al *tarímat pujut*, o sea al buen vivir.

Aportes de la narración: Chinki takatnum kajernairamu / La discordia de los cuatro hermanos

En esta narrativa podemos rescatar varios aportes, principalmente en lo ético y axiológico. Partimos de reconocer que el humano tiene necesidades y la satisfacción de algunas necesidades requiere toma de decisiones, voluntad, esfuerzo y una actitud de hacer. El *tarimat pujut*, el vivir bien o vivir bonito requiere de laboriosidad humana y requiere de la participación de los demás.

Así, al entender que el humano necesita de otros humanos para vivir, éste requiere adoptar ciertos compromisos recíprocos necesarios para convivir. El convivir requiere de la práctica de valores para poder vivir bien. El humano no puede vivir solo, vivir en cooperación y complementariedad es intrínseco a la vida humana. La reciprocidad se constituye en este sentido en un valor vital.

Otro aspecto al que nos invita a reflexionar esta narración es el hecho de resaltar como inapropiadas las conductas individualistas que no ayudan a vivir bien. Así, se puede

entender que el humano tiende a ser egoísta, pero el egoísmo no ayuda a vivir bonito, no contribuye con el *tarimat pujut*. Si lo colectivo primara sobre lo individual se hubiesen construido todas las casas con lindos acabados para los cuatro *wampis*, pero esto no ocurrió así porque el humano tiende al egoísmo una vez satisfecha una necesidad. La sabiduría *wampis* así como en muchas otras culturas, reconoce que el egoísmo o individualismo es característica del ser humano y que este egoísmo puede ser causa del malestar general. El egoísmo es contrario a la reciprocidad, y es dañino porque no ayuda a vivir bonito. El vivir bonito, vivir bien no basta con el bienestar de unos pocos, sino que es necesario el bienestar de los demás, implica practicar el principio de justicia. Las diferencias individuales pueden ayudar a la complementariedad, pero las acciones injustas no hacen bien a nadie.

Otro aporte a tomar en cuenta es cuando *Etsa* conjura y convierte a los humanos en aves. Esta transformación de lo humano en ave no se puede interpretar necesariamente como bajar de categoría al humano, ya que en el mundo *wampis* el humano es resultado de la construcción o hechura natural; sino, como una acción de condenar la injusticia. Es injusto que *Ipiak chinki* a pesar de recibir el apoyo de todos los demás hermanos y que su casa quedó muy bonita, éste no apoyara en la construcción de las casas de *Kupi*, *Seuk*, *Sukuya*; en su otro extremo, es injusto también que no se construyera la casa de *Sukuya*; además de considerarse injusto, que tanto las casas de *Kupi* y *Seuk* no quedaran bien hechas por la carencia de apoyo de los demás que ya fueron beneficiados. De esto se deriva que la justicia está ligada directamente con la práctica activa de valores de la cooperación y reciprocidad. La desigualdad en este sentido tiene como origen la pérdida o tergiversación de estos dos valores fundamentales. Por eso, *Etsa* como espiritualidad natural reguladora del buen vivir conjura a todos. Pero *Etsa* no cambia la condición del ave (humano conjurado) con el conjuro, es decir, el humano que se quedó sin casa también se quedó como ave sin casa, situación que nos permite concluir que en el pensamiento *wampis* se condena también la pereza, pero, sobre todo, se condena la injusticia. La injusticia en este contexto es dejar de hacer lo que se puede y debe hacer. En este sentido, para evitar lo injusto, el humano debe cambiar su conducta intrínseca egoísta y tener la voluntad de querer y saber vivir en comunidad.

Sin embargo, el mensaje del conjuro de *Etsa* no solo es condenar lo injusto, sino -y, sobre todo- resaltar el valor de la cooperación y reciprocidad como valores fundamentales para construir el *tarimat pujut*. Vivir bien, es vivir bien todos. No se puede lograr la armonía y el equilibrio si hay desigualdades. No se puede vivir bien si hay pereza.

4. Discusión

Regan (2011), investigador del pensamiento amazónico, dice reconocer “los graves errores en el pasado de considerar la religión popular como una desviación o evasión” (p. 13), ya que en la primera edición de su obra acusa a las religiones nativas amazónicas como desviaciones; además el autor reconoce que “una de las formas principales de expresión de la cosmovisión de nuestras culturas amazónicas es el mito” (p. 137) y que estos mitos (narraciones) contienen reglas de convivencia y por ende encierran un saber complejo válido. Así la narración “*chinki takatnum kajernairamu / la discordia de los cuatro hermanos*” contiene en su breve historia un contundente mensaje: el valor de la cooperación y reciprocidad para la construcción del *tarímat pujut*. Por otro lado, si bien este autor habla de religión, en la cosmovisión o pensamiento *wampis* no existe tal concepto, pero sí el de espiritualidad, y es precisamente en esta espiritualidad que aparece el *Arutam Etsa*, quien, al notar el quebramiento del valor de reciprocidad entre los miembros de la comunidad los conjuró convirtiendo en aves. En el mundo *wampis* el mal es concebido como algo que rompe el equilibrio, pero es la propia naturaleza quien se encarga de restaurar ese equilibrio perdido. *Etsa* es la naturaleza que juzga y corrige para que la naturaleza toda siga existiendo en un infinito ciclo no lineal.

