

42º Encontro Anual da Anpocs

SPG 05

Autonomias e projetos de descolonização na América Latina frente a ofensiva neoliberal

La formación y características generales del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación
Wampis (GTANW)

Leandro Bonecini de Almeida (CPDA/UFRRJ)

A fines de 2015 se hace público el Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW) en la Amazonía peruana. La primera mirada hacia este documento apunta: referencias a las estructuras y organizaciones de los distintos niveles de gobierno; declaraciones y tratados internacionales firmados por Perú; restricciones, condiciones y orientaciones acerca de la relación con el estado, empresas y otros actores en diferentes escalas; descripciones sobre los límites territoriales, la proyección del espacio y la relación con la naturaleza; y diversas menciones a lo que hace sagrado el territorio, los seres y deidades. Son filosofías políticas de reproducción de la vida, mientras “el conocimiento científico moderno es un conocimiento desencantado y triste que transforma la naturaleza en un autómatas” (SANTOS, 2003: 80), pues por esta ciencia son los “saberes locales y contextuales utilizables en apenas dos circunstancias: como materia prima para el avance del conocimiento científico y como instrumentos de gobierno indirecto” (SANTOS; MENESES, 2015:8). Por lo tanto, nos provoca a investigar las razones históricas y las transformaciones en largas duraciones que resultan en los marcos espacio-temporales que señalan conflictos civilizatorios, epistémicos e cosmológicos entre culturas, etnias, pueblos, naciones, para lograr transitar del conocimiento-regulación al conocimiento-emancipación (SANTOS, 2003: 86). Al final se presenta un breve glosario en permanente construcción.

La convergencia entre el lenguaje hegemónico y los códigos del Estado y aquellos de la cosmología Wampis se dan en contextos de múltiples y variados conflictos históricos, nos presentan cuestiones acerca de las relaciones entre de diferentes mundos: “la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada, endógenamente, a extender la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial” (CÉSAIRE, 2006: 14). A partir de la Ley de Comunidades Nativas de 1974 ocurre la demarcación de “comunidades nativas” y “reservas comunales”, lo que ordenó relativamente la ocupación de colonos y empresas (GARRA; GALA, 2014). El pueblo Wampis en el presente momento está ubicado en una de las fronteras de colonización de la Amazonía, se enfrenta a mineros ilegales y/o artesanales, a las presas hidreléctricas, oleoductos, puntos de extracción de petróleo y gas, u otras actividades económicas extractivas que hacen de este espacio área densa y focal de la conflictividad contemporánea en América Latina.

“Las etnias ven la unidad de sus opresores en la preparación de los ejércitos nacionales que van a las escuelas metropolitanas, que reciben el entrenamiento de sus expertos para usar las armas que esos países les venden a los ricos y poderosos del propio país o provincia donde viven.

Descubren cómo esa unidad se extiende a los paramilitares nativos que reciben entrenamiento y armamento de caciques, gobiernos nacionales y extranjeros, hasta formar verdaderos complejos transnacionales, con sus jerarquías y autonomías relativas, convencionales y no convencionales” (González-Casanova, 2003:24-25)

Pero las políticas indigenistas como la Ley de Comunidades Nativas representaban cierta artificialidad a la integralidad de la territorialidad indígena, y por ello insuficiente para garantizar los derechos de los pueblos amazónicos, sobretodo en las oleadas de los capitales neoliberal. Este marco legal reconoce nada más el derecho a la superficie, excluyen los cuerpos hídricos, fauna, el bosque, subsuelo, como veremos fundamentales en la cosmología wampis en su territorio histórico. Los Wampis - conocidos por su tradición guerrera – fueron involucrados en las guerras fronterizas entre Perú y Ecuador, a la vez soportaron y resistieron al Estado de Emergencia, la militarización al *Masacre de Bagua* o el *Baguazo*.

Los confrontos ocurridos en mediados de 2009, expresan la resistencia indígena a la expansión de la política de explotación organizada desde el Estado, las empresas nacional y transnacionales, dedicadas sobretodo a las varias, ya mencionadas, industrias extractivas durante el gobierno de Alan García. Treinta tres personas murieron en este conflicto límite, difundido el entendimiento indígena de que se trataba de un intento de esta alianza capitalista de exterminarlos. El Paro Amazónico de 2009 ocurre en contra de los cambios legales sobre las tierras y territorios indígenas del Perú y la creciente presencia de la

“minería y el sector de hidrocarburos, son los que marcan el ritmo. Pero están seguidos de cerca por otras ramas, como el sector maderero, hidroenergético y agroindustrial, en sus versiones legales o ilegales, que precisan de infraestructura de transportes y flujo de personal para su desarrollo. A esta avalancha de actividades en sus espacios territoriales, los pueblos indígenas han reaccionado con un movimiento indígena organizado con voluntad de irrumpir en la política nacional” (SURRELLÉS, 2014: 159)

A ejemplo de la región de la Cordillera del Cóndor, tras la Guerra del Cenepa en la frontera entre Perú y Ecuador: según los indígenas los acuerdos de paz firmados fueron desrespetados, se por la no titulación de las tierras como por la complicidad hacia la

minería ilegal y las decenas de concesiones mineras privadas en zonas reservadas, lo que generó la sensación de traición sea por el Estado y las Fuerzas Armadas. Representan amenazas a las relaciones y al territorio, afectan los vínculos ontológicos con otros seres, no humanos, antropomorfizados, tal como los espacios vitales y sagrados substrato de las éticas y filosofías de la reproducción social wampis.

Santos-Granero y Barclay (2010) analizando el escenario de Bagua reflexionan sobre la percepción de la violencia capitalista en los territorios awajún y wampis a partir de “eco-cosmologías nativas” y las “economías políticas de vida”, responsables por éticas populares de autorregulación. En estos contextos emergen en los discursos una diversidad de representaciones de “seres sobrenaturales blancos y *gringos alados*” en diferentes comunidades. La mitología política amazónica de los “bultos”, “selladores” y “gringos alados” nos demuestra como el la comunicación oral se difunde los signo de las amenazas externas, infiltradas en los programas y agencias gubernamentales, en los foráneos de las operaciones de asistencias y proyectos extractivos. Según esta perspectiva mítica, las energía y fuerzas vital “es finita, generalmente fija, escasa, en constante circulación y desigualmente distribuida” (SANTOS-GRANERO; BARCLAY, 2010: 24).

En su milenaria historia el pueblo wampis reinventan sus prácticas para seguir existiendo, resisten frente a la violencia inherente al desarrollo de la economía capitalista, pues

“la industrialización y la modernización en este marco sólo produjeron la modernización de la dictadura, la sustitución de los viejos sistemas oligárquicos y patriarcales por una violencia fascistoide eficaz y moderna. No podría ser de otro modo, pues el desarrollo periférico implicaba el agravamiento de las desigualdades sociales y no su reducción” (AMIN, 1989: 211-212)

Al acercarnos de la experiencia social wampis - apartados de la exotización de la mirada colonial y pornográfica moderna – observamos el manejo de éticas y morales de su filosofía política original, creativa, de su división social de trabajo, de los vínculos que les hacen colectividad y sociedad: “Las burguesías del Tercer Mundo no conocen otro objetivo: imitan el modelo de consumo occidental y la escuela reproduce en esos países, modelos de organización del trabajo que acompañan a las tecnologías occidentales” (AMIN, 1989: 131), las cuales ofrecen formas de vida, consumo y reproducción ajenas a los territorios indígenas amazónicos.

