



UFAM



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

EDGAR PEAS GARCIA

Wayús achuara pujutri:

**La toma de Wayús como modo de vida entre los Achuar
del río Pastaza, en la Amazonía norte del Perú**



Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

MANAUS - AMAZONAS

2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PPROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

EDGAR PEAS GARCIA

Wayús achuara pujutri: La toma de Wayús como modo de vida
entre los Achuar del río Pastaza, en la Amazonía
norte del Perú

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Coorientadora: Prof. Dra. Luisa Elvira Belaúnde

MANAUS - AMAZONAS

2026

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

P363w Peas Garcia , Edgar
Wayús achuara pujutri: La toma de Wayús como modo de vida entre los Achuar del río Pastaza, en la Amazonía norte del Perú / Edgar Peas Garcia . - 2026.
121 f. : il., color. ; 31 cm.

Orientador(a): Gilton Mendes dos Santos.
Coorientador(a): Luisa Elvira Belaúnde.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2026.

1. Achuar. 2. Wayús (Ilex guayusa). 3. Wakán (ánima). 4. Wayúsjai aámu (Etnografía con la Wayús). 5. Amazonía. I. Santos, Gilton Mendes dos. II. Belaúnde, Luisa Elvira. III. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título

EDGAR PEAS GARCIA

***Wayús achuara pujutri: La toma de Wayús como modo de vida
entre los Achuar del río Pastaza, en la Amazonía
norte del Perú***

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal do Amazonas, como
requisito parcial para a obtenção do título
de Mestra em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos
Santos

Coorientadora: Prof. Dra. Luisa Elvira
Belaúnde

Data de aprovação: 12 de fevereiro de 2026

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Gilton Mendes dos Santos - Presidente

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Professor Dr. João Paulo Lima Barreto - Membro Interno

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Professor Dr. Miguel Aparicio Suarez - Membro Externo

Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - INPA

DEDICO

A Wilson Gutiérrez Guerrero del pueblo Tikuna, mi gran amigo y hermano, cuya partida en la lucha contra el cáncer lo llevó a sumarse con Arútam. (1991-2025)



AGRADECIMIENTOS

Al abuelo Mashinkias Kintui, y mis tíos Sharup Kintui, Walter Kuji y Carlos Marian, guías principales en este camino, cuyos conocimientos, ofrecidos en forma de consejos, no solo me acompañaron, sino que fueron fundamentales en la construcción de este trabajo;

A mis padres, Mateo Peas A., Senur Mashinkias A. y Marta Garcia G., por su amor y por los saberes brindados, que constituyen el cimiento de mi formación y de este trabajo;

A mi hermanito Jimpikit Peas Mashinkias, por caminar a mi lado y ayudarme en la labor de los registros audiovisuales, y a mi primo Wijint Peas Urumpik, por la colaboración brindada desde Chinto;

A mi orientador, Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos, por su guía acertada, paciente y generosa durante este recorrido;

A la antropóloga Luisa Elvira Belaunde, quien me orientó con generosidad y sabiduría, brindándome valiosos aportes a lo largo de este camino, y a Cynthia Cárdenas, cuya presencia cercana y familiar, fue un soporte clave para cumplir con este trabajo;

Al profesor Never Tuesta, por su valiosa colaboración con sus reflexiones;

A María Amalia Pesantes, por su apoyo solidario y generoso durante este recorrido;

A mi profesor Juan Suárez Chacón, Tsere entre los Achuar, por compartir con generosidad los registros fotográficos de sus memorias en territorio achuar;

A la institución CHIRAPAQ, por el apoyo logístico brindado para realizar mis desplazamientos en el territorio Achuar;

A la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, por la beca que me permitió realizar mis estudios de maestría;

A los miembros del Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena /NEAI-UFAM, por el diálogo constante;

A los miembros del colegiado indígena-COLIND/PPGAS/UFAM, por su presencia y apoyo;

Al Prof. Dr. João Paulo Lima B., al Prof. Dr. Justino Sarmiento Rezende y al Dr. Silvio Sanches Bareto, por haberme orientado desde sus experiencias y aportes, que fueron fundamentales para la maduración de mis reflexiones y la construcción de este trabajo;

Al padre Yankuam Jintia (Luis Bolla) y a Péas Kantash. Este trabajo también se inscribe en una historia personal y colectiva. La presencia del padre Luis Bolla en territorio achuar, con sus aportes etnográficos y su compromiso social, formó parte del contexto que hizo posible mi acceso a la educación formal, a través del colegio cuya creación ayudó a gestionar. Reconocer este hecho no implica desconocer las tensiones propias del proyecto misional, sino situar las condiciones históricas que permitieron mi formación y, desde allí, la elaboración crítica de esta disertación.

RESUMEN

La presente disertación constituye un estudio “desde dentro”, en la línea de trabajos realizados por antropólogos indígenas como João Paulo L., Justino Sarmento y João Rivelino, entre otros. Se desarrolla a partir de una propuesta metodológica denominada en lengua achuar “*Wayúsjai aámu*” y, en español, “Etnografía con la Wayús. Se trata de una pesquisa construida por el investigador en diálogo y acompañamiento con la planta Wayús, para hablar de ella y del pueblo Achuar del cual es parte, en la cuenca del río Pastaza, de la Amazonía norte del Perú. La pesquisa muestra cómo la toma de Wayús constituye un modo de vida que articula ontología, formación y enseñanza, y socialidad. La planta es entendida como sujeto-agencia dotado de *wakán*, capaz de transmitir visiones, consejos y fuerza vital. Su consumo matutino, acompañado del vómito, purifica el cuerpo y abre el camino hacia los sueños (*kara*) y el encuentro con *Arútam*, fuente de protección y resistencia. La práctica es también un espacio de transmisión de conocimientos sobre la caza, pesca y la vida en el bosque, y donde los niños se inician en la disciplina de los sueños. Además, la Wayús organiza la vida comunitaria: resuelve conflictos, orienta matrimonios y sostiene la identidad incluso en contextos urbanos. La investigación revela así la centralidad de la Wayús en el modo Achuar de vivir, enlazando cuerpo, memoria y territorio.

Palabras clave: Achuar, Wayús (*Ilex guayusa*), *Wakán* (ánima), *Wayúsjai aámu* (Etnografía con la Wayús), Amazonía.

RESUMO

A presente dissertação constitui um estudo “desde dentro”, na linha de trabalhos realizados por antropólogos indígenas como João Paulo L., Justino Sarmento e João Rivelino, entre outros. Ela se desenvolve a partir de uma proposta metodológica denominada, em língua *achuar*, *Wayúsjai aámu* e, em espanhol, “Etnografia com a Wayús”. Trata-se de uma pesquisa construída pelo pesquisador em diálogo e acompanhamento com a planta Wayús, para falar dela e do povo Achuar, do qual faz parte, na bacia do rio Pastaza, na Amazônia norte do Perú. A pesquisa mostra como a tomada de Wayús constitui um modo de vida que articula ontologia, ontología, formação e ensino, e socialidade. A planta é entendida como sujeito-agência dotado de *wakán*, capaz de transmitir visões, conselhos e força vital. Seu consumo matinal, acompanhado do vômito, purifica o corpo e abre caminho para os sonhos (*kara*) e para o encontro com *Arútam*, fonte de proteção e resistência. A prática também é um espaço para a transmissão de conhecimento sobre caça, pesca e vida na floresta, e onde as crianças se iniciam na disciplina dos sonhos. Além disso, a Wayús organiza a vida comunitária: resolve conflitos, orienta casamentos e sustenta a identidade mesmo em contextos urbanos. A investigação revela, assim, a centralidade da Wayús no modo Achuar de viver, entrelaçando corpo, memória e território.

Palavras-chave: Achuar, Wayús (*Ilex guayusa*), *Wakán* (ânima), *Wayúsjai aámu* (Etnografia com a Wayús), Amazônia.

ABSTRACT

This dissertation offers an “*emic perspective*”, following the line of research developed by Indigenous anthropologists such as João Paulo L., Justino Sarmiento and João Rivelino, among others. It is grounded in a methodological proposal named in the Achuar language *Wayúsjai aámu* and, in Spanish, “*Ethnography with the Wayús*”. The research was carried out in dialogue and companionship with the Wayús plant, to speak about it and about the Achuar people of whom it is part, in the Pastaza River basin of the northern Peruvian Amazon. The study demonstrates how the practice of consuming Wayús constitutes a way of life that integrates ontology, learning and teaching, and sociality. The plant is understood as a subject-agent endowed with *wakán*, capable of transmitting visions, counsel, and vital force. Its morning intake, accompanied by vomiting, purifies the body and opens the path toward dreams (*kara*) and the encounter with Arútam, a source of protection and resistance. The practice is also a space for the transmission of knowledge about hunting, fishing and life in the forest, and where children are initiated into the discipline of dreams. Moreover, Wayús structures community life: it resolves conflicts, guides marriages, and sustains identity even in urban contexts. The dissertation thus reveals the centrality of Wayús in the Achuar way of living, weaving together body, memory, and territory.

Keywords: Achuar, Wayús (*Ilex guayusa*), *Wakán* (anima), *Wayúsjai aámu* (Ethnography with the Wayús), Amazon.

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

NEAI - Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena

UNAP – Universidad Nacional de la Amazonia Peruana

ILV – Instituto Lingüístico de Verano

CIDH – Comisión Interamericana de Derechos Humanos

FENAP – Federación de la Nacionalidad Achuar del Pastaza

ATI – Achuar Takat Iruntramu

ORACH – Organización Achuar Chayat

AIM – Achuarti Iruntramu Murunumia

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1.** Mapa de ubicación geográfica del pueblo indígena u originario del Achuar del Perú. Fuente: Ministerio de Cultura (MINCU). _____ XII
- Figura 2.** Mapa de salida del territorio Achuar y de retorno desde Brasil hasta la comunidad de Chinto. Fuente: Adaptado del mapa de Patrick Merienne del territorio de los jibaros a partir de documentos de Descola (1993/2005). _____ 6
- Figura 3.** Mapa de ubicación geográfica de la Comunidad Nativa de Chinto. Fuente: Adaptado de [SERVINDI], [2011], URL: <https://www.servindi.org/etiqueta/pueblo-indigena-achuar> _____ 10
- Figura 4.** Encuentro inicial entre la disciplina de la antropología, investigador y conocimiento indígena entorno a la toma de Wayús. Fuente: elaboración propia, 2025. _____ 18
- Figura 5.** La toma de Wayús como campo metodológico que articula conocimiento indígena, antropología e investigador. Fuente: elaboración propia, 2025. _____ 19