Por su parte, Belaunde (2001) quien trabajó directamente con los *airo-pairo*, otro pueblo originario amazónico, concluye que “el buen vivir” de este grupo étnico radica en comprender que el equilibrio es producto de armonización entre los ciclos reproductivos y los del medio ambiente, además que, la diferencia y la complementariedad son conceptos inseparables. La diferencia es una posibilidad en tanto la complementariedad rompe con la idea de igualdad, pero no la de justicia. En la narración tratada, *Etsa* no rechaza la diferencia sino la injusticia. La diferencia hace posible la complementariedad,

por ello, los humanos en la historia de la narración se pusieron de acuerdo para construir las casas, ello era valioso porque al juntarse habilidades distintas las casas quedarían más bonitas y duraderas. El principio de diferencia y complementariedad se evidencia claramente hasta la actualidad en el mundo *wampis*, por ejemplo, cuando se realizan la pesca en un río participan las distintas familias con miembros de distintas edades y habilidades, así unos identifican los lugares más adecuados, otros bloquean las corrientes de agua, otros preparan las plantas para tal fin, otros usan los canastos, algunos seleccionan los peces a ser consumidos o vueltos al agua, los niños limpian los pescados, los más viejos se encargan de la repartición justa de lo pescado, etc. En estas pescas colectivas además de primar el sentido común de trabajo colectivo se resalta la complementariedad del desarrollo de las tareas para asegurar una buena pesca. Estos saberes de la buena pesca son saberes locales, o como diría De Sousa (2009), estos saberes constituyen una ecología de saberes que permiten que una realidad específica sea comprendida de manera más específica. Lo mismo podemos decir de cómo se organiza la casa, manejo de plantas maestras, elaboración de canoas, etc., donde la lógica *wampis* es el trabajo cooperativo y la complementariedad.

Cuando Quintanilla (2023) al considerar que en las diferentes sociedades hay o hubo cuestionamientos equivalentes a las filosóficas en Occidente, como por ejemplo “¿qué es saber algo y cuándo podemos decir que sabemos algo?” es rozable suponer que los *wampis* asumían que, si una planta alivia o curaba el dolor, también asumían que sabían que tal o cual planta o plantas sanaban tal o cual enfermedad o dolencia. Sin embargo, este saber implicaba seguramente un proceso de construcción. En este sentido, y en contexto de la narración en cuestión, es válido preguntarse ¿por qué se sabía que el vivir humano en una casa es mejor que vivir sin ella? de hecho, el *tarimat pujut* no está solo ligado al tener (poseer una casa), sino lo que implicaba tener una casa, es decir protegerse de la lluvia o el intenso sol de la selva (cuidarse), por ejemplo.

Vivir bien es garantizar el fluir de la vida y para ello se requiere la práctica de valores como la cooperación y la reciprocidad sin ellas se altera el ciclo del *tarimat pujut*. En esta dirección Velásquez (2022) afirma que “el *wampis* ha labrado su propia historia y lo guarda en sus mitos, tal como lo escribió Occidente y lo guarda en su biblioteca” (p.

12). Si las bibliotecas y laboratorios de los *wampis* son los mitos, es de suponer entonces que los mitos contienen sabiduría por explorar, siendo en este contexto válido preguntarse: ¿el *logos* ha superado al mito por completo?, ¿es el *logos* la salvación del *Homo Sapiens* como especie? o ¿acaso hay también saberes válidos en los mitos?

Al respecto, Naess (2018) diría que la preservación de las culturas es fundamental para la comprensión del mundo. Este autor está en desacuerdo que un pensamiento único de una cultura dominante se adueñe de la verdad, ya que esa verdad podría ser temporal y con el tiempo convertirse en falsa como ha ocurrido con muchas verdades teóricas en la historia de la humanidad. Por ello el autor plantea que la diversidad cultural es garantía de la diversidad del saber humano, siendo así, la verdad de los *wampis* no hay que verlo en el mito sino en la interpretación y vivencia del mito o narración, es decir en la práctica de sus valores o principios de dicha sociedad.

En esta misma dirección, Mejía (2016) plantea que “el desarrollo de formas de pensar alternativas se vincula estrechamente con el adueñamiento de otras subjetividades en América Latina” (p. 152). Este adueñamiento no solo se vincula con formas de entender el saber sino también con el entender del vivir. Así el *tarimat pujut* es una forma nueva de entender el vivir desde Occidente, pero tan cotidiano desde hace mucho para los *wampis*. Vivir bien es cultivar una relación equilibrada entre humanos, las desigualdades en el mundo *wampis* no están naturalizadas como en Occidente. Las desigualdades humanas son males que tienen como origen el aprovechamiento por eso se desecha la pereza. El oportunismo el aprovechamiento de los demás es rechazado porque causa desigualdad y se trunca el buen vivir. Por otro lado, la pereza también es rechazada porque impide la cooperación y la reciprocidad. La pereza no puede ser un modelo de reciprocidad porque no hay intercambio de nada. Si bien OConnor (2021) plantea la ociosidad como una defensa de la libertad, en el contexto de la narración “*chinki takatnum kajernairamu* / la discordia de los cuatro hermanos” la ociosidad impide el bienestar elemental de los otros y de uno mismo, aquí la libertad está acompañada de la reciprocidad, la ociosidad no es en este sentido no hacer nada, sino, un dejar de hacer que beneficia con justicia a alguien.