“Na identidade subalterna a declaração da diferença é sempre uma tentativa de apropriar uma diferença declarada inferior de modo a reduzir ou eliminar sua inferioridade. Sem resistência não há identidade subalterna, há apenas subalternidade. A identidade dominante reproduz-se assim por dois processos distintos: pela negação total do outro e pela disputa com a identidade subalterna do outro.” (SANTOS, 2002: 29-30)

Esta otredad es fundamental en la integralidad del territorio, las relaciones con los seres humanos y no humanos fundamental par el ser wampis, orientan el sujeto político y el poder, las prácticas de frontera, autonomía y alianzas dadas las relaciones crecientes con el Estado y el capitalismo global (GARRA; GALA, 2014). La identidad Wampis está fuertemente vinculada a las cuencas de los Ríos Kanus, Kankaim, Cenepa, entre otros cursos de agua, ríos, cochas, ecosistemas y nichos ecológicos diversos, suelos, cerros, cuevas, bosques, fauna, aire, paisajes, subsuelo, quebradas, nacientes, y otras formaciones naturales apropiadas y significadas socialmente como parte de su identidad y espiritualidad. Según Garra y Gala (2014), las relaciones de parentesco étnica se distribuyen geográficamente en estos cuerpos hídricos, cerros, sitios animados por espíritus, marcos espacio-temporales de las alianzas y guerras entre wampis, awajún, y shuar, pueblos indígenas de jíbaros, según los cuales habitan junto a una gran cantidad de seres no humanos, ontológicamente personificados (*aents*), compartiendo calidades, habilidades y virtudes, siendo traducibles como almas (*wakan*).

Una clase particular de estos espíritus son los ajutap o arutam, esencias poderosas y ancestrales cuyo contacto e incorporación confiere fuerza y bienestar a los vivos. Estos espíritus se concentran fundamentalmente en las partes altas de los cerros, y los lugares propicios para entrar en contacto con ellos son las cascadas (*tuna*) que descienden de estos relieves. Cerros y montañas, por lo tanto, constituyen una doble frontera: ontológica, ya que constituyen el paso de una selva ‘domesticada’ a un universo desconocido poblado por personas y espíritus poderosos y peligrosos, e interétnica, puesto que constituyen los límites geográficos de un tipo de relación marcado por la reciprocidad, y el inicio de un ‘más allá’ donde vive un Otro humano idéntico a Nosotros. (GARRA; GALA, 2014: 57)

Son determinantes de su filosofía política y cultura, que durante siglos convive con este territorio complejo en formas de vida y existencia, más aún si consideramos que lo existente no agota las posibilidades de la existencia. Aún así, la expansión de la dominación capitalista, colonial y patriarcal conlleva escenarios de contaminación, desertificación y escasez de agua, asesinatos, conflictos armados, y otras violaciones en países formalmente en estado de paz y democracia, como es el caso de Perú.

Las resistencias hacen posible e inteligible la correlación entre experiencias de dignidad en América Latina, las éticas y pedagogías fundamentales de la organización colectiva, comunal, comunitaria, de la educación que surge en los movimientos sociales. Aprendizajes del derecho a partir de las prácticas de (re)producción de la existencia, en vivencias existenciales totales (ARROYO, 2003): “a formação humana é inseparável da produção mais básica da existência, do trabalho, das lutas por condições materiais de moradia, saúde, terra, transporte, por tempos e espaços de cuidado, de alimentação, de segurança.” (ARROYO, 2003:31). El GTANW tiene dos sedes transitorias: la Federación de Comunidades Huambisa del Río Santiago (FECOHRSA), en la comunidad de Soledad en el Río Kanus (Santiago), y la Sede de la Organización Shapra del Morona (OSHDEM), en el Río Kankaim (Morona). Esto es relevante, porque nos da indicios de la historicidad de las organizaciones indígenas como la Organización Regional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte (ORPIAN), la cual hace parte de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

Según Santos (2003) el paradigma de la modernidad está basado en dos pilares, y sus respectivos principios: I) la regulación: El Estado como obligación política vertical entre ciudadanos y Estado; el Mercado como obligación política horizontal individualista y antagónica entre sus miembros, y la Comunidad que consiste en la obligación política horizontal solidaria entre los miembros de la comunidad y entre las asociaciones; II) El pilar de la Emancipación: está constituido por principios de la racionalidad estético-expresiva de las artes y de la literatura, la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y de la tecnología, y la racionalidad moral-práctica de la ética y del derecho. La fundación del Consejo Aguaruna Huambisa (CAH)¹ en 1977 representó un marco del proceso de apropiación awajún y wampís del lenguaje, de los aparatos legales y organizativos coloniales, realizando la articulación de los grupos locales por la defensa común de los territorios, sea por la migración de agricultores de la costa y sierra, los

¹“El CAH se organizó bajo una forma federativa que se fundaba en la reunión asamblearia de los representantes de las comunidades de las principales cuencas, una forma de ‘democracia directa’ análoga a la que rigen las relaciones políticas al interior de la comunidad. Sin embargo, a finales de la década de 1980 comenzaría a fragmentarse en una serie de organizaciones locales. Las diversas cuencas empiezan a crear sus propias organizaciones, principalmente por la necesidad de autonomía de los grupos locales aliados en cuencas y subcuencas hidrográficas.” (GARRA; GALA, 2014: 57)