LISTA DE IMÁGENES

- Imagen 1.** Fotografía de mi diálogo en la toma de Wayús con el juun Usuk Entsakua, en el contexto de mi primer trabajo etnográfico en Kuyuntsa, memoria de 2022. Fuente: Edgar Peas y Emerzon Entsakua, 2022. 3
- Imagen 2.** Fotografía de la embarcación de madera de mi tío Carlos con el cual nos movilizamos. Fuente: Edgar Peas, 2025. _____ 9
- Imagen 3.** Fotografía de la comunidad de Chinto. Fuente: Edgar Peas, 2025. _____ 9
- Imagen 4.** Kuji Wáknir, fundador de la comunidad de Chinto, posa con su retrocarga en mano y con elementos tradicionales durante una asamblea de la organización ATI en la comunidad de Kuyuntsa (1990); fotografía facilitada por Juan R. Suárez Chacon. _____ 11
- Imagen 5.** Kúkush y el presidente Fernando Belaúnde Terry en el Palacio de Gobierno del Perú (1983), durante un encuentro en el que el representante achuar expone la defensa del territorio ancestral y la demanda de su titulación legal. Fuente: Uriarte, L. M, (2007, p. 6). _____ 12
- Imagen 6.** Encuentro de fermentación y reflexión colectiva del NEAI, realizado el 11 de noviembre de 2024. Fuente: archivo fotográfico del NEAI. _____ 15
- Imagen 7.** La Wayús en el huerto de mi tío Sharup Kintui, en la ciudad de San Lorenzo. Fuente: Edgar Peas, 2025. _____ 22
- Imagen 8.** Fotografía de Wayús cocinada y compartida en la ciudad de San Lorenzo. Fuente: Edgar Peas, 2025. _____ 24
- Imagen 9.** La Wayús en el huerto de mi padre Mateo Peas, en la ciudad de San Lorenzo. Fuente: Edgar Peas, 2025. _____ 25
- Imagen 10.** Fotografía de Wayús colectado para el uso cotidiano en la casa achuar de Chinto. Fuente: Edgar Peas, 2025. _____ 32

Imagen 11. Fotografía del dialogo en la toma de Wayús junto a mi tío Carlos Marian en la comunidad de Chinto. Al fondo mi tía Cesinia nos acompaña. Fuente: Edgar Peas, 2025.	34
Imagen 12. Fotografía de la planta de Wayús en el patio de mi tío Walter en la Comunidad de Chinto. Fuente: Edgar Peas, 2025.	46
Imagen 13. Luis Bolla (derecha) visitando las escuelas achuar durante su labor evangelizadora. Fuente: Fotografía de Juan R. Juárez Chacón, Kuyuntsa, 1998.	49
Imagen 14. Fotografía del dialogo en la toma de Wayús junto a mi tío Walter en la comunidad de Chinto. Fuente: Edgar Peas, 2025.	64
Imagen 15. Diálogo en la wayuseada con la abuela Intia Yurinkias, madre social de mi tío Walter Kuji, recogiendo su memoria del achuar pujut en el marco de un trabajo audiovisual. Al fondo, su nieta Saserat la acompaña. Fuente: Edgar Peas y Jimpikit Peas, 2025.	72
Imagen 16. Fotografía de hojas de Wayús de mi tío Carlos Marian en Chinto. Fuente: Edgar Peas, 2025.	80
Imagen 17. Fotografía de hojas de tsaán (tabaco), recolectadas en la casa de Juun Mukuink, en Chinto, 2025.	80
Imagen 18. Fotografía de hojas de Natém (ayahuasca) de la planta cultivada por mi tío Walter, en Chinto. Fuente: Edgar Peas, 2025.	80
Imagen 19. Fotografía de la planta de Máikua (toé) en la purma de mi tío Carlos, en Chinto. Fuente: Edgar Peas, 2025.	81

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Cuadro de interlocutores principales. Elaboración propia.	5
Tabla 2. Cuadro de interlocutores secundarios. Fuente: Elaboración propia.	5
Tabla 3. Plantas Achuar: lugares sociales, modos técnicos y contextos de uso. Fuente: Elaboración propia.	79
Tabla 4. Criterios de comparación entre la toma de Wayús (Achuar) y el complejo Mambe/Ambil (Bora-Witoto) Candre & Echeverri (1993). Fuente: Elaboración propia.	117

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
1. El surgimiento de una inquietud investigativa	1
2. Interlocutores y vínculos de parentesco	4
3. Reencuentro con el territorio Achuar durante la investigación de maestría	6
4. <i>Wayúsjai aámu</i> : “Etnografía con la Wayús”	13
5. Estructura de la disertación.....	21
CAPITULO I:.....	22
LA TOMA DE WAYÚS: ACHUARA PUJUTRI (modo achuar de vivir)	
.....	22
1.1. Mi reencuentro con la Wayús en la ciudad de San Lorenzo	22
1.2. Relación ancestral entre los Achuar y la Wayús	26
1.3. La preparación y la toma de Wayús en la Comunidad Nativa de Chinto	32
1.4. La Wayús: más que una planta, un ser con <i>wakán</i>	46
1.5. La toma de Wayús: entre <i>ii antamuri</i> (nuestro entender) y lo interpretado desde fuera.....	57
CAPITULO II:	64
WAYÚS UMAKUR JIINTÍKIARTUAMU Y UNUÍKIARTUAMU (lo revelado, soñado y enseñado en la toma de wayús)	
.....	64
2.1. La formación achuar con la Wayús: aprender y enseñar para vivir bien	64
2.2. <i>Kara aujmatmau</i> : conversar lo soñado en la toma de Wayús	78
CAPITULO III:.....	89
LA TOMA DE WAYÚS: EL PÉNKER PUJUT ACHUAR (el saber convivir achuar)	
.....	89
3.1. <i>Achuara pénger pujutri</i> : la toma de Wayús para convivir bien	89
3.2. <i>Wayusnum nuwa sumamu</i> : pedida de mano en la Wayús	96
3.3. <i>Wayuska iiji wekaák wairkatuai</i> : la Wayús caminando con nosotros nos cuida y sostiene.....	100
CONSIDERACIONES FINALES.....	106
BIBLIOGRAFIA.....	111
ANEXO.....	116

MAPA DEL PUEBLO INDIGENA

ACHUAR DEL PERÚ

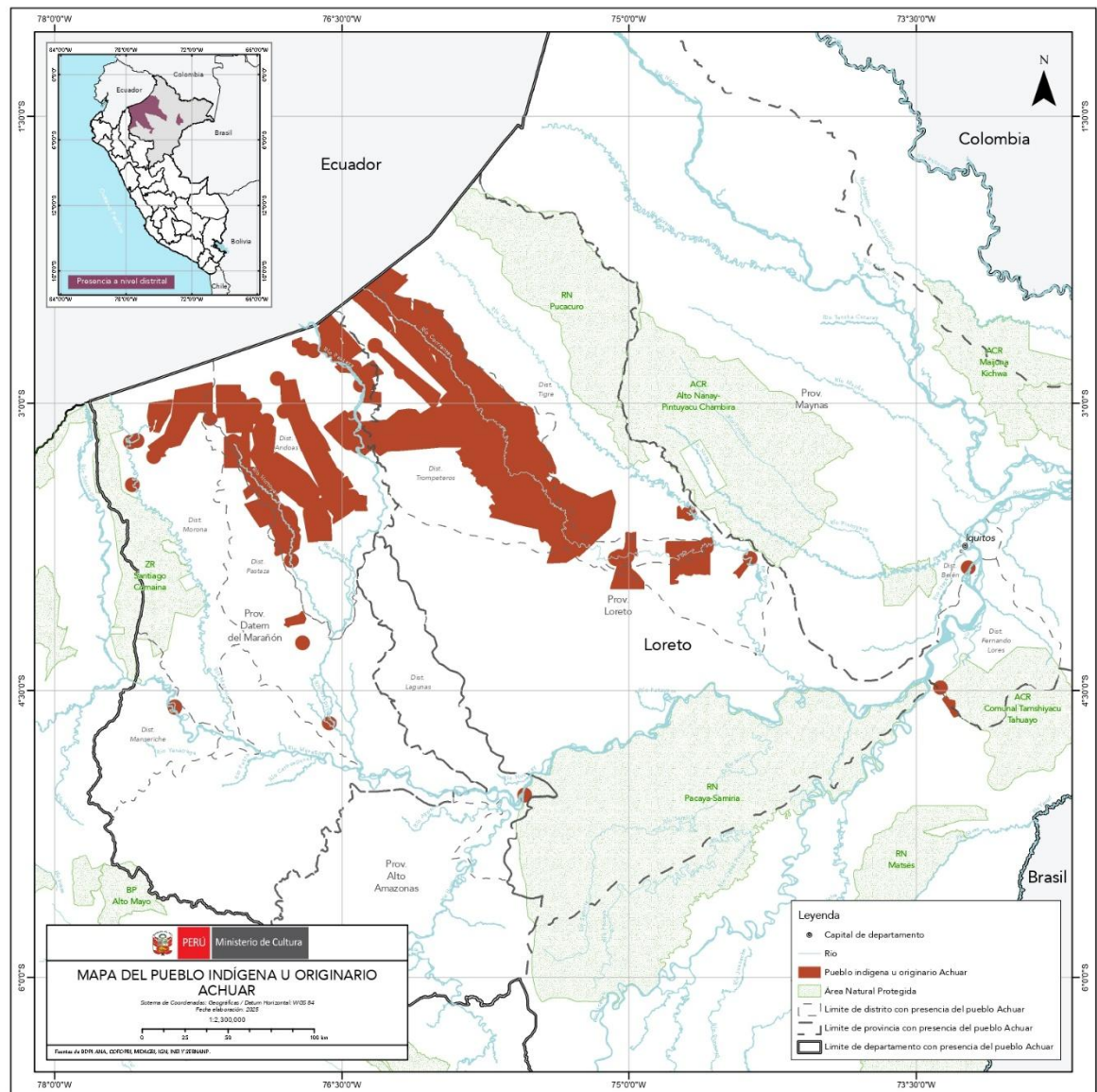


Figura 1. Mapa de ubicación geográfica del pueblo indígena u originario del Achuar del Perú. Fuente: Ministerio de Cultura (MINCU).

INTRODUCCIÓN

“*Achuara nintimaurinkia wayusnumia winiawai.*”
(El pensamiento Achuar viene de la Wayús).

—Sharup Kintui & Walter Kuji, Achuar, 2025—

1. El surgimiento de una inquietud investigativa

La presente investigación de maestría tiene como propósito comprender y reflexionar sobre la práctica de la toma de Wayús entre el pueblo Achuar del río Pastaza, en la Amazonía norte del Perú y sur del Ecuador. Este pueblo, perteneciente a la familia lingüística Jíbaro (Chicham), cuenta con una población estimada de 12,628 habitantes en Perú (MINCU, 2022) y 10,000 habitantes en Ecuador (Guía Puyo, S.f.). Habita en la llanura amazónica occidental en altitudes que varían entre 200-500 m.n.s.m, (Descola, 1986/1996:40) con comunidades asentadas en las riberas de los ríos Pastaza, Corrientes, Morona y sus afluentes. El estudio se nutre de mi experiencia vivida como Achuar, de mi trayectoria y de mi memoria, entrelazadas con el retorno a la comunidad nativa de Chinto y a la ciudad de San Lorenzo, en los meses de febrero y marzo de 2025. Chinto es una comunidad Achuar donde viven mis tíos Carlos Marian y Walter Kuji, y donde, a los seis años de edad, residí por un periodo de tiempo; mientras que San Lorenzo, capital de la provincia Datem del Marañón, es el lugar donde viven mis padres junto a otros parientes que continúan practicando la toma de Wayús. El estudio se enmarca en una mirada situada, desde mi condición de investigador indígena Achuar y a partir del vínculo directo que mantengo con el territorio y las familias Achuar.