En consecuencia, la narración “*chinki takatnum kajernairamu* / la discordia de los cuatro hermanos” puede entenderse como un relato que nos convoca a reflexionar sobre la necesidad de construir un buen vivir como un ser social en medio de la naturaleza que juzga la acción humana y la reclama para buscar el equilibrio.

5. Conclusiones

El principal aporte de la narración ancestral “*chinki takatnum kajernairamu* / la discordia de los cuatro hermanos” es considerar la práctica de la cooperación y reciprocidad como valores fundamentales para la construcción del *tarimat pujut* como buen vivir de *wampis*. Así, vivir bien significa aspirar al bienestar de todos en la que todos cooperan recíprocamente. No se puede lograr equilibrio social si hay injusticias y desigualdades; no se puede vivir bien si hay pereza e indiferencia.

En la concepción *wampis* el *tarimat pujut* no se limita a vivir sino a vivir bien. Vivir bien es vivir en equilibrio con la naturaleza y con los demás humanos. El vivir bien implica respetar a la naturaleza, dejarla fluir, pero también se la construye socialmente. Para vivir bien entre humanos es necesario pensar en el bienestar de los demás humanos. Este bienestar se hace desde la colaboración mutua. El relato “*chinki takatnum kajernairamu* o la discordia de los cuatro hermanos” nos enseña que sin ayuda mutua y conciencia de nosotros no podemos vivir bien.

6. Referencias

- Ampama, H., & Samaren, A. (2021). *Recopilación de narraciones ancestrales (cuentos, mitos y leyendas) en peligro de extinción del pueblo wampís en el distrito de Río Santiago, Condorcanqui, 2017* [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza]. <https://repositorio.untrm.edu.pe/handle/20.500.14077/2719>
- Belaúnde, L. (2001). *Viviendo Bien: Genero y Fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Beuchot, M. (2015). *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación* (5ta ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.

- De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- De Sousa, B. (2000). *Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo*. Trota.
- Dussel, E. (2012). El giro decolonizador. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=mI9F73wlMQE&pbjreload=10>.
- García, M. (1996). Yaunchuk, universo mítico de los huambisas. Tomo II. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- García, M. (1996). Yaunchuk, universo mítico de los huambisas. Tomo I. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Mejía, M. (2016). América Latina, modernidad y conocimiento. El desarrollo de otro discurso epistémico: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ministerio de Cultura (2024). Base de datos de pueblos indígenas u originarios.
<https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/wampis>
- O'Connor, B. (2021). *Elogio a la ociosidad. Un ensayo sobre el valor de no hacer nada*. Kóan.
- Quintanilla, P. et al. (2023). *Epistemologías andinas y amazónicas. Conceptos indígenas de conocimiento, sabiduría y comprensión*. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Regan, J. (2011). *Hacia la tierra sin mal*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Regan, J. (2010). Los awajún y wampis contra el Estado: una reflexión sobre antropología política. *Investigaciones Sociales*, 19-35.
- Ríos, T. (2023). La hermenéutica y los textos. El reto de la traducción. *Puriq*, 4, 1–11.
<https://www.revistas.unah.edu.pe/index.php/puriq/article/view/217/343>
- Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Velásquez, E. (2022). La ética y moral en las narraciones ancestrales. *MANGUARÉ, Revista Intercultural de la UNIFSLB.* 1(1), 11–18. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi36.337>
- Yóplac, M. (2024). «Aportes De Naess, Rozzi Y Boff a La filosofía Ambiental». *Letras Verdes. Revista Latinoamericana De Estudios Socioambientales, n.º 35* (marzo). <https://doi.org/10.17141/letrasverdes.35.2024.6101>
- Yóplac, M., Cuja, S., & Velázquez, E. (2023). Aportes ambientales y ético–morales de una narración ancestral Wampis. *Puriq, 5*, e553. <https://doi.org/10.37073/puriq.5.553>

ANEXOS:

Anexo 1. Glosario

Aweta. Sobrino.

Arutam. Espiritualidad wampis que da visión.

Etsa. Sol. Es la espiritualidad mayor en la cosmovisión wampis. Héroe civilizador.

Ikam. Bosque o selva.

Ipiak chinki. Pájaro hornero.

Kupi. Pajarito zorzal.

¡Kusui! Exclamación que se hace al momento de conjurar.

Sankuch. Bebida fermentada a base de yuca con hongos.

Seuk. Ave zancuda.

Shuar. Persona mestiza (no wampis).

Sukuya. Ave toayo o chotacabras.

Tarimat pújut. Buen vivir wampis.

Wampis. Cultura ancestral amazónica ubicada actualmente en Perú y Ecuador.

Wichikuat. Ave mensajera de las canciones amorosas.