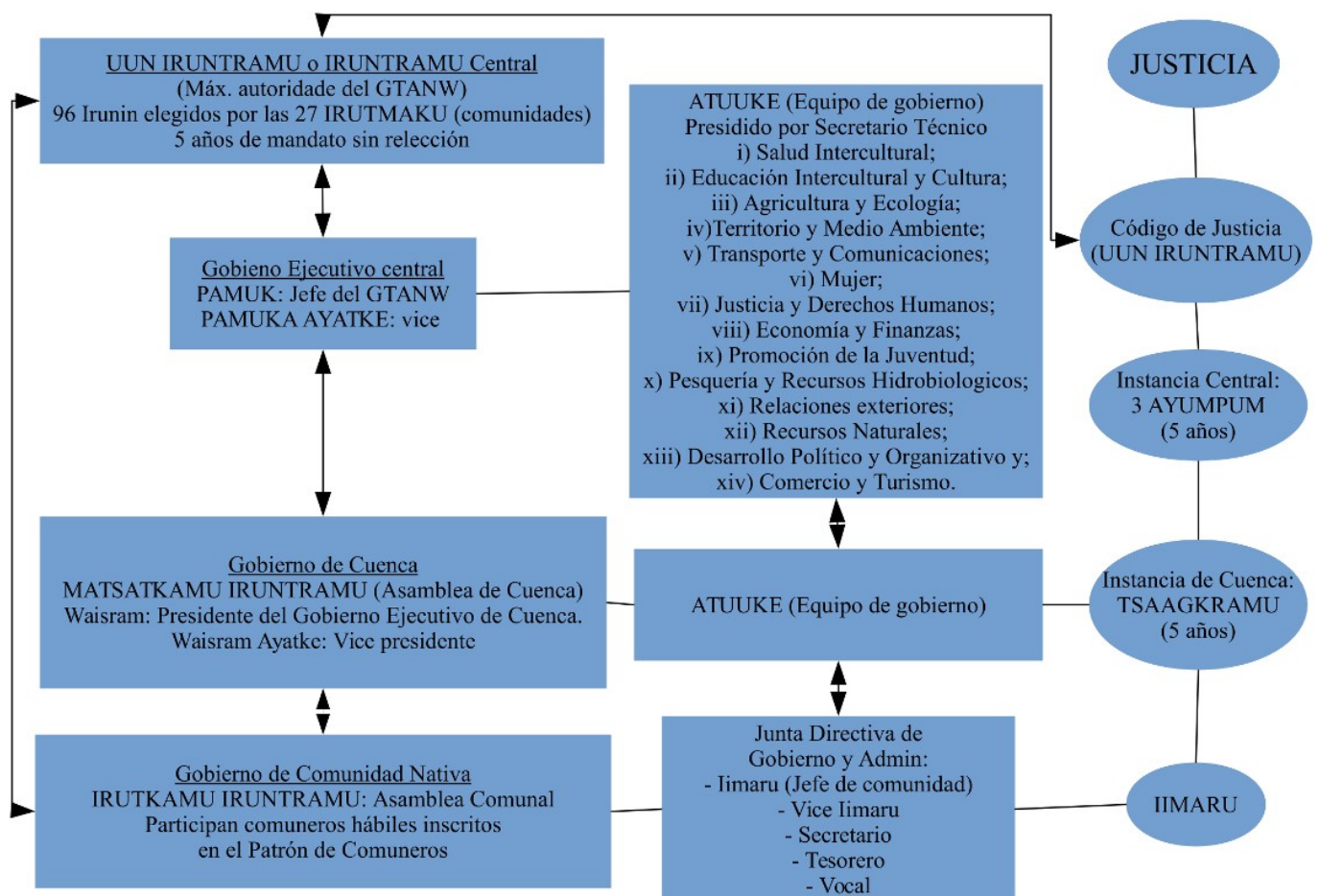
como los intereses transnacionales: “a finales de la década de 1980 comenzaría a fragmentarse en una serie de organizaciones locales, (...) principalmente por la necesidad de autonomía de los grupos locales aliados en cuencas y subcuencas hidrográficas” (GARRA; GALA, 2014:63). Romio (2014) concluye que las transformaciones generadas en el contexto de las organizaciones indígenas llevarán a la imposibilidad de los líderes atender las exigencias consuetudinarias espirituales para tener reconocimiento y legitimidad de liderazgo. Por ello, desde entonces se manifiesta este paralelismo de inspiraciones políticas, la profesionalización, alfabetización, y prácticas cotidianas de negociación ante la sociedad mestiza peruana reduce el fortalecimiento espiritual del líder, alterando la excepcionalidad del surgimiento de líderes guerreros para la estabilidad de organizativa. Así, el Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo Wampis se posiciona a valorar las prácticas ancestrales espirituales y políticas.

Un gobierno indígena surge en la Amazonía peruana. ¿Sabrán los ciudadanos ubicados en Lima de su existencia? ¿O de los retos y obstáculos para su existencia en los procesos históricos de conflictos en la Amazonía? La existencia social de esta experiencia no se puede medir desde los conocimientos y saberes colonizados en los centros y el Norte de poder, sobretodo en términos de la nacionalidad y el estatuto del ciudadanía, de las razones de Estado y del Capital: “ Que sólo Occidente sabe pensar; que en los límites del mundo occidental comienza el tenebroso reino del pensamiento primitivo, el cual, dominado por la noción de participación, incapaz de lógica, es el prototipo mismo del falso pensamiento”(CÉSAIRE, 2006: 37). Según Santos y Meneses (2015) epistemología es todo conocimiento y práctica válidas en determinada experiencia social, intencional e inteligible según los actores sociales. Pero no sólo conceptos, sino prácticas corporificadas en y por los pueblos indígenas, pues las relaciones entre movimientos sociales y el Estado nos presentan cuestiones referentes a las fronteras, de las prácticas y símbolos entre tales entes. Sobretodo si, como el caso Wampis, consideramos las distintas ontologías de la acción colectiva, movilizadas por identidades y solidaridades frente a estructuras dominantes. La temporalidad Wampis remonta a las resistencias a la expansión del Imperio Inca, la colonización española y criolla, la formación de las repúblicas independientes, la expansión de la exploración del caucho y la industrias extractivas. Uno de los aspectos centrales de este Estatuto es la diferenciación entre las dimensiones internas y externas a la sociedad y el ser wampis, además de las responsabilidades del GTANW.

Tal experiencia se instituye en diferentes niveles jerárquicos, y las determinaciones colectivas tienen un rol central en la toma de decisiones, además de la

posibilidad de revocación de la condición de liderazgo en cualquier de ellas. Hay formas de compromiso y experiencias manifiestas en las acciones colectivas, distribución geográfica de alianzas marcada por la red hidrográfica (cuencas y subcuencas) y topográfica de las mismas cadenas montañosas, fusionándose los grupos no formalmente limitados, e cosubstancialidad y parentescos generalizados a la vez que se establecen fronteras étnicas y límites territoriales (GARRA; GALA, 2014:54). Sobre los aspectos internos del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis sobresalen los niveles de jerarquías y autoridad, los cuales representan en el siguiente organigrama.

Estructura de gobierno del GTANW



Elaboración propia en 10 de Enero de 2018. Fuente: Estatuto del GTANW.

Es preciso tener en cuenta la relación de esta estructura de gobierno desde las relaciones de poder y jerarquía ancestrales, o anteriores a la incorporación por medio de as “organizaciones indígenas”. Estas posiciones de liderazgos, sean por las virtudes y habilidades en la guerra o por medio de “la visión” o sabiduría alcanzada por rituales con la ayahuasca se legitiman en reconocimiento social de la necesidad circunstancial de la

tal liderazgo. Son los *kakajam* (guerrero sábio), *waimako*, y los *pamuks*, este último considerado el anciano guerrero, recibe consejos de los *waisam/waisram* (consejeros espirituales): “Efectivamente, era la asamblea de los pamuk la que decretaba cuáles de los jóvenes que se declaraban waimaku eran dignos de participar a la expedición de guerra, y por lo tanto de pasar al estatus de kakajam” (ROMIO, 2014:145).

Se consideran en el Estatuto del Gobierno Wampis y las prácticas ancestrales de organización - la lucha directa en contra de los agentes de la expansión de fronteras coloniales y del capitalismo - como parte del proceso de reinención del ser Wampis. De ahí surgen nuevos problemas públicos, jurídicos, institucionales, y la creación alcanza incluso la transformación de la forma y sentido de las democracias, desde la pluralidad de poderes y de órdenes jurídicos, en “múltiples fuentes de autoridad” (SANTOS, 2003: 398), experimentación social, auto-experimentación, auto-reflexividad y la invención de novas formas de sociabilidad.