La Wayús, conocida en español como guayusa (*Ilex guayusa Loes*), es una planta originaria del Amazonas, que contiene cafeína y teobromina, utilizada ancestralmente por varios pueblos de la familia lingüística Jibaro (Chicham), como los Achuar, Wampis, Shuar y Awajún, así como por algunos pueblos amazónicos Kichwa hablantes vecinos de los jíbaros en la región fronteriza entre Ecuador y Perú. Sus usos son diversos, pero las investigaciones anteriores resaltan sus usos rituales, terapéuticos, medicinales pues posee diversos elementos activos, como cafeína (Jørgensen y León-Yáñez, 1999; Correa y Bernal, 1989; Lewis et al., 1991; Estrella et al., 2005; Radice y Vidari, 2007). La toma de Wayús, que a simple vista podría parecer una práctica de limpieza corporal centrada en el estómago, encierra una dimensión cultural amplia y profunda en nuestra forma achuar de ver y habitar. Una práctica que ha logrado resistir los embates de la cultura occidental y, al mismo tiempo,

es una prueba de historicidad y capacidad de transformación que se reinventa constantemente junto con los Achuar y su territorio.

En esta disertación utilizo el término achuar “Wayús”, con letra mayúscula, en lugar de la forma castellanizada “guayusa”. Esta decisión responde a mi pertenencia al pueblo que practica la toma de Wayús y a mi intención de escribir desde nuestras formas de nombrar, sentir y vivir. El término castellanizado no refleja la profundidad identitaria, territorial y lingüística que encierra nuestra relación con esta planta. Usar “Wayús” es escribir desde mi lugar, desde mi lengua. Es importante anotar que, en lengua achuar, no se utiliza ningún artículo, ni femenino ni masculino, para Wayús. Pero como esta disertación es en español, utilizaré el artículo femenino.

Antes de iniciar mis estudios de maestría en Antropología Social en la Universidad Federal de Amazonas (Brasil), cursé la carrera de Ingeniería en Ecología de Bosques Tropicales en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, formación que me permitió acercarme al conocimiento técnico del territorio Achuar a través de colaboraciones en proyectos de investigación, pero también a revalorar las prácticas cotidianas que sostienen la vida desde adentro; en ese cruce entre saber académico y memoria vivida comenzó a gestarse el impulso por realizar esta investigación. Así fue como se originó mi interés por la Wayús. En 2022 hice parte de un equipo de investigación de la Universidad Estatal de Oregón (Oregon State University) que tenía por objetivo estudiar las actividades de asociaciones comunitarios formales y tradicionales de aprovechamiento de recursos naturales entre los Achuar, Kandozi y Kichwa de la cuenca del Pastaza. A pesar de que yo era un ingeniero en ecología, mi trabajo consistía en realizar etnografía con metodologías cualitativas. Yo había pasado dieciséis años en las ciudades de la Amazonía peruana, y no fue fácil volver a mi territorio ancestral. Mi reencuentro se dio en el río Manchari, afluente del Pastaza, en la comunidad nativa de Kuyuntsa. Durante esta visita, observé que mis parientes Achuar continuaban levantándose en la madrugada para tomar Wayús (*Ilex guayusa* Loes), práctica que para mí no era ajena, pues durante los años que viví con mis padres fue una costumbre comenzar el día con la toma de Wayús. Aquella observación no solo renovó mi vínculo afectivo con la práctica, sino que reafirmó su vigencia y poder.

Como debía conducir una investigación cualitativa por primera vez, me encontraba con cierta torpeza intentando conducir etnografía a mis propios parientes Achuar, una tarea desafiante para alguien formado en ingeniería en Ecología. Me enfrentaba a un terreno distinto: uno donde el conocimiento no se extrae, sino que se comparte y se convive. Durante

las conversaciones con mis parientes, cuando la palabra fluía más allá de los motivos que me habían llevado de regreso al territorio Achuar, procuraba no interferir en sus actividades cotidianas y, con respeto, pedía un poco de su tiempo que me contasen sobre prácticas de relación y de aprovechamiento cotidiano del territorio. La respuesta que recibía era casi siempre, abría un camino achuar propio, recordándome que el conocimiento no se impone ni se arranca, sino que se comparte en la intimidad de la convivencia. Me respondían:

- “*Chichamka atsawai, aishmanku iratruitia tsawamunam, wayusnum.*”
(No hay problema, varoncito, visítame en la madrugada, en la wayuseada.)
- “*Achuartikia wayusnum chichatayi.*”
(Los achuares conversamos en la wayuseada.)
- “*Wayusnum chichasmi.*”
(Conversemos en la Wayús.)

La wayuseada es un término en español local que se refiere al momento de la toma de Wayús en la madrugada. A través de estas respuestas y la interacción con mis parientes mayores achuares, iba comprendiendo poco a poco que la toma de Wayús implicaba mucho más que un momento destinado a la limpieza del cuerpo. Cuando se terminó mi investigación y me despedía del *juun* (hombre mayor) Usuk Entsakua, líder de larga trayectoria del pueblo Achuar, percibí que casi todas mis conversaciones de recojo de información habían ocurrido en el contexto íntimo de la toma de Wayús. Así fue como hice mi primera etnografía con la Wayús guiada por mis propios parientes y la planta. En el dialogo con el *juun* Usuk Entsakua Kantash le pregunté con espontaneidad: “*Jichi, tuwait achuara pujutrisa yamaikisha shiram wainmamusha*” (Tío, ¿cuál es la costumbre que hasta ahora se ha conservado mejor de los Achuar?). Inmediatamente él respondió con espontaneidad: “*ma juu, inia wayusri umamu*” (Es esto, nuestra toma de Wayús.)



Imagen 1. Fotografía de mi diálogo en la toma de Wayús con el *juun* Usuk Entsakua, en el contexto de mi primer trabajo etnográfico en Kuyuntsa, memoria de 2022. Fuente: Edgar Peas y Emerzon Entsakua, 2022.

Quedé pensativo, pues comprendía que casi todo mi trabajo etnográfico había sucedido durante las tomas de Wayús que había compartido con mis parientes. Esta reflexión a su vez, me llevó a un ejercicio de memoria, a pensar yo mismo como un Achuar más y a reconocer que una parte esencial de mi formación de niño estuvo marcada por la toma de Wayús, práctica que acompañó mis días hasta los 14 años, cuando dejé la comunidad para continuar mis estudios en la ciudad. Irme a estudiar a San Lorenzo y luego a Iquitos abrió un vacío. Pero el reencuentro con el territorio en 2022 y la Wayús, me mostró que esa costumbre, tan cotidiana y a la vez trascendente, sigue resistiendo y orientando el camino de nuestro pueblo. A partir de este reencuentro surgió en mí la necesidad de explorar en el estudio de la práctica de la toma de Wayús, como una forma de comprender su fuerza, su vigencia y sus implicaciones en la vida colectiva de los Achuar.

2. Interlocutores y vínculos de parentesco

En 2025, para mi maestría en antropología, decidí volver al territorio achuar para caminar junto a quienes forman parte de mi red familiar, una red tejida no solo por la sangre, sino por los afectos, las responsabilidades y vínculos compartidos. Además, por ser varón, los hombres mayores de mi familia me acogieron para darme sus enseñanzas. De esa manera mis principales interlocutores fueron: Sharup Kintui Antich, mi tío y hermano de mi madre social; Walter Kuji Nawir, tío y primo hermano de mi padre; Carlos Marian Tserem, primo hermano de la madre que me crio; y Mateo Peas Ayui, mi padre. Voy a presentarlos brevemente.

Mi tío Sharup Kintui Antich, oriundo de la comunidad de Puranchim, ejerce como maestro bilingüe y transita entre distintas comunidades según las asignaciones del Estado peruano. Aunque su presencia en Puranchim no es constante, mantiene un vínculo firme con el territorio y con la Wayús, incluso en la ciudad de San Lorenzo donde se encontraba durante mi investigación. Mi tío Walter Kuji Náwir, proveniente de la comunidad nativa de Chinto, reside de manera permanente en su comunidad, y mi tío Carlos Marian Tserem, también reside en Chinto, es reconocido como autoridad máxima (*apu*) de su comunidad. Finalmente, mi padre Mateo Peas Ayui, oriundo de la comunidad nativa de Wisúm, es maestro bilingüe y desde hace aproximadamente dos décadas vive en la ciudad de San Lorenzo, donde continúa ejerciendo su labor educativa y manteniendo la práctica de la toma de Wayús.

Mis cuatro interlocutores principales fueron, entonces, todos varones y mi aproximación a la toma de Wayús se dio a través de estos lazos entre hombres Achuar. Sin embargo, también fue importante la relación con algunas mujeres de mi familia, especialmente con Senur Kintui Antich, quien es la actual esposa de mi padre. Ella es oriunda de la comunidad nativa de Puranchim, pero desde dos décadas vive en la ciudad de San Lorenzo. También fue importante la relación con mi madre, Marta García Gonzales, quien no es achuar sino Wampis, una de las etnias que forman parte de la gran familia lingüística jíbaro (Chicham). Ella también vive en la ciudad de San Lorenzo. Aunque actualmente no práctica la toma de Wayús porque adhiere a un culto evangélico, ella tiene una planta de Wayús en su huerto y mantiene vínculos con esta planta ancestral. Su conocimiento sobre las plantas cultivadas por los Achuar será de gran valor en este proceso de pesquisa.

TABLA DE INTERLOCUTORES

A continuación, presento a mis interlocutores principales y secundarios de este trabajo de investigación.

TABLA DE INTERLOCUTORES PRINCIPALES

Nombre	Parentesco / Rol	Edad aprox.	Lugar de residência
Sharup Kintui Antich	Tío (hermano de Senur, madre social)	46 años	San Lorenzo (movilidad entre comunidades Achuar)
Mateo Peas Ayui	Padre (<i>apáchir</i>)	52 años	San Lorenzo
Walter Kuji Náwir	Primo hermano de mi padre	64 años	Comunidad de Chinto
Carlos Marian Tserem	Tío materno (hermano de Marta)	66 años	Comunidad de Chinto

Tabla 1. Cuadro de interlocutores principales. Elaboración propia.

TABLA DE INTERLOCUTORES SECUNDARIOS

Nombre	Parentesco / Rol	Edad aprox.	Lugar de residência
Senur Mashinkiasch Antich	Madre social (<i>nukúchir</i>)	48 años	San Lorenzo
Marta García Gonzales	Madre biológica (<i>Nukúchir</i>)	67 años	San Lorenzo

Tabla 2. Cuadro de interlocutores secundarios. Fuente: Elaboración propia.

“trabajo de campo”. Sin embargo, yo prefiero referirme a ella como trabajo comunitario de investigación, ya que, desde mi perspectiva, el término “trabajo de campo” puede sugerir una mirada externa, como si el investigador fuera un observador foráneo que llega a estudiar una realidad ajena. En mi caso, soy un investigador indígena, un miembro más del pueblo Achuar, y este trabajo se desarrollará en diálogo directo con mis parientes compartiendo la toma de Wayús. Por eso lo denomino como un trabajo comunitario.