“La invención de nuevas formas de sociabilidad. Vivir en la frontera significa tener que inventar todo(...). Vivir en la frontera significa convertir el mundo en una cuestión personal (...). En la frontera, se vive de la sensación de estar participando en la creación de un nuevo mundo. Las reservas de experiencia y de memoria, que cada persona o grupo social lleva consigo hacia la situación de frontera, se transforman profundamente cuando son aplicadas a un contexto completamente nuevo” (SANTOS, 2003: 397)

Las condiciones de realización y sostenimiento de gobiernos comunales campesinos e indígenas en América Latina - articuladores de las prácticas ancestrales incorporados a las sociabilidades de una nación, a distintos niveles y escalas de gobierno - generan reflexiones profundas. Son inspiraciones a las inquietudes de movimientos sociales y quizás las *izquierdas*, sobretudo partidarias y/o de inspiración socialista, sobre como efectivamente determinar el ejercicio de poder sobre un territorio en autonomía, en términos de un gobierno comunal o comunitario, en un devenir poscapitalista. Lo menciono sobretudo por la tensión entre *local*, *nacional*, *global*, aspectos de la importancia y jerarquía entre autoridades de distinta naturaleza. Ponemos en visibilidad a movimientos sociales organizados como estructuras partidarias, pero a la vez desterritorializadas o a lo mejor vinculadas a los *locales* desde una dimensión nacional, de estados/departamentos o subregiones ajenas a las dinámicas cotidianas de control,

poder y conflicto de un territorio, lo que afecta las posibilidades de emancipación de las relaciones estructurales capitalistas, coloniales y patriarcales.

Los espacios y seres que los habitan. Podrían considerarse como dimensiones de la realidad, topónimos ideológicos: *Entsa*, es el espacio acuático; *Nunka*, es el espacio de la tierra donde están los seres vivos, humanos, animales y plantas; *Nayaim*, es el espacio del cielo donde viven *Etsa* (sol) que es el guía, *Yaa* (estrellas), *Nantu* (Luna). “Todos estos espacios están vivos y dependen unos de otros. Nuestra nación y su gente son parte de este territorio” (GTANW, 2015:15). La geografía wampis define espacios vitales y integrales, lo que contraria la lógica moderna occidental de la separación y fragmentación de partes elementales de la naturaleza, las cuales serían por lo tanto, indivisibles. En oposición, y como sugiere Clastres (2004), para los wampis tratase de la unidad indivisa. En este sentido, la acción colectiva awajún y wampis responde a las crecientes amenazas externas, contraponiéndose a la dispersión territorial anterior y los conflictos entre unidades familiares temporalmente desaparecían frente a una amenaza externa y intentos coloniales (ROMIO, 2014). Tal perspectiva relacional es distinta de aquella de la conformación espacial oficial del territorio nacional peruano, de ahí derivan los conflictos. La ética de la guerra es la política para preservación de un ser propio, isumiso, delante de los sistemas tradicionales de normas y leyes ancestrales. El cuerpo social lucha para seguir homogéneo, un *nosotros* autónomo (CLASTRES, 2014). la relación entre guerra y autonomía cobra complejidad si consideramos las guerras interétnicas y el poder difuso en las fronteras derivadas de los factores de alianzas, parentesco y conflictos, hacía agencias de actores externos en los procesos de presión que llevan al acercamiento de los pueblos indígenas para movilizarse frente a ellos.

“o estado de guerra é tão permanente quanto a capacidade das comunidades primitivas de afirmar sua autonomia umas em relação às outras. Se uma se mostra incapaz disso, será destruída pelas outras. A capacidade de manter a relação estrutural de hostilidade (dissuasão) e a capacidade de resistência efetiva às incursões dos outros (rechaçar um ataque), em suma, a capacidade guerreira de cada comunidade é a condição de sua autonomia.” (CLASTRES, 2004: 184)

Una de las razones para ello, anunciada en la narrativa del estatuto, es la necesidad de valoración del ser Wampis, de la preservación y transformación cultural y política en contextos de conflictos y relaciones con múltiples sociedades en diferentes momentos históricos. Por lo tanto, reivindican ser al mismo tiempo ciudadanos peruanos

y nación Wampis. En este sentido la convergencia del uso de códigos normativos del Perú y de acuerdos internacionales, con las cosmología milenaria de la Nación Wampis generan un conjunto de desafíos analíticos, sobretodo a los intelectuales wampis. El Gobierno Wampis no propone la separación formal del Estado Peruano, apunta para el respeto crítico a las leyes, incluso aquellas que ratifican los derechos territoriales de los pueblos indígenas, así como sobre las determinaciones acerca de la apropiación del territorio. Así el Estado aparece como soporte y complementación, sea en el sistema educativo y de salud; o en las garantías a la autodeterminación. Hay una gran divergencia en términos de la extensión real del territorio, como podemos observar en la tabla:

Ocupación territorial Wampis

Uso y situación	Extensión
Ocupación y uso tradicional	1.327.770 hectáreas
Tierras tituladas	292.113 hectáreas
Con cesión de uso	156.213 hectáreas
Pendientes de reconocimiento y titulación	879.132 hectáreas

Elaboración propia en 12 de Enero de 2018. Fuente: Estatuto del GTANW.

Las fronteras del territorio Wampis están identificadas, según límites sócio-geográficos: al Norte está la frontera del Ecuador donde vive la nación Shuar; en el Sur hasta la boca del Río Santiago, con los territorios de las Comunidades Awajún de Domingusa y Marañón, el centro poblado de Borja, la Comunidad Awajun de Ajachin hasta llegar al caserío de Colpa Unidos en el Bajo Morona; al Oeste las Comunidades Awajún del Río Cenepa en cuyas cabeceras se encuentran las Comunidades Wampis de Putuim y Wichin, y la Cordillera del Cóndor bordeando el límite fronterizo con el Ecuador; y al Oriente/Este con la cuenca del Río Morona hasta topar con los territorios de los Pueblos o Naciones Shapra y Achuar y los caseríos ribereños.

Aunque sean graves las tensiones y conflictos, el GTANW propone la convivencia pacífica y productiva con la sociedad peruana, en términos de la ciudadanía y los derechos que gozan los Wampis. La ocupación y distribución espacial se dan por relaciones transnacionales de diferentes tipos, si consideramos las naciones desde los estados nacionales y las naciones indígenas. Así la complejidad geográfica nos remite a las dinámicas sociales y los conflictos históricos de los pueblos amazónicos entre sí, y a partir de su relación con el Estado. La Guerra del Cenepa, guerra de frontera entre el Perú y Ecuador el año 1995, involucró la participación activa de diversos grupos indígenas, o como dijo Césaire (2006:17), “colonización: cabeza de puente de la barbarie en una

civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización”.

No se puede ignorar el vínculo espiritual con el territorio integral², el cual llaman *Iña Wampisti Nunke*. Como se puede ver en el glosario anexo, elaborado a partir del Estatuto del GTANW, hay diversas referencias espirituales tomadas como modelos éticos, por las habilidades y conocimientos que permiten la existencia. Pueden parecer exóticas, pero si la ponemos en contexto, los movimientos de expansión de las civilizaciones occidentales están vinculadas a la expansión progresiva de las religiones, culturas, judaicas y cristianas, aunque se considere el carácter laico del Estado nacional moderno. Así, entre las y los Wampis, hay sabios, visionarios y visionarias, llamadas *Waimako*.

La lengua Wampis es tomada como primera lengua, aunque se estimule la enseñanza del castellano como segunda lengua, ambas necesarias para la realización del gobierno indígena según sus necesidades internas y externas. Uno de los objetivos colocados es la recuperación de la toponimia y los nombres ancestrales de las comunidades, ríos, cerros, así como los nombres y apellidos que utilizan. Queda evidente una tensión por la presencia de religiones de matriz cristiana, aunque se señale la tolerancia hacia ellas, y la necesidad de respeto a las prácticas ancestrales, incluso de las prácticas de alimentación. Entre ellas está el *masato*, una bebida fermentada por las enzimas de la saliva, preparada a partir de la yuka triturada: “la capacidad de invitar grandes cantidades de *masato* era directamente proporcional al número de esposas que un hombre tenía, que a su vez era expresión visible de su poder militar en términos de alianzas familiares contraídas a través de vínculos matrimoniales” (ROMIO, 2014: 147). Se considera un alimento nutritivo y sagrado, por su capacidad energética favorece el trabajo, pero a la vez por contener alcohol puede llevar a la embriaguez.

La comunicación interactiva e intercultural se vuelve posible por un respeto al diálogo de las creencias, de las ideologías, y de las filosofías ligado a la descolonización de la vida cotidiana y de los “momentos estelares” de la comunidad creciente, esbozo de una humanidad organizada. La búsqueda de lo universal en lo particular, de la unidad en la diversidad, recoge y combina las experiencias revolucionarias, reformistas y liberadoras o libertarias anteriores, mientras enlaza viejas y nuevas utopías, más asequibles a una práctica alternativa, y más

² “La reivindicación de ‘territorios integrales indígenas’ nace desde la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas (CORPI) de Loreto, base de Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP)” (GARRA; GALA, 2014)

dispuestas a comprender sus propias contradicciones y algunas formas de superarlas.” (González-Casanova, 2003:27)

Hay una disputa de la palabra, y por lo tanto una lucha ideológica, la cual se coloca además en la demanda por la comunicación hacia otras sociedades; además de ampliar la aceptación y uso del idioma wampis en los distritos que hacen parte del territorio Wampis, incluyendo a los servidores y servicios públicos, pues “todo hombre y mujer Wampis tiene derecho a expresarse en su propio idioma ante cualquier instancia pública y privada y no ser discriminado por ello” (GTANW, 2015: 5): “Como el epistemicidio perpetrado por el Norte ha sido acompañado casi siempre por el lingüicidio, el Sur fue doblemente excluido del discurso: porque se suponía que no tenía nada que decir y nada (ninguna lengua) con que decirlo” (SANTOS, 2003: 425). La consecuencia fue el desperdicio de mucha experiencia social y la reducción de la diversidad epistemológica, cultural y política del mundo (SANTOS;MENESES, 2015).

El sistema educativo de la nación Wampis se basa en los conocimientos, sabidurías, prácticas y costumbres ancestrales. Pero señalan las contribuciones culturales y tecnológicas de otras culturas. De ahí deriva otra cuestión, cómo relacionar las prácticas ancestrales del patrimonio cultural con las prácticas vinculadas a aparatos técnicos ajenos?

“Las artes, artesanías, técnicas, prácticas de subsistencia, mitos, historia, cantos y bailes, poesías, ritos ceremoniales y otras manifestaciones culturales son patrimonio cultural de la nación Wampis e integran el núcleo fundamental de la enseñanza que deben recibir nuestros niños y jóvenes de ambos sexos. El sistema educativo de la nación Wampis, valora enormemente las tierras, territorios, bosques, quebradas, ríos, centros espirituales, la biodiversidad, los conocimientos, sabidurías y prácticas ancestrales” (GTANW, 2015: 6)

En sentido amplio, el movimiento social en transformación por la formación del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, pone en cuestión la reproducción social en territorio. Un desarrollo basado en una temporalidad larga de convivencia con el bosque amazónico, en oposición a las temporalidades de la explotación de industrias de la frontera capitalista: “la tendencia homogeneización no es consecuencia necesaria del desarrollo de las fuerzas productivas, sino el contenido capitalista de este desarrollo” (AMIN, 1989: 129). El control y la aplicación de prácticas de justicia sobre un territorial integral por medio de un gobierno indígena puede contribuir como referencia política

acerca de la capacidad del ejercicio de poder entre fuerzas asimétricas. Tal inflexión existe mismo entre los movimientos sociales organizados bajo la forma de partido, los cuales pierden por la crisis de representatividad en la democracia bajo hegemonía capitalista, y en ese proceso dejan de territorializarse, o pasan a desterritorializarse. Esta reflexión a la vez encuentra significativa resistencia de parte de liderazgos de los movimientos-partido, sobretudo aquellos en que la centralización y las jerarquías construyen agendas que toman la política como ámbito de las narrativas y del devenir, habrían de considerar que o colonialismo manifiéstase

“nos planos social, político, jurídico, cultural, no plano das práticas cotidianas de convivência e sobrevivência, de opressão e resistência, de proximidade e distância, no plano dos discursos e narrativas, do senso comum e dos outros saberes, das emoções e afetos, dos sentimentos e ideologias” (SANTOS, 2002: 25).

Reitero la relevancia del conjunto de ideas de las escuelas de pensamiento indígenas en América Latina, sus principios, filosofías, sabidurías y racionalidades milenarias: “outra racionalidade, modelos societários e orientações culturais conflitantes com as normas e valores estabelecidos. (...) luta permanente, reprimida e silenciada pelo controle dos padrões socioculturais: a ética, o conhecimento, a memória, as normas e os significados” (ARROYO, 2003: 42). El autogobernarse involucra la totalidad de las necesidades, para producción y reproducción, sobretudo si pensamos la relación entre el hacer comunal (sea wampis o en el comunismo en abstracto) y las correlaciones de fuerzas asimétricas multiescalares. Así los movimientos sociales verticalizados pierden su potencial emancipatório si no intentan aprender con las resistencias populares frente al colonialismo interno o intracolonialismo (González-Casanova, 2003:22), del cual el neoliberalismo y el capitalismo financiero-industrial es parte: “la crisis del pensamiento social es pues ante todo, en su dimensión principal, la del pensamiento burgués que se niega aceptar esta comprobación, que lo obligaría aceptar que el capitalismo no es "el fin de la historia", la "racionalidad definitiva y eterna” (AMIN, 1989: 132).

La formación de gobiernos indígenas o territorios autónomos en América Latina es un fenómeno recurrente en la historia regional, las resistencias y experiencias de este tipo no se reducen al período post II Guerra Mundial, a los tratados de derechos humanos o al indigenismo. Pero, tales códigos y estatutos legales son incorporados críticamente en la elaboración o traducción intercultural de los derechos indígenas como se puede notar en el Estatuto del GTANW: el derecho a la libre determinación; a la reivindicación de la identidad de pueblo indígena; autonomía y autogobierno; el control de sus propias

instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales; el reconocimiento y soporte del estado en la determinación del territorio; reparación y restitución de las tierras confiscadas o expropiados sin consentimiento libre, previo y informado – lo que se asemeja al fenómeno de la recuperación de tierras; la autorización o no de incursiones extrañas en el territorio; determinación de las prioridades de desarrollo; participación en asuntos públicos; participación y consulta libre, previa e informada, así como el consentimiento sobre las actividades del Estado, sea para la explotación del subsuelo o cualquier proyecto que afecte el territorio integral de la nación wampis; la conducción de sus propias instituciones de educativas y de salud; el acceso a instituciones internacionales para protección de los derechos; derecho a la resolución de conflictos entre miembros de las comunidades o de estos con foráneos por medio de cuerpo de vigilancia; entre otros (GTANW, 2015).