Me sorprende reflexionando sobre lo rápido que ha transcurrido el tiempo en el Brasil y todo lo que ha significado esta primera etapa: salir del Perú, dejar la comodidad y embarcarme en el estudio de una disciplina completamente distinta a mi formación anterior, en un lugar con lengua y cultura propias, cada vez más lejos de la familia. Quizás una nota escrita el 10 de junio de 2024 y encontrada en mi agenda podría contrastar lo que implicó para mí este desafío; decía: *“Con las técnicas y habilidades que adquirí en la comunidad, era suficiente para no haber salido nunca y tener una existencia más tranquila al calor de la familia. Tal vez no era tan necesario todo este andar pesado y cargado de nostalgia [...]”*. Fueron momentos en que comencé a cuestionarme qué me había impulsado en el fondo a recorrer este camino y si efectivamente había sido necesario y justo. Hoy esa pregunta sigue latente, pero ya no me paraliza; por el contrario, se ha vuelto parte de mi forma de mirar el mundo, de abrir y allanar el camino para quienes me sucederán y de reafirmar mi compromiso con mi pueblo.

Llegué a Iquitos, capital del departamento de Loreto, el 22 de diciembre. Esta ciudad ubicada en el mismo corazón de la amazonia peruana. Desde aquí, en primer lugar, debo gestionar y conseguir los fondos necesarios no solo para cubrir los gastos logísticos de mi viaje de vuelta al territorio Achuar, sino también para poder compartir con algo para la comunidad. Parte de nuestra tradición achuar, que nos ha caracterizado siempre, ha sido nuestra relación de solidaridad mutua y de colaboración. Entonces, mientras espero los resultados de un pequeño proyecto audiovisual que presenté a la ONG peruana Chirapaq, para conseguir fondos de mi viaje, aprovecho para planificar, organizarme y coordinar remotamente con algunos de mis parientes que se encuentran en la ciudad de San Lorenzo. Esto es importante porque resulta muy difícil comunicarse directamente con la comunidad, ya que el único medio de comunicación que poseen es a través de radiofonía.

Es, 20 de enero de 2025, después de una espera impaciente de un mes, el proyecto audiovisual fue aprobado y decido embarcarme por río a la ciudad de San Lorenzo, y desde allí comenzar con mi trabajo de pesquisa junto a mis parientes que viven en esta pequeña

ciudad. La Comunidad Nativa de Chinto, queda a cuatro días desde San Lorenzo navegando por los ríos Marañón, Pastaza, Huitoyacu y Chinto. Es un viaje largo y debo planificarlo bien. Aprovecho que mi tío Carlos Marian está en la ciudad de Yurimaguas visitando a sus hijos y me comunico con él por celular. Yurimaguas se ubica a doce horas de San Lorenzo, vía fluvial. Carlos me comenta que en tres días estará en San Lorenzo, desde donde planea retornar a su comunidad de Chinto. Veo en ello una excelente oportunidad para llevar adelante mi trabajo.

Después de unos días de retraso, a mediados de febrero llega mi tío Carlos Marian a San Lorenzo, entablamos un diálogo para ponernos al día, compartir lo que cada uno ha estado haciendo y, como es natural, preguntar por la familia que se encuentran en la comunidad. Posteriormente, retomo lo conversado por teléfono y él me reitera que no hay ningún inconveniente en realizar el trabajo en su comunidad. Me dice que tú caminaste de pequeño en Chinto y que soy bienvenido. Entonces, doy todas las facilidades a mi tío Carlos para que pueda preparar el viaje en su embarcación, colaborando con combustible, aceite de motor y otros insumos necesarios. Mientras tanto, gestiono el requerimiento del apoyo con un Kit de Internet Starlink que me ha sido solicitado para la comunidad. En dos días, mi tío ya tiene lista la embarcación. Solo estamos a la espera de la llegada del equipo que será donado a la comunidad. Mientras tanto, he aprovechado estos días para visitar a los pocos parientes que viven en la ciudad y que toman la Wayús. Uno de ellos es mi tío Sharup, quien durante sus vacaciones se queda en San Lorenzo (tema que desarrollo en el capítulo I y III de la disertación).

Después de tres días de espera, recibimos el kit de Internet Starlink. Ahora corresponde realizar el viaje. En este trayecto me acompañará mi hermano menor, Jimpikit Peas Mashinklash, quien es estudiante universitario de la carrera de Ingeniería en Ecología de Bosques Tropicales. Aprovechando que está de vacaciones, se ha ofrecido voluntariamente a mi solicitud para acompañarme. En total viajaremos tres personas: mi tío Carlos, mi hermano Jimpikit y yo. Mi tío es el motorista, y nosotros dos —mi hermano y yo— hacemos de punteros de la embarcación. Antes de zarpar, mientras mi tío carga el combustible en su pequeño motor de 10.5 caballos de fuerza, comenta que, en el mejor de los casos, si no se nos presenta algún contratiempo durante el trayecto, llegaremos a Chinto al cuarto día. Es un día de mucho sol. Si el tiempo se mantiene y el motor, ya muy usado de mi tío, no sufre desperfectos, nos esperan cuatro días de viaje. ¡Zarpamos!



*Imagen 2. Fotografía de la embarcación de madera de mi tío Carlos con el cual nos movilizamos.
Fuente: Edgar Peas, 2025.*

Después de navegar tres días y una noche entera, con algunos contratiempos por desperfectos del motor que afortunadamente logramos resolver, hemos llegado al puerto de la comunidad de Chinto; son exactamente las cinco de la tarde. Todavía no hemos entrado en la comunidad: desde aquí nos toca caminar casi treinta minutos. Recuperando un poco de fuerzas, solo llevamos lo básico para poder recoger al día siguiente, porque haríamos noche.



Imagen 3. Fotografía de la comunidad de Chinto. Fuente: Edgar Peas, 2025.

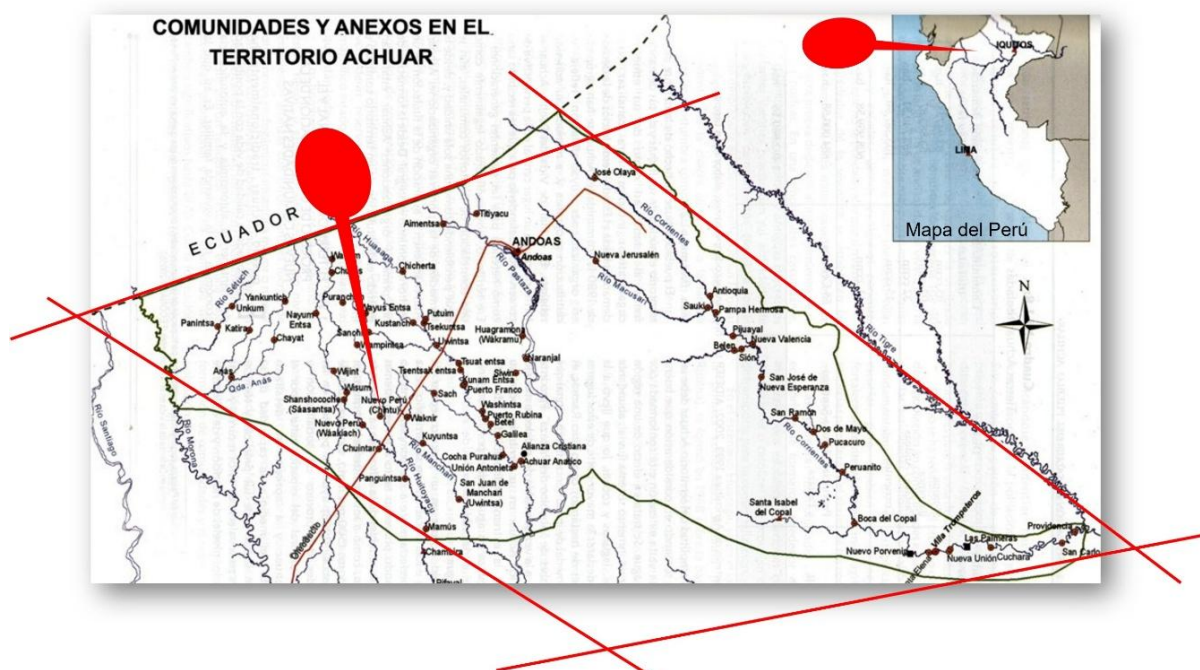


Figura 3. Mapa de ubicación geográfica de la Comunidad Nativa de Chinto. Fuente: Adaptado de [SERVINDI], [2011], URL: <https://www.servindi.org/etiqueta/pueblo-indigena-achuar>

La Comunidad Nativa de Chinto está ubicada a orillas del río que lleva su mismo nombre, el río Chinto, uno de los afluentes del Huitoyacu, en la región nororiental del Perú. En esta comunidad, el uso del idioma achuar, nuestra lengua materna es de dominio absoluto; nadie se comunica en español, que suele ser nuestra segunda lengua. La máxima autoridad de la comunidad es el “Apu”, quien se encarga de dirigir y velar por los intereses de la comunidad, garantizando el bienestar y la cohesión de la vida comunal; esta denominación es común en todas las comunidades achuar, que representa el liderazgo tradicional y el vínculo entre la organización interna y la defensa del territorio.

Chinto forma parte de la organización de base "*Achuar Takat Iruntramu*" (ATI), que articula esfuerzos comunitarios en defensa del territorio y el ejercicio de la autonomía. A su vez, esta organización está integrada en la Federación de la Nacionalidad Achuar del Pastaza (FENAP), el órgano mayor que representa a todas las comunidades Achuar de la cuenca del río Pastaza, agrupando un total de 49 comunidades distribuidas en dicha cuenca y sus afluentes. FENAP se organiza territorialmente a través de tres organizaciones de base: "*Achuar Takat Iruntramu*" (ATI), "*Organización Achuar Chayat*" (ORACH) y "*Achuarti Iruntramu Murununia*" (AIM). Estas entidades conforman el núcleo representativo de la federación y cumplen un papel esencial en la articulación jurídica y política del pueblo Achuar frente a las instituciones del Estado.



Imagen 4. Kuji Wáknir, fundador de la comunidad de Chinto, posa con su retrocarga en mano y con elementos tradicionales durante una asamblea de la organización ATI en la comunidad de Kuyuntsa (1990); fotografía facilitada por Juan R. Suárez Chacon.

En cuanto a la constitución de la Comunidad Nativa de Chinto, mi tío Carlos me narra que la primera familia que se estableció en este lugar fue la familia Wáknir. Con el paso de los años, exactamente en 1984, el anciano Kuji Wáknir, junto con mi tío (su primer yerno) decidieron fundar la comunidad. Él me comparte más detalles: cuando llegó por primera vez al territorio Achuar, ya conocía al anciano Kuji, quien vivía en esta zona. Una única familia muy numerosa. Posteriormente, al contraer matrimonio con una de sus hijas, la mayor, Sacenia, que viene a ser mi tía, se estableció a vivir con su suegro.

También me narra que la familia Wáknir inicialmente vivían como parte de la comunidad de Wakiach hoy conocida como Nuevo Perú, colaborando y trabajando allí durante algunos años. Sin embargo, cumplir con las responsabilidades comunitarias les resultaba difícil, ya que debían caminar dos horas por trocha para llegar. Por esa razón, pensando en sus hijos, decidieron comenzar a trabajar en la creación de una nueva comunidad y gestionar la creación de una escuela de educación básica con la ayuda de los misioneros salesianos.