“Pero no podemos ampliar el horizonte de posibilidades, sin ampliar también el horizonte de inteligibilidades (...), tenemos que comprender más y mejor; de esta manera, habrá una simetría entre el horizonte de posibilidades y el horizonte de inteligibilidades. Pero, ¿cómo se desarrolla y amplía este horizonte de inteligibilidades? La respuesta es la siguiente: a través de dos procedimientos, que son la ecología de los saberes y la traducción intercultural” (SANTOS, 2011-12: 18)

Las obligaciones del Estado peruano son firmadas por una serie de leyes y tratados internacionales, sobretodo: Convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo (OIT); la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas; la Constitución peruana y las leyes del Perú. Entre las determinaciones del Estatuto del Gobierno Wampis están las estructuras de gobierno y justicia, para representación interna y externa conforme el derecho a la autonomía y los derechos consuetudinarios de la nación Wampis. Para esto además de la estructura presentada brevemente, se considera aún la realización de un ordenamiento del territorio integral según sus conocimientos, prácticas culturales y sistemas de aprovechamiento de recursos, así como por la zonificación ecológica y económica. La organización de los espacios vitales se presenta como organización de las prioridades de desarrollo y el Plan de Vida Wampis: en face de la ideología legitimadora del orden actual y vigente, la utopía reflexiona hacia otro tipo de orden (MACAMO, 2014).

No se trata de buscar ordenamientos preexistentes, sino comprender los mecanismos, procesos de organización y apropiación social de las oportunidades de

invención política. Política del conflicto entre Capital, Colonialismo, Patriarcado, Estado y Pueblo, naciones, culturas y movimientos sociales, en la cual “hay muchas líneas abismales que hacen estas exclusiones totales e impiden la posibilidad de la individualidad y autonomía” (SANTOS, 2011-12: 20). Tales reflexiones nos presentan como podemos pensar las redes que les cruzan, sean enmarcadas en la historia contemporánea o parte de la memoria y las prácticas históricas de los pueblos según sus formas de organización de la acción colectiva.

“Esto significa que tienen que competir con formas de sociabilidad alternativas, a las cuales hay que garantizar condiciones adecuadas para florecer, y no sólo para sobrevivir. Le compete al Estado asegurar la experimentación, residiendo en dicha función su naturaleza de providencia social. En la transición paradigmática, las luchas políticas en las que el blanco es el Estado se vuelven extremadamente importantes.” (SANTOS, 2003: 391).

Hay cambios al interior de las sociedades en términos de las acciones, transiciones paradigmáticas y las subjetividades emergentes (SANTOS, 2003), el reposicionamiento-transformación multidireccional entre actores, colectivos e individuales, quienes aspiran por autonomía y representación. La reproducción social está asociada a vínculos, los cuales hacen parte de los conflictos y son aspecto fundamental en la consideración del carácter dinámico y mutable de los movimientos sociales: “las sociedades de la periferia que comienzan así el “poscapitalismo” a través de estrategias (...) nacional-populares más que de “construcción socialista” se ven obligadas por eso mismo a enfrentar todas las dificultades que implica la desconexión” (AMIN, 1989:133)

Así, las actividades económicas del Estado peruano y de las industrias extractivas no pueden imponerse a la libre determinación de la nación Wampis. O sea, la exploración y explotación del subsuelo, las represas hidroeléctricas o cualquier grande proyecto de infraestructura que dañen al territorio, sus ecosistemas, y a las familias.

“Siempre que el Estado planifique la realización de alguna de estas iniciativas o la concesión de recursos de nuestro territorio, deberá proceder a un proceso de consulta libre, previa, informada de acuerdo con lo dispuesto por el presente Estatuto así como recabar nuestro consentimiento en los casos en que pueda afectar de manera grave nuestra sobrevivencia.” (GTANW, 2015: 18)

Las relaciones permisivas del Estado con las empresas extractivas nacionales, internacionales y/o transnacionales, sean legales o ilegales, mineras, petroleras, gasíferas u otras no están permitidas de acceder al territorio sin que haya un proceso formal de consulta por parte del Estado. Es relevante reiterar los constantes fugas de petróleo en la Amazonía norte del Perú, así como la presencia de la minería ilegal, incluso en el territorio Wampis – lo que explicita las consecuencias del colonialismo y de la globalización hegemónica. Por ello, la población se ha dedicado de manera constante a la vigilancia, incluso a la expulsión de los mineros y la destrucción de sus máquinas. Es importante recordar la presencia colonial-imperial en la Amazonía, sobretudo de Estados Unidos, Inglaterra, entre otras naciones en su proceso de expansión, o sea, “el capital monopólico y el imperialismo se han combinado con el racismo y el colonialismo para explotar y oprimir a territorios que viven bajo un régimen colonial o neocolonial.” (González-Casanova, 2003: 12)

Se considera la distribución y uso de las tierras como de propiedad colectiva, así nadie puede vender las tierras a personas extrañas, ni instituciones del Estado o privadas. Se practican formas ancestrales de herencia, transferencia de tierras y uso rotativo. No se permiten asentamientos en áreas sagradas para el vínculo con el territorio, y nuevas ocupaciones deben hacer parte de la planificación comunal. Además, se consideran áreas de uso comunal en los bosques, según los principios de manejos de ellos para que sean aprovechados, protegidos y tratados de acuerdo con la política forestal y medio ambiental del GTANW: “Se prohíbe la tala de bosque en la cabecera de las quebradas y ríos por fines ganaderos y actividades agrícolas extensas. Así mismo queda prohibida la ganadería y los monocultivos de grandes extensiones.” (GTANW, 2015: 23). Vale mencionar la presencia de foráneos, llamados *apach*³, que detienen propiedades, hacen comercio y deben restituir al gobierno territorial los predios y bienes que exceden sus propiedades, recibiendo por ello una indemnización.

El gobierno territorial está organizado según una serie de principios (GTANW, 2015): 1) de la Indivisibilidad de los tres niveles de gobierno: gobierno central, gobiernos de cuencas y gobiernos comunales; 2) Democrático, en la medida que propone formas de democracia representativa en coherencia con sus prácticas de representación y liderazgo; 3) Equidad de género: aunque aborde el tema desde un abordaje binario, se menciona el rol complementario de hombres y mujeres; 4) Transparencia, asociado a lo que se llama

³“Término generalmente empleado para indicar a los viejos y nuevos colonizadores y, en general, a los que no son indígenas de la Amazonía.”; “Con este término se designa generalmente tanto a los habitantes no indígenas de la región descendientes de comerciantes hispanohablantes, migrantes andinos o costeños, como a los peruanos y los ‘gringos’ que llegan periódicamente a su territorio con el objetivo de realizar negocios, proyectos de desarrollo, estudios, obras de infraestructura, actividades extractivas, etc.” (GARRA; GALA, 2014: 47;59)

“sistema interno de control social” en la cual toda la sociedad se siente responsable por el control de las instituciones representativas; 5) Ética y responsabilidad: basado en los sabios consejos de Etsa y Mikut; 6) Cultura de Conservación y visión holística: orienta a valorar el vínculo espiritual con el territorio como prácticas ancestrales, la relación con la naturaleza y los conocimientos que son condición para la preservación mutua de la nación y la naturaleza; 7) Bienestar colectivo: todos tienen acceso a recursos naturales en condiciones de igualdad, hacia la decisión colectiva de su destino; 8) Justicia: formas más humanas de hacer la justicia; 9) Interculturalidad: valora la riqueza de las expresiones culturales, sin ignorar los elementos positivos y/o negativos de la globalización; 10) Libre determinación; 11) Conocimientos y sabidurías ancestrales: los ancestros, sabios y filósofos que orientaron la vida hacia el territorio a partir del conocimiento tomado como patrimonio inmaterial.