En ese tiempo, también se iban formando y nucleando otras comunidades. Antes las familias vivían dispersas, pero comenzaron a juntarse tanto por la reubicación y nuclearización promovida por los evangelizadores desde 1964 —entre ellos el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), organización de fe evangélica y protestante, y los Salesianos de Don Bosco, católico— como por una estrategia de protección territorial frente a las amenazas de las actividades extractivas, principalmente las petroleras, que el Estado Peruano inició en la década de los 70 en el territorio Achuar (Chirif y Mora, 1977; Uriarte, L. M, 2007; IDL, 2021). Resaltando que estos últimos, los Salesianos, jugaron un rol decisivo y directo en la organización política del pueblo Achuar, con su figura más notoria Luis Bolla Sartori, de origen italiano, misionero y antropólogo.

Por tal razón, la fundación de la comunidad de Chinto no solo respondió a la necesidad de asentamiento familiar, sino también al fortalecimiento de la defensa colectiva del territorio ancestral. Fue entonces cuando decidieron darle un nombre propio a este lugar. Así nació Chinto, en alusión al pequeño río que acompaña y nutre este territorio. Desde entonces, la comunidad ha ido creciendo y hoy está conformada por 35 familias, que en conjunto suman una población total de 145 personas. Las viviendas se encuentran algo dispersas. Por ejemplo, desde el centro de la comunidad, donde se ubica el local comunal, espacio en el que se realizan las reuniones comunales, caminar hacia las casas más alejadas puede tomar hasta 30 minutos. Esto hace que la comunidad presente una organización en la que las casas están semiagrupadas, extendidas en el territorio.



Imagen 5. Kúkush y el presidente Fernando Belaúnde Terry en el Palacio de Gobierno del Perú (1983), durante un encuentro en el que el representante achuar expone la defensa del territorio ancestral y la demanda de su titulación legal. Fuente: Uriarte, L. M, (2007, p. 6).

La situación actual en cuanto al reconocimiento jurídico y territorial del pueblo Achuar del Pastaza, y por ende también de la comunidad de Chinto, revela una tensión persistente entre nuestras formas de organización indígena y los marcos legales del Estado peruano. Se vive un proceso prolongado desde los años 80 y profundamente significativo en torno al reconocimiento de la personalidad jurídica y la titulación integral de nuestro territorio ancestral (FENAP, 2018; IIDS, 2021; Uriarte, L. M, 2007). Desde el año 2015, FENAP ha interpuesto una demanda ante el Tribunal Constitucional del Perú contra instituciones del Estado como el Gobierno Regional de Loreto, el Ministerio de Cultura e incluyendo una empresa estatal petrolera “Perupetro”, con el objetivo principal de que el pueblo Achuar del

Pastaza sea reconocido como “pueblo indígena u originario” y se le otorgue personalidad jurídica propia. Después de un proceso de casi 3 años, en 2018 el Gobierno Regional de Loreto, reconoce oficialmente al pueblo Achuar como “pueblo indígena u originario” mediante la Resolución N° 253-2018-GRL-P. Sin embargo, esta personalidad jurídica aún

no puede ser inscrita en los Registros Públicos (SUNARP) debido a la inexistencia de un “Registro de Pueblos Indígenas” dentro del sistema administrativo. Esta omisión administrativa impide que el reconocimiento tenga efectos legales plenos, dejando al pueblo Achuar en una situación de vulnerabilidad frente a intereses externos, especialmente extractivos (FENAP, 2018; Mongabay Latam, 2018; CAAAP, 2021).

En 2022, ante la falta de respuesta efectiva por parte del Estado peruano, FENAP presentó una denuncia internacional ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), bajo el número 1138-22. Esta denuncia incluye tres pretensiones fundamentales: la inscripción de la personalidad jurídica en SUNARP, la titulación de la propiedad del territorio integral, la nulidad del lote petrolero 64 y otros lotes establecidos sin consulta previa en el 100% del territorio (Alvitres, 2022; IIDS, 2024). El caso ya fue admitido por la CIDH y aún se encuentra en proceso.

En ese contexto, desde hace una década, el Estado peruano ha venido titulando las comunidades Achuar del Pastaza de manera fragmentada, lo cual ha sido rechazado por el pueblo Achuar a través de la federación FENAP. Hasta hoy, solo 16 de las 49 comunidades han sido tituladas (FENAP, 2018). En esa línea, la situación jurídica de Chinto forma parte de las 33 comunidades que aún no se encuentran tituladas, lo que evidencia las limitaciones del modelo estatal de reconocimiento territorial, que tiende a desarticular la unidad del pueblo Achuar en favor de una lógica parcelaria. Este proceso no es solo una lucha legal, sino también una afirmación de nuestra identidad y soberanía territorial.

4. Wayúsjai aámu: “Etnografía con la Wayús”

Antes de continuar, es necesario presentar a la planta protagonista de mi investigación. La Wayús (*Ilex guayusa* Loes.), perteneciente a la familia Aquifoliaceae, es un árbol perennifolio originario de la región amazónica que crece principalmente en las estribaciones de los Andes, desde el sur de Colombia hasta el norte del Perú, con especial presencia en la alta Amazonía ecuatoriana. Cultivada desde hace siglos por pueblos indígenas de la familia lingüística Jibaro (Chicham) y sus vecinos que actualmente hablan Kichwa, alcanza en promedio los 10 metros de altura, aunque en ambientes de bosque natural puede llegar a los 20 metros. Presenta un tronco frecuentemente bifurcado, corteza blanca y un follaje denso. Sus frutos son bayas globosas de aproximadamente 1 cm de diámetro y color verde, mientras que sus flores poseen una corola blanca-verdosa. La planta prospera en suelos húmedos y fértiles, propagándose tradicionalmente mediante esquejes en huertos

familiares (chacras), donde constituye un elemento central en la organización del espacio doméstico y en rituales nupciales. Desde el punto de vista fitoquímico, la Wayús posee un complejo muy rico: destaca por ser una de las especies con mayor concentración de cafeína conocida (entre 1,73% en plantas cultivadas y hasta 7,57% en árboles silvestres), además de contener teobromina, triterpenos, ácidos clorogénicos, flavonoides con acción antioxidante, saponinas, fenoles y taninos (Brücher, 1989; Spruce, 1996; Radice y Vidari, 2007).

Para tomar Wayús se recogen las ramas pequeñas y las hojas antiguas del árbol. Se guardan en una canasta que se coloca cerca del fogón y se van utilizando día a día. Normalmente, una cesta grande llena, de aproximadamente 60 cm de diámetro y 50 cm de altura, alcanza para dos semanas. Las hojas y ramas son hervidas en agua al anochecer por unos 40 minutos y se deja reposar hasta el amanecer, cuando serán calentadas y tomadas en familia (tema que desarrollo en el capítulo I).

Es importante anotar que, en la región del piedemonte de la frontera norte amazónica entre Ecuador y Perú, diversos pueblos vecinos de los pueblos Jibaro (Chicham) pero pertenecientes a otras familias lingüísticas, como la Tucano Occidental, Kichwa y Bora-Witoto, utilizan plantas que comparten algunas características con la Wayús. Por ejemplo, los pueblos Tucano Occidental, como los Siekopai (Secoya/Airo Pai), Siona, Cofán, Coreguaje, y algunos pueblos kichwa-hablantes, beben Yoko (*Paullinia yoco*), que es una liana que también posee alto porcentaje de cafeína y teobromina (Belaunde y Echeverri 2008; Belaunde 2019). Como en el caso de los pueblos Jíbaro, los pueblos Tucano occidental beben yocó en la madrugada mientras dialogan en familia. Otro ejemplo, con el que hay menos semejanzas, es el caso de los pueblos de familia lingüística Bora-Witoto de las cuencas del Putumayo y Caquetá, en Perú, Ecuador y Colombia (Candre y Echeverri, 1993). Estos pueblos usan mambe de coca y ampiri (o ambil) de tabaco para conversar, pero suelen hacerlo por la noche y la práctica es masculina. En cambio, en el caso de la toma de Wayús entre los pueblos de la familia Jibaro (Chicham) y la toma de Yoco entre los pueblos de la familia Tucano Occidental, la toma de estas plantas se da principalmente en la madrugada e incluye a toda la familia, hombres, mujeres y niños.

Mi investigación se centra sobre la Wayús que ha sido mencionado muy generalmente por otros antropólogos (Bolla y Kantash, 1993; Descola, 1986/1996, 1993/2005), a los cuales hago referencia en mi disertación. Sin embargo, mi abordaje difiere en la medida en que mi estudio se inscribe en la propuesta de los estudios “desde dentro”, desarrollada por antropólogos indígenas como João Paulo Lima Barreto (2013), João

Rivelino Rezende Barreto (2022), Justino Sarmiento Rezende (2010; 2021), Jaime Fernandes (2018) y Silvio Sanches (2022). Estos autores han contribuido de manera decisiva a la construcción de enfoques que reconocen la legitimidad de conocimientos propios de los pueblos indígenas, así como sus formas relacionales de aprender, conocer y transmitir saberes. Desde este marco, elaboré una metodología situada que parte de mi experiencia y posición como indígena achuar y estudiante de Antropología Social, entendiendo que el conocimiento no se produce desde una exterioridad neutral, sino desde relaciones vividas, memorias compartidas y prácticas cotidianas.

No obstante, este camino no estuvo exento de desafíos. En mis primeros acercamientos a la disciplina antropológica, reflexionaba de manera constante sobre el rumbo de mi propuesta de investigación. Con frecuencia, los textos académicos producidos por investigadores no indígenas me conducían a un distanciamiento de mis propias referencias, desplazando mi mirada hacia perspectivas externas que dificultaban observar y pensar “desde dentro”. Frente a estas limitaciones en la forma de comprender y producir conocimiento, inicié un proceso de búsqueda hacia fuentes más cercanas a mi experiencia y realidad. El ser parte del Núcleo de Estudios da Amazônia Indígena (NEAI), de la Universidad Federal de Amazonas, en Manaus, compartir con todos mis colegas indígenas y no indígenas, así como recibir la orientación del Dr. Gilton Mendes, coordinador del NEAI, me ha brindado el apoyo que necesitaba para abrirme camino como el primer Achuar que está intentando hacer una etnografía desde “dentro” para su maestría.



Imagen 6. Encuentro de fermentación y reflexión colectiva del NEAI, realizado el 11 de noviembre de 2024. Fuente: archivo fotográfico del NEAI.

En este camino, la revisión de investigaciones desarrolladas por antropólogos indígenas de Brasil, incluso dialogar en persona con los mismos autores, constituyó un punto de inflexión: en ellas logré vislumbrar un camino posible en medio de la desorientación y reafirmé la necesidad de construir conocimientos desde nuestra propia voz, reconociendo que somos portadores de saberes legítimos capaces de dialogar críticamente con la academia.

Aquello que en mis primeras aproximaciones como etnógrafo principiante en 2022 se presentaba de manera intuitiva, fue organizándose con mayor claridad, permitiéndome reconocer que mi interés por la toma de Wayús no surgió de una decisión externa o teórica, sino que estuvo, desde el inicio, orientado por mi propia experiencia en tanto hombre achuar. Desde esta perspectiva, el presente trabajo busca generar comprensiones y reflexiones que emergen del lugar donde se teje el pensamiento achuar: la toma de Wayús, en articulación con las herramientas de la Antropología Social. En este espacio relacional, se vuelve evidente que la toma de Wayús, más que un objeto de estudio constituye un camino, una guía y un lugar de pensamiento relacional; aquello que, en el lenguaje académico, puede entenderse como “metodología”, y que hace posible una reflexión situada sobre mi propio mundo achuar, en diálogo con otros modos de conocer.