El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW) está conformado por el Gobierno Central, Gobiernos de Cuencas y el Gobiernos Comunales. En todos estos niveles hay instancias de participación y tomada de decisión colectivas por medio de asambleas. Pero también hay líderes ejecutivos responsables por una serie de actividades en sectores organizados en equipos de gobierno: i) Salud Intercultural; ii) Educación Intercultural y Cultura; iii) Agricultura y Ecología; iv) Territorio y Medio Ambiente; v) Transporte y Comunicaciones; vi) Mujer; vii) Justicia y Derechos Humanos; viii) Economía y Finanzas; ix) Promoción de la Juventud; x) Pesquería y Recursos Hidrobiológicos; xi) Relaciones exteriores; xii) Recursos Naturales; xiii) Desarrollo Político y Organizativo y; xiv) Comercio y Turismo. Las direcciones sectoriales son coordinadas por el secretario técnico, quien además debe elaborar un Plan Anual del Gobierno Territorial Autónomo (GTANW, 2015). En términos de las normas consuetudinarias de control social se toman en consideración las enseñanzas de los viejos y ancianos wampis y la justicia no se practica con el uso de cárceles.

El GTANW pone énfasis en el mantenimiento de las actividades económicas que vienen funcionando, como piscigranjas, agroforestería, entre otros. El sistema económico estará, según el Estatuto de la Nación Wampis, orientado para la expansión del bienestar hacia los demás y al *Tarimat Pujut*. Nuevamente nos presenta alguna orientación que vincula la organización comunal como fundamental para el bienestar colectivo. En este sentido tal acción colectiva tiene hondo sentido creativo y transformador.

Los comerciantes o empresarios *apach*, o sea, de la población que no es Wampis, contribuirán con impuesto para el los fondos del GTANW. Una dimensión interesante es la consideración y las declaraciones acerca de la convivencia con otras naciones, como

los Shuar, Awajun, Shapra, Achuar, entre otras. Ante este aspecto es importante entender la distinción entre el sentido de *nación*:

“La ideología nacionalista encuentra su fundamento en el mito de una nación que según ella preexistió a su constitución como Estado. La realidad muestra que los conglomerados de pueblos campesinos son por largo tiempo más provinciales que nacionales (la imposición del idioma que se vuelve nacional es lenta) y que la burguesía de los tiempos feudales y del Antiguo Régimen es con frecuencia más cosmopolita (a su gusto en el conjunto de la cristiandad, dividiendo sus fidelidades según sus intereses financieros, sus lealtades políticas y sus convicciones religiosas) que nacional en el sentido moderno del término. El papel del Estado en esta construcción de la nación siempre ha sido decisivo.” (AMIN, 1989: 184)

Aunque emerja en este momento histórico la propuesta de un gobierno indígena en las Amazonas no es correcto incluirlo en las categorías de “nuevos movimientos sociales” o mismo en la generalidad de la “sociedad civil” asociada al estatuto de la ciudadanía ajena y incoherente con las prácticas en su territorio. Nos provoca a concebir la posibilidad de la existencia de gobiernos indígenas en la Amazonía en la historia social de esta región, sobretodo en culturas y etnias no contadas o incorporadas por la colonialidad, su lengua y lenguaje, por lo tanto no consideradas como tal. Aunque parezca una ampliación del espectro analítico, la generalidad de la categoría de sociedad civil reduce las prácticas de organización social a la forma hegemónica. Naturaliza las estratificaciones o mismo las condiciones de interlocución, mejor dicho, determina las estructuras de comunicación y realización en el espacio público. Así, la sociedad civil, sobretodo en los últimos 30 años en que se establecieron las ONGs renuevan vínculos entre Estado y Capital. O sea, el mercado no está separado como esfera apartada de la sociedad, sus agentes asumen responsabilidades sociales corporativas y/o empresariales. Pero a la vez, no fuera el comunicarse hacia los de afuera la potencia de un Gobierno Autónomo se aislaría incluso de otras experiencias semejantes.

“las alternativas, las alianzas, los frentes, los bloques y sus articulaciones en movimientos, organizaciones, redes y partidos o sus combinaciones y exclusiones en contingentes de resistencia y liberación en la lucha actual contra el sistema de dominación, acumulación,

explotación, exclusión, opresión y mediación internacional, intranacional y transnacional” (González-Casanova, 2003:20).

O sea, las redes en permanente transformación convergen y aproximan las resistencias locales, pero a la vez se hace necesario observar las burguesías nacionales y locales, como nos orienta Amin (1989: 209): “la burguesía se ha convertido en la clase hegemónica local en el conjunto del Tercer Mundo contemporáneo. Esta burguesía en el poder intenta avanzar su proyecto de construcción de un Estado burgués nacional, asociado al sistema mundial capitalista”. En este sentido, las realidades globalizadas/globalizantes generan y nos incumben a la realización de conexiones transnacionales que desafíen a las orientaciones explotadoras del orden global (MAMA, 2015).

Los cambios analíticos desde las estructuras de limitación y de oportunidad política, en términos de una métrica de las fuerzas cambia hacia un abordaje de la política de los conflictos. Incluso, en América Latina los conflictos a partir de los años 90, en contexto neoliberal, los conflictos sobretudo territoriales, toman fuerza como *locus* de análisis sociológico, como es evidente en las teorías de la ecología política o la economía ecológica, y en las Epistemologías del Sur, la diversidad epistemológica del mundo, desde las sociologías de las ausencias, sociologías de las emergencias (SANTOS, 2011-12). Las Epistemologías del Sur parten de tres premisas (SANTOS; MENESES, 2015): I) que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo; II) que la diversidad del mundo es infinita; III) que esta gran diversidad del mundo, que puede ser y debe ser activada, así como transformada teóricamente y prácticamente de muchas maneras plurales, no puede ser monopolizada por una teoría general.

Nuevos actores, o mismo sociedades *ninguneadas*, ajenas a las arenas políticas afectan la estabilidad, normalidad y las leyes de los sistemas políticos por medio de acciones colectivas de descolonización.