Siguiendo la senda de reflexión, me adentro en la necesidad de investigar desde dentro, desde una perspectiva situada que no se somete a marcos epistemológicos ajenos, sino que los cuestiona y los desborda. Propongo aquí una metodología arraigada en la práctica vivencial de la toma de Wayús, sin apartarme de la realidad que sostiene mi identidad. Desde esta mirada, la investigación se convierte en un camino que recoge la manera en que el pueblo Achuar entiende y construye el conocimiento, reivindicando nuestra cosmovisión, nuestros ritmos y nuestras formas propias de organizar el pensamiento. Como dicen mi tío Walter y Sharup: “*inia nintinmaurikia wayusnumia winiawai*” “nuestro pensamiento viene de la Wayús”. Así, la Wayús no es solo un objeto de estudio, sino la raíz que orienta la reflexión y el horizonte que guía la palabra.

De esta reflexión nace la propuesta metodológica que llamo “*Wayúsjai aámu*”. En nuestra lengua, “*aámu*” nombra hoy en día la acción de escribir, y la terminación “*jai*” es la preposición “con” que expresa relación. En el contexto educativo actual, el término “*aámu*” también está siendo empleado para referirse a la acción de escribir, manteniéndose como parte de la lengua hablada por el pueblo achuar. Pero aclaro que “*aámu*” guarda un origen más antiguo, pues proviene de “*aármau*”, palabra con la que nuestros mayores describían las manchas del pelaje del *Juun Yawa* (tigre o del jaguar). Al juntar “*wayúsjai*” y “*aámu*” que

en el contexto actual denota rayar, pintar, o escribir, se abre una metáfora ontológica: una escritura que no nace del papel, sino del cuerpo en relación con la Wayús, como las huellas silenciosas del "*Juun Yawa*", que hablan sin pronunciar palabra. Es una escritura tejida en el vínculo, donde análisis y comprensión se entrelazan con la vivencia situada.

Entonces, en español "*Wayúsjai aámu*" puede traducirse como: "Escribir con la Wayús", pero para esta disertación, yo lo traduzco como "Etnografía con la Wayús", digo "con la Wayús" porque yo voy de la mano con la Wayús para poder hablar sobre ella y sobre nosotros los Achuar. Así, "*Wayúsjai aámu*" se revela como más que un método: un modo achuar de aprender y comprender, de interpretar y reflexionar, de dialogar y pensar desde dentro. Ahora bien, ¿por qué hablar de un "modo achuar"? porque ello implica reconocer que no se trata de una propuesta universal ni abstracta, sino de una práctica profundamente enraizada en la experiencia y la cosmovisión de este pueblo. En este marco, "aprender y comprender" no alude a la mera acumulación de datos, sino a la capacidad de asimilar lo vivido y otorgarle sentido. De igual manera, "interpretar y reflexionar" expresan que todo conocimiento exige diálogo, análisis y lectura desde la perspectiva cultural que lo sustenta. Este diálogo, sin embargo, no se restringe únicamente a las relaciones entre personas, sino que se extiende a la interacción con el territorio, los seres no humanos, la memoria y las visiones que conforman la experiencia achuar. Finalmente, "de dialogar y pensar desde dentro" constituye la clave de este modo: no reproducir paradigmas externos, sino pensar desde la interioridad del territorio, la memoria y la visión ancestral que aseguran la continuidad de la vida. Es de esa manera que la escritura se convierte en continuidad de nuestra práctica ancestral y en puente hacia nuevas formas de conocimiento compartido.

Para terminar, presento ilustraciones mediante esquemas que expresan de manera general la propuesta metodológica construida a partir de los caminos y etapas que recorrí durante el proceso de investigación. Estos esquemas simbolizan los trayectos vividos y representan espacios donde los conocimientos se encuentran, interactúan, dialogan y se complementan entre campos diversos, reflejando así la riqueza del aprendizaje situado y relacional que sostiene este trabajo.

El primer momento (**esquema 01**) corresponde a la fase inicial del estudio, en la que, desde la academia y fuera de mi contexto comunitario, comienzo a explorar un aspecto profundamente vinculado a mí: la toma de Wayús. Utilizo las herramientas de la antropología para intentar comprender lo que forma parte de mi mundo cotidiano, observando el objeto de estudio desde distintos enfoques teóricos y metodológicos.

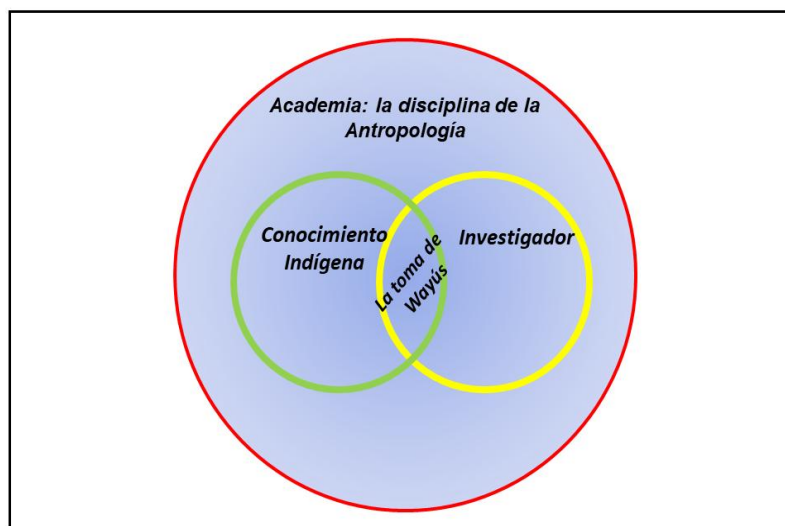


Figura 4. Encuentro inicial entre la disciplina de la antropología, investigador y conocimiento indígena entorno a la toma de Wayús. Fuente: elaboración propia, 2025.

Durante este proceso, me esfuerzo por acercarme, por sumergirme en ese universo, buscando entre más de un modo o herramienta de saberes ancestrales que poseemos, alguno que me permita investigar desde adentro, sin imponer marcos externos. Curiosamente —o tal vez inevitablemente— la Wayús no solo se convierte en objeto de estudio, sino también en herramienta fundamental para comprenderme a mí mismo (achuar), nuestras prácticas y de la Wayús. Así, esta etapa no se construye únicamente desde la lectura, la memoria o la reflexión académica, sino también desde la experiencia, la pertenencia, nuestro lugar de origen.

Entonces, el esquema 01 representa dos campos que se encuentran dentro de un campo mayor: la disciplina de la antropología. Estos dos campos son el investigador y el conocimiento indígena, respectivamente. La Wayús aparece como un subcampo que se genera a partir del encuentro entre el campo del conocimiento indígena, y el campo del pesquisador. Un punto de encuentro comunes entre ambos. Es decir, se trata de una práctica cuyos elementos son comunes y significativos tanto para el investigador como parte de su vivencia y pertenencia al pueblo achuar como para el conocimiento indígena en su dimensión ancestral y cultural.

Cabe aclarar que, en esta representación, el hecho de que el conocimiento indígena se visualice dentro del campo mayor de la antropología no implica que esté absorbido por ella. Esta ubicación responde a los contextos en los que ambos saberes interactúan, donde los límites pueden ser difusos y parecer subordinados. Sin embargo, conforme cambia el marco de interpretación y se desplaza el contexto, los roles también se transforman. La

representación busca señalar la coexistencia y el diálogo entre saberes, no una jerarquía de dominación epistemológica.

Así podemos identificar las figuras clave que participan en este encuentro metodológico: mi orientador y el espacio académico, representados por el campo de la antropología; mis parientes —tíos, padres y mayores— el campo del conocimiento indígena; yo mismo, como investigador; y finalmente, la toma de Wayús, que corresponde a la práctica viva y concreta donde se articula todo este proceso.

Seguramente se preguntarán: ¿por qué el investigador se autorepresenta en el esquema como un campo más? Me reconozco como un campo en sí mismo, no solo por mi rol como investigador, sino también por mi historia personal: mi subjetividad, mis vínculos, mi lengua y mi experiencia encarnada —incluida mi salida de la comunidad a los 14 años y el largo periodo de desconexión que ello implicó— forman parte constitutiva del proceso. Ese alejamiento transformó mi cuerpo y produjo un modo distinto de comunicarse; modificó mi manera de aprender, pensar y sentir; alteró mi forma de ver y comprender el mundo; y dio lugar a nuevas maneras de nombrar las cosas, es decir, a un lenguaje distinto al de mi lengua materna que implicó cambios muy profundos.

En esa línea, este campo personal se activa en el encuentro, en la toma de Wayús, y se entrelaza con otros saberes que dialogan y se transforman mutuamente. Así, no observo desde fuera, sino que participo desde mi lugar situado, siendo a la vez espacio, cuerpo y memoria que investiga. A partir de allí, la pesquisa empieza a tomar forma y se prepara para avanzar hacia un siguiente momento de mayor inmersión y participación.

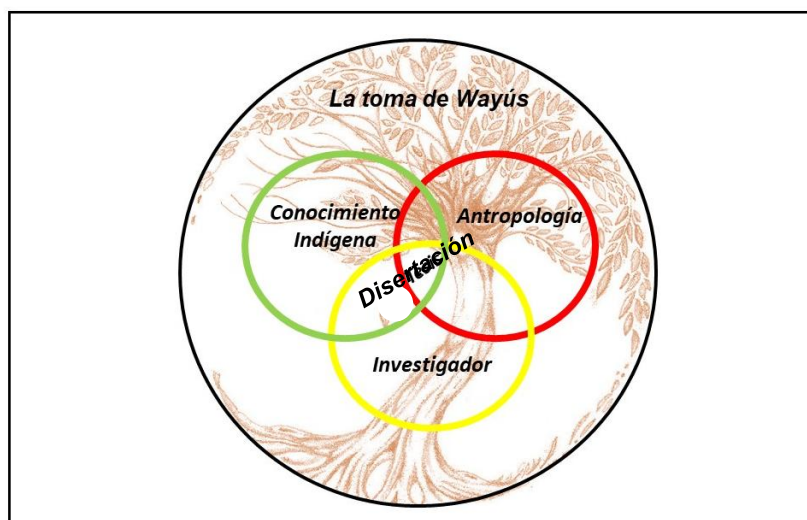


Figura 5. La toma de Wayús como campo metodológico que articula conocimiento indígena, antropología e investigador. Fuente: elaboración propia, 2025.

El segundo momento o etapa corresponde al proceso de aprender y comprender, de interpretar y reflexionar, de pensar desde dentro. En el **esquema 02** se representan tres campos que se encuentran dentro de un campo mayor: la toma de Wayús. Estos tres campos son: el conocimiento indígena, la disciplina de la antropología y el investigador. La toma de Wayús como práctica viva del pueblo Achuar, se presenta aquí no sólo como objeto de estudio, sino como un espacio y camino metodológico que propicia el diálogo y el recorrido, respectivamente, entre estos tres campos. En este escenario, el conocimiento ancestral, mirada disciplinar e implicación personal interactúan de forma complementaria.

Es en este cruce, dentro y durante la toma de Wayús, donde se produce un intercambio profundo entre saberes, lenguajes y perspectivas. Como resultado, emerge un subcampo compartido: una zona de reunión, concurrencia, en la que se cristaliza o forma cuerpo el conocimiento. Esta construcción puede tomar forma de tesis o disertación, como es en este estudio. Representa la síntesis situada de una investigación desde “dentro”. Todo este camino, es la que denomino “Etnografía con la Wayús”.

Los esquemas presentados son representativos e intencionalmente genéricos; su finalidad es facilitar la identificación de los campos y de los sujetos que los componen, así como comprender el lugar que ocupan, sus desplazamientos y las interacciones que establecen a lo largo de las distintas etapas de una etnografía con la Wayús. Funcionan como mapas guía: orientan la vivencia, el acompañamiento, permiten visualizar relaciones dinámicas entre actores y contextos, y sirven de apoyo para comparar momentos de convivencia, registrar transformaciones y orientar el análisis interpretativo.

Ademas, estos esquemas deben entenderse como herramientas provisionales y flexibles, susceptibles de ser enriquecidas con notas del registro de momentos de convivencia, relatos y reflexiones construidas durante el proceso de investigación. No pretenden agotar la complejidad del proceso etnográfico, sino ofrecer una guía metodológica que facilite la lectura situacional y el diálogo entre saberes.

5. Estructura de la disertación

La presente disertación tiene tres capítulos. El capítulo I se titula “La toma de Wayús: *achuara pujutri* (modo achuar de vivir)”, comienza con mi reencuentro con la Wayús y examina la relación ancestral entre los Achuar y esta planta a partir de mis experiencias con mis parientes en San Lorenzo y la comunidad de Chinto. Describe la preparación de la planta y la práctica de la toma en la madrugada, y reflexiona sobre la Wayús como un ser vivo que es más que una planta puesto que es un ser con “*wakán*”. Así contrasta la manera en que los Achuar comprendemos el sentido de la Wayús (*ii antamuri*, nuestro entender) con las interpretaciones externas de investigadores no indígenas que han intentado explicarla.

El Capítulo II, “Wayús *umakur jiintíkiartuamu y unuíkiartuamu* (lo enseñado y lo aprendido durante la toma de Wayús)”, se centra en la dimensión formativa de la Wayús. Aquí exploro cómo la práctica de la toma de Wayús se convierte en un espacio de aprendizaje y transmisión de saberes, mostrando la formación achuar que se produce en torno a ella, y la interpretación de los sueños (*wayusnum kara aujmatmau*) como parte esencial de ese proceso formativo y cosmológico.

Por último, el Capítulo III, “La Wayús en el centro del *pénker pujut achuar* (el saber convivir achuar)”, aborda la Wayús como camino de orientación y equilibrio en la vida comunitaria. Este capítulo muestra cómo la Wayús acompaña situaciones y decisiones fundamentales, como la resolución de conflictos internos dentro de la familia y la comunidad, así como también la pedida de mano de una novia (*wayusnum nuwa sumamu*). A su vez, muestra que la Wayús es una presencia constante en la cotidianidad (*ííji wayúska wekáwai*), caminando con nosotros y sosteniendo el tejido social y cosmológico Achuar, incluso cuando nos encontramos fuera del territorio.

CAPITULO I:

LA TOMA DE WAYÚS: ACHUARA PUJUTRI (modo achuar de vivir)

“Wayuska ii achuarti pujutri. Iwiakmauri (la Wayús es nuestro modo achuar de vivir. Es nuestra vida, una muestra de que existimos)”.

—Sharup Kintui Antich, Achuar, 2025—

1.1. Mi reencuentro con la Wayús en la ciudad de San Lorenzo



Imagen 7. La Wayús en el huerto de mi tío Sharup Kintui, en la ciudad de San Lorenzo. Fuente: Edgar Peas, 2025.

Es finales de enero de 2025, plena época de lluvias. Estoy en camino desde Iquitos a hacia el territorio donde nací, el achuar: específicamente la comunidad de Chinto, donde viven mis tíos Carlos Marian Tserem y Walter Kuji Nawir. En el trayecto hago una parada en la capital de la provincia Datem del Marañón, la ciudad de San Lorenzo. Es una ciudad pequeña, pero durante los meses de vacaciones escolares —enero, febrero y marzo— se llena de rostros conocidos: profesores, estudiantes y autoridades indígenas que llegan desde distintas comunidades por diversos motivos. Es algo habitual en esta época. El ambiente es cálido, familiar. Da la impresión de que los siete pueblos indígenas (Achuar, Awajún,

Kandozi, Kichwa, Shapra, Shawi y Wampis) que conforman esta provincia se reúnen aquí por unos meses, en un reencuentro temporal que tiene lugar en esta ciudad.

Aprovecho la ocasión para contactar a mi tío Sharup Kintui Antich, profesor bilingüe. A través de mis hermanos que viven aquí, me entero de que, no hace mucho compró un pequeño terreno en San Lorenzo y pasa sus días de vacaciones en esta urbe. Además, me informan que ha logrado hacer germinar la planta de Wayús y ha crecido muy bien en su huerto, y que recibe las mañanas tomando Wayús, como solemos hacer nosotros los Achuar. Estoy interesado en conversar con él durante ese momento de la toma. Tan pronto como me facilitan su número de celular, me comunico de inmediato. Conversamos brevemente y acordamos que lo visitaría al día siguiente, durante una de sus tomas matutinas de la Wayús.

Mi descanso nocturno se ve ligeramente perturbado por el bullicio de las discotecas de esta pequeña ciudad en crecimiento. A las 3:40 a.m., me despierto con ayuda de la alarma de mi teléfono. Esta dependencia de un aparato para despertar revela que mi cuerpo, achuar de nacimiento, se ha deshabitado al contexto propio a consecuencia de mi desconexión con lo mío, lo achuar, por el distanciamiento después de vivir muchos años en Iquitos, y después en Manaos. Como aún no conozco bien la dirección de mi tío, mi hermano Jimpikit Peas, me acompaña. Tras un corto trayecto en motocarro, una moto gasolinera de tres ruedas, llegamos a la casa de mi tío Sharup. Nos recibe con cordialidad. El ambiente allí es sereno; su vivienda está ubicada en una zona más silenciosa, cerca del borde urbano. Al parecer, recién había iniciado la toma de Wayús. Estaban sentados en círculo. Mi tío estaba sentado en su *tutank*¹ “banco achuar”, mientras su esposa, mi tía, está sentada en uno de los troncos que sostienen el fogón. Yo me senté en otro *tutank* y mi tía me trajo un *unkuship*², es pate calabaza (*Crescencia cujete*) que es el típico envase achuar para tomar Wayús. Me lo da para que yo me sirviera Wayús que estaba en una olla al lado del fuego. Empecé a tomar y conversar mientras cada cual tomaba a su ritmo. Compartimos una conversación cálida, como suele ocurrir entre familiares que no se ven hace años. Hablamos de nuestras vivencias, de los motivos que me traen hasta aquí y de mis intereses de estudio.

¹*Tutank*, es un asiento o banco achuar, compuesto por una plataforma circular con un ligero cavado en el centro. Posee un sujetador en forma de rombo —que para nosotros evoca la figura de una serpiente— y se sostiene sobre dos patas finas y anchas que se apoyan en el suelo en forma de “V” invertida.

²*Unkuship* es un envase o pote que utilizamos los Achuar específicamente para tomar la Wayús. Tiene forma alargada: es agudo en el extremo por donde se sujeta, y más ancho y redondeado en el otro, por donde se recoge la infusión.



Imagen 8. Fotografía de Wayús cocinada y compartida en la ciudad de San Lorenzo. Fuente: Edgar Peas, 2025.

Después de una hora y media de conversación, mi tía se levantó y se fue a un rincón del huerto cerca a la casa y vomitó ligeramente ruidosa, como solemos hacer los Achuar. Regresó a preparar el masato que será convidado cuando todos terminen de tomar y vomitar la Wayús. Después, yo también comencé a sentir deseos de vomitar y me levanté. En el rincón donde fui a vomitar había una planta de Wayús y tomé una hojita tierna. Con la hoja introduje en la garganta para estimular el vómito. Inmediatamente salió un chorro de todo lo que tenía en el estómago. Hacía años que no vomitaba porque estaba lejos del territorio achuar. Fue tan fuerte, que terminé lleno de lágrimas y mucosidad. Me las sequé y mi tía me ofreció un pate con agua, para enjuagarme la boca. Me sentí liviano, ligero, despierto. Así me senté en la banca de nuevo para seguir conversando y tomar el masato que mi tía nos ofreció.

En este primer encuentro, mi tío Sharup me contó las razones por las que había decidido comprarse un terreno, construir una casa y sembrar la Wayús en San Lorenzo. “Pasaba muchas dificultades cuando tenía que venir a esta ciudad a entregar documentos a la UGEL”, me dijo. En su condición de profesor bilingüe, siempre debía acudir cada inicio de año a la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL) para entregar documentos, una labor propia de su oficio de maestro, y no tenía donde quedarse. Cuando le pregunté sobre la Wayús —cómo la trajo, qué hizo para sembrarla y lograr que creciera en la ciudad — me contó lo siguiente:

“Wikia wayusnaka yamai tsakaun kuinkan inia nukenian itian arawitjai [...]. Juu nunkaka wayúsnauchuitai, aisamti waiwainkakun tsakar imiau jakinia, Yamaikisha tuke wainumaji [...].” (Yo, traje y sembré la Wayús lo que recién crecía de nuestro territorio. Esta tierra, “San Lorenzo” no es apta para la Wayús, por eso, con mucho cuidado logré hacer crecer. Siempre le cuidamos.)

Le hago entonces un pequeño comentario, contrastando con el caso de mi papá, que también toma Wayús en esta ciudad.



Imagen 9. La Wayús en el huerto de mi padre Mateo Peas, en la ciudad de San Lorenzo. Fuente: Edgar Peas, 2025.

Le digo que me interesa comprender por qué es tan importante la toma de Wayús, ya que mi papá Mateo también sembró en su huerto y la toma cotidianamente.

A lo cual mi tío responde:

“Ma itiurak inia pujutrishia ukuktiajin, kajinmartajin. Wayuska ii achuarti pujutri, iwiakmauri.” (¿cómo podríamos dejar, olvidar? La Wayús es nuestro modo achuar de vivir. Es nuestra vida, una muestra de que existimos.)

En relación con la primera cuestión, mi tío explica que trasladó la planta en estado de plántula para sembrarla en su huerto. Aclara, además, que la tierra de la ciudad de San Lorenzo no es propicia para el crecimiento de la Wayús, lo que lo obligó a adecuar el suelo y a brindarle un cuidado constante hasta lograr que creciera. Concluye subrayando que la planta siempre requiere atención y dedicación.

Respecto a la segunda cuestión, su respuesta es contundente y cargada de sentido identitario: “¿cómo podríamos dejar, olvidar? La Wayús es nuestro modo achuar de vivir, es nuestra vida, una muestra de que existimos”. Esta afirmación revela la centralidad de la Wayús como práctica cultural que trasciende el espacio físico y se convierte en un marcador de continuidad y pertenencia hasta en la ciudad (retomaré este punto en el capítulo III).