“Los Estados de origen colonial e imperialista y sus clases dominantes rehacen y conservan las relaciones coloniales con las minorías y las etnias colonizadas que se encuentran en el interior de sus fronteras políticas. El fenómeno se repite una u otra vez después de la caída de los imperios y de la independencia política de los Estados-Nación con variantes que dependen de la correlación de fuerzas de los antiguos

habitantes colonizados y colonizadores que lograron la independencia”
(González-Casanova, 2003: 9)

Así, la articulación entre movimientos sociales en red exige alguna inteligibilidad entre sus prácticas, demandas, necesidades, un trabajo de traducción, como el realizado por la nación wampis. Hay extensa bibliografía acerca de la traducción intercultural, pero en este caso se refiere a que no existe acción colectiva privilegiada a priori, sino se establecen articulaciones según la experimentación y relaciones asimétricas con potencial contra-hegemónico: “no estamos hablando de producción material, sino de mentalidades, de sociabilidades, de maneras de vivir y de convivir. Por ello aquí hay una contradicción entre la urgencia de los cambios y la transformación civilizatoria que se requiere” (SANTOS, 2011-12: 14). En ello influyen aspectos de la organización, narrativas, doctrinas y tecnologías. Reescribir la historia más allá del archivo colonial del Norte y Occidente alza los profundos sentidos de la resistencia del tiempo presente, abre lagunas sobre toda la creación, la invención necesaria para, tras miles de años, sigan existiendo como Nación Wampis: sus haceres, símbolos, significados y utopías de transformación hacia el *Tarimat Pujut*.

ANEXO I: GLOSARIO

<i>ANEN</i>	cantos realizados por las mujeres
<i>ARUTAM</i>	relacionado a las “tunas sagradas”; relacionado con la búsqueda del Arutam
<i>AMAK YUMAMAWAIPA</i>	unos de los Principios de Esta: expansión del bienestar hacia los demás y al <i>TARIMAT PUJUT</i>
<i>AYAHUASCA</i>	utilizada para tomar y alcanzar la visión
<i>CASCADAS</i>	cuerpos hídricos accesados para alcanzar la visión
<i>ETSA</i>	el Sol, deidad guía de la vida; maestro y gran cazador
<i>ENTSA</i>	el espacio acuático, donde viven los <i>TSUNKI SHUAR</i> .
<i>IIMARU</i>	jefe de la Comunidad; del Gobierno Comunal
<i>ICHINKAT MURA</i>	cerro sagrado
<i>IÑA WAMPISTI NUNKE</i>	tierras ancestrales; territorio integral gobernado por el GTANW
<i>JATENAK</i>	“ni miseria temporal ni prolongada”
<i>KAMPANKIS</i>	cerro sagrado de los Wampis
<i>KAMPANKIASA MURARI</i>	centro espiritual del territorio, en el <i>Cerro Kampankis</i> , es un espacio de vida donde viven los espíritus de los ancestros wampis
<i>MASATO</i>	una bebida alcohólica fermentada por las enzimas de la saliva, preparada a partir de la yuka triturada
<i>MIKUT</i>	histórico sabio y filósofo Wampis, tiene Tres Principios fundamentales: <i>Kasa Aipa</i> , <i>Naki Aipa</i> , <i>Wait Aipa</i> .
<i>NAMPER</i>	canto sagrado

<i>NANTU</i>	la Luna
<i>NATEM</i>	utilizada para tomar y alcanzar la visión
<i>NAYAIM</i>	el espacio del cielo que no está separado de la tierra
<i>NAYAP</i>	deidad – maestro pescador
<i>NUGKUI</i>	espíritu de la tierras (?). Deidad de la cosmología Wampis (sin precisión de información)
<i>NUNKA</i>	el espacio de la tierra do están los seres vivos, personas, animales y sus dueños <i>IWANCH</i> e <i>TIJAE</i> .
<i>NUNKUI</i>	deidad madre de la agricultura, ceramista, y maestra en los cuidados de la tierra. Vive al interior de la tierra, así como los ríos, quebradas, cerros y “tunas sagradas” (?)
<i>PURMAS</i>	áreas trabajadas/cultivadas
<i>SHARIAN</i>	héroe histórico del pasado Wampis
<i>TARIMAT PUJUT</i>	cosmovisión de la vida plena Wampis; vida grata
<i>TSAAG</i>	utilizada para tomar y alcanzar la visión
<i>TUNTANAIN</i>	cerro sagrado
<i>TSUNKI SHUAR</i>	que habitan el espacio acuático o <i>ENTSA</i>
<i>UJUMAK</i>	donde llegan sus muertos y los ancestros.
<i>WAIMAKU</i>	grandes visionarias y visionarios; sabias y sabios
<i>YAA</i>	estrellas

Liderazgos históricos: Wajuyat, Kuja, Juwau, Piruch, Shimpu, Tsamarain

Espíritus de la naturaleza: nunkui, tsunki, tuna, panki, uun yawa, pinchu, sunka, charip, payar, muukan, ikajnumach, ujukam, nantu, ujumak, pakip kiña, ukukui, amich, ampush, kurarep, yakakua, uu, wampan, wanip, week, amuntai, etsa, kuji, kaya, wankanim.

Legislación movilizada en el Estatuto del GTANW

- Convenio 169 OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales
- Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas
- Constitución Política del Perú (1993)
- Ley N.º 29735 del Perú: Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú.

Bibliografía

AIMÉ, Césaire (2006). Discurso sobre el colonialismo. Madrid Akal.

AMIN, Samir (1989). El eurocentrismo: crítica de un ideología. Siglo Veintiuno Editores.

ARROYO, Miguel González (2003). "Pedagogias em movimento – o que temos a aprender dos Movimentos Sociais?" Currículo sem Fronteiras, 3 (1) Jan/Jun: 28-49.

CLASTRES, Pierre. 2004 [1980] Arqueologia da Violência. Pesquisas de Antropologia Política, São Paulo, Cosac & Naify. (Capítulo 11 - Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas, p. 158-187).

GARRA, Simone; GALA, Raúl R. Por el curso de las quebradas hacia el 'territorio integral indígena': autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis. Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales, vol. XXXII, núm.32, 2014, pp. 41-70. Pontificia Universidad Católica del Perú.

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

González Casanova, Pablo (2003). "Colonialismo Interno (una redefinición)". En Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (comp.) La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. CLACSO, Buenos Aires, pp. 409-434.

MACAMO, Elísio (2014). Conferência de Abertura. Comunicação à IV Conferência Internacional do IESE: Estado, Recursos Naturais e Conflitos: Actores e Dinâmicas. Maputo: IESE, 27 e 28 de Agosto.

MAMA, Amina (2015). Beyond the Frontiers: Feminist Activism in the 'Global' Academy. *Caribbean Review of Gender Studies* issue 9, 35–48.

ROMIO, Silvia. Entre discurso político y fuerza espiritual. Fundación de las organizaciones indígenas awajún y wampis (1977-1979). *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, vol. XXXII, núm.32, 2014, pp. 139-158.. Pontificia Universidad Católica del Perú.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2002). “Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade.” *Luso-Brazilian Review* 39 (2): 09–43

SANTOS, Boaventura de Sousa (2003). *Crítica de la Razón Indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Volúmen I. Editorial Desclée.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2011-12), "Introducción: las epistemologías del Sur" in CIDOB (org.), *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB Ediciones, 9-22.

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (2015), “Introducción”. In Santos, Boaventura de Sousa & Meneses, Maria Paula (eds.), *Epistemologías del Sur* (Perspectivas). Madrid: AKAL, 7-17 (disponible también em português).

SANTOS-GRANERO, Fernando; BARCLAY, Frederica. Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, vol. XXVIII, núm. 28, 2010, pp. 21-52. Pontificia Universidad Católica del Perú. San Miguel, Perú

SURRALLÉS, Alexandre. Epílogo: una antropología de lo político en la Amazonía indígena contemporánea. *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales*, vol. XXXII, núm.32, 2014, pp. 159-165. Pontificia Universidad Católica del Perú.