Nuestra conversación se mantiene en el plano del reencuentro familiar, del reconocimiento mutuo después de muchos años. Por ello, no insisto ampliar ni profundizar más sobre la Wayús. Aprovecho, no obstante, la ocasión para expresarle mi deseo de conversar con mayor detenimiento sobre la toma de Wayús al día siguiente, en este mismo espacio y momento, y de la mano con la Wayús. Él acepta sin inconvenientes.

Al día siguiente, la misma rutina me espera. La alarma suena a las 3:30 horas. Entre la brisa húmeda de la ciudad, Jimpikit, puntual como siempre, se une nuevamente a mí para emprender el trayecto. Nuestro tío nos recibe con el mismo gesto sereno y generoso del amanecer anterior. Volvemos a tomar juntos sentados en círculo. En este instante, propicio para un reencuentro tras años, y como es costumbre entre nosotros, entre el humo tibio y el silencio de la wayuseada, hablamos en esta oportunidad con propósito claro sobre nosotros, los Achuar, y nuestras prácticas. La Wayús, pariente ancestral, nos acompaña y se manifiesta a través de nuestros cuerpos en cada sorbo: nos ayuda a pensar, a recordar y es el impulso que nos lleva a levantarnos cada madrugada. Incluso hoy, cruzando fronteras hacia ciudades como San Lorenzo. Así se inicia este camino de diálogo, convocado por la Wayús, desde la ciudad de San Lorenzo.

1.2. Relación ancestral entre los Achuar y la Wayús

Mientras sostengo entre mis manos el *unkuship* con la Wayús, mantengo el diálogo desde la cercanía familiar que me une con mi tío Sharup. Percibo que no se trata únicamente de una conversación: para mí es una revelación. Mi tío no me da explicaciones, sino que recuerda y evoca en cada sorbo de la Wayús. En ese momento, al ser preguntado cómo los

Achuar conocieron la Wayús, mi tío Sharup menciona las palabras de su padre, Mashinkiasch Antich, quien le dijo lo siguiente:

Winia apachir etserin amiayi. wayuska yanchukiaka kichik juun, naarinkia Waayus tamau takaku achayawash. Nunau jukir iisha aratmawitji. Nuu juunka puach najaniru [...]. Yamaikisha pujuyi, yampin nunkanam. Aisa, wayuska tankúmamuatai [...]. (Mi padrecito nos contaba que antiguamente un señor con nombre “Wayuus” tenía plantas de Wayús. De él tomamos y sembramos nosotros también. Ahora ese anciano se transformó en una rana. Hasta ahora vive esa ranita. Vive en un tipo de tierra colorada. Por eso la Wayús es criado.)

Según mi tío Sharup, su padre le contaba que en tiempos antiguos existió un *juun* (persona mayor) llamado Waayus, quien poseía la planta de Wayús. Fue a partir de esa familia que la planta llegó a nuestras manos y comenzó a sembrarse en la chacra Achuar. Por eso, la planta lleva el nombre de Wayús, en honor a ese ancestro llamado *Waayus* que la custodiaba en los tiempos primordiales. Mi tío también precisa que ese *ainst* (gente) aún existe, aunque ya no en forma humana, sino como una rana que habita un tipo de bosque que los Achuar llamamos “*yampin nunkanam*”, “tierra colorada”. Entonces, la palabra Wayús se refiere a la planta; y el nombre Waayus, al ser originario que la poseía.

De acuerdo con las narrativas achuar, antiguamente algunas plantas y animales que hoy tienen formas distintas a la humana eran personas. Es decir, algunos seres que hoy reconocemos como animales o plantas fueron, en otro tiempo, gente (*aínts*). En ese periodo, ciertas personas cambiaron de forma, ya sea por una maldición, un castigo o por alguna desobediencia a un héroe cultural. Lo que se afirma es que algunos seres vivos que hoy conocemos tuvieron su origen a partir de esa transformación. En la versión transmitida por mi abuelo Mashinkiasch y relatado por mi tío Sharup, la Wayús aparece ya como planta, custodiada por un *juun* llamado Waayus. No obstante, el relato no detalla en qué momento ese *juun* se convirtió en lo que ahora es: una rana llamada en achuar *Waayus*. Mi tío sugiere que este aspecto debe corroborarse más adelante con el propio abuelo Mashinkiasch, para esclarecer los detalles de esa transformación.

En diálogo con esta memoria familiar, el relato recogido por Descola entre los Achuar de Ecuador (1986/1996: 402–403) ofrece otra variante: allí se afirma que la Wayús, en tiempos antiguos, era gente de género femenino que, por desobedecer a Colibrí (*Jempe*), fue transformada en planta. Ambas versiones coinciden en señalar el origen humano de la

Wayús y su posterior metamorfosis, pero difieren en el énfasis: mientras la narrativa de mi abuelo Mashinkiaash subraya la figura del *juun Waayus* como poseedor ancestral de la planta y su conversión en rana, y la otra versión destaca la desobediencia frente al héroe cultural y el castigo que instituye un orden social en la chacra. Al tratarse de narrativas achuar, ambos relatos pueden comprenderse como expresiones de la memoria de un mismo pueblo, que no se contradicen, sino que se complementan. En este sentido, el origen de la Wayús remite a una historia compartida que circula y se reconfigura en distintos territorios achuar, más allá de las fronteras contemporáneas establecidas por la constitución de los Estados nacionales.

Asimismo, mi tío Sharup me narra que la planta Wayús puede encontrarse tanto en el bosque como en nuestras chacras o patios, dependiendo del tipo. Él distingue tres tipos: “*Uchir Wayús*”, “*Tsaru Wayús*” e “*Ikiam Wayús*”. El “*Uchir Wayús*” se traduce como “Hijo Wayús” o “Niño Wayús”; “*uchir*” significa literalmente “hijo”. Según las características que describe, este tipo de Wayús es muy pequeño, crece únicamente en arbustos y suele verse en las chacras o patios de las casas achuar, es decir, es cultivado. El “*Tsaru Wayús*”, es un tipo de Wayús que por la forma de sus hojas: pequeñas, finas y alargadas, lleva ese nombre. *Tsaru* significa punteado, seco, fino, delgado. Según las descripciones que hace mi tío, son árboles delgados medianamente altos, con muy poca copa. Y que pueden ser encontrados comúnmente en las purmas³ (*saaka*). Por último, el “*Ikiam Wayús*” significa el “Wayús del bosque”. Es un tipo de Wayús que se encuentra tanto en el bosque antiguo como en las purmas achuar, donde ha sido sembrado. Sin embargo, es el único que puede encontrarse en el monte sin intervención. Según las descripciones de mi tío Sharup, no se trata solo de arbustos — como indicaron Descola (1986/1996) y Bolla y Kantash (1993)— sino de árboles grandes, al igual que el “*Tsaru Wayús*”, que llegan a echar flores y frutos.

Para entender los diversos tipos de Wayús es importante tomar en cuenta un concepto clave que mi tío menciona: “*tankúmamuitai*”. Entre los Achuar, todo lo que se puede encontrar y traer del bosque —ya sea animal o planta— y termina conviviendo entre nosotros se denomina “*tankúmamu*”. Esta palabra encierra significados como “criado”, “amansado”, “inofensivo”, “amistado”, “relacionado” o “emparentado”, aplicable tanto a plantas como a animales. Según Descola (1986/1996) y Bolla y Kantash (1993), “*tankúmamu*” se traduce

³ Purma (*sáaka*), para los Achuar es un espacio de monte secundario que surge después del trabajo en la chacra. No es un lugar abandonado, sino un territorio que descansa y se regenera, donde la tierra recupera fuerza y continúan activas las relaciones entre personas, plantas, animales y otros seres. La purma guarda la memoria de quienes la trabajaron y permanece abierta a usos futuros dentro de nuestro modo de habitar el territorio.

como “domesticación”, estableciendo una distinción entre los seres en estado silvestre y aquellos que viven entre nosotros. Para los Achuar la noción de domesticación es inseparable, pero a partir de dos conceptos: “*tankumamu*” e “*ikiamia*”. Mientras *tankumamu* se refiere a los seres que han sido integrados a la vida cotidiana a través de relaciones de cercanía, cuidado y emparentamiento, e *ikiamia* designa aquellos que permanecen en el bosque como espacio de alteridad, ambos pueden encontrarse y circular en uno u otro ámbito, sin que ello implique una separación fija entre casa y bosque ni una transformación definitiva de su condición.

A partir de esta diferencia, dentro de los “*tankumamu*” existe una subclasificación: aquellos seres —plantas o animales— que conviven entre nosotros y que no pueden ser encontrados en el bosque. Me refiero, por ejemplo, a las gallinas, perros o vacas, que no son oriundos del lugar porque fueron traídos de fuera, de la misma manera con algunas plantas. Pero muchos emplean la misma denominación con ellas, aunque algunos mayores denominan “*yajáya itiamú*” (traído de lejos). Si lo denominamos como *tankumamu* a estos animales y plantas es porque se asemeja a otros animales traídos del bosque que viven integrados con nosotros. Es así que algunos mayores utilizan explícitamente la palabra “*tankumamu*” para aquellos que son traídos del bosque. Por ejemplo, cuando matamos a la huangana madre, recogemos a la cría y la cuidamos en casa hasta que crezca como parte de la familia. Por lo tanto, es importante precisar que los animales “*tankumamu*” no son criados para comer ni para reproducirse, sino para convivir entre nosotros, al contrario de lo que sucede con los animales *yajáya itiamú*. Pueden ser compañeros de los niños, unos miembros más de la familia, que acompañan en las actividades cotidianas y con quienes se termina construyendo un vínculo afectivo. En cuanto a las plantas del bosque (*ikiamia*) que también conviven entre nosotros sucede algo similar, si bien le damos un uso, siempre con una relación de respeto.

Sin embargo, es importante precisar que, en el caso de las plantas, ocurre algo similar a lo que sucede con los animales. Hay especies de plantas que los Achuar poseen desde tiempos memoriales, como el plátano o la yuca, que no se encuentran en el bosque. Estas no entran en la clasificación de plantas “*tankumamu*”, sino en otra categoría: son plantas que nos han sido dadas o reveladas por la heroína ancestral llamada Nunkui. El vínculo que se establece con ellas es más íntimo, más cercano, como de parentesco. Aquí cito a mi madre Marta, quien suele tratar a sus plantas de la chacra —como la yuca, la sachapapa, entre otras— como si fueran sus “hijas” (*nawantur*), pero también es consciente que esas plantas

son hijas de la heroína “Nunkui”. Es así que mi madre no considera a sus plantas como *tankúmamu*. Por eso les canta (*anent*) habla con discreción, casi murmurando. Las acompaña y las cuida mientras crecen en la chacra, siempre haciendo mención a Nunkui, la cual, según la historia oral achuar, es una mujer anciana que existió en tiempos inmemoriales. De ella se originaron las plantas de cultivo que conocemos actualmente. Por eso, Nunkui es considerada la madre de las plantas. Este ser también puede manifestarse a través de otros seres vivos, como la *wapú*, la serpiente mantona (*Boa constrictor*), que es muy respetada y común en las chacras achuar (Bolla y Kantash, 2000). Mi madre siempre me decía que no debíamos matar a las mantonas que encontrábamos en la chacra, “es nuestra abuela Nunkui”. El trato especial que la mujer achuar brinda a las plantas de cultivo no responde únicamente al deseo de obtener buena productividad, sino también al respeto profundo y temor que se siente ante la posibilidad de que “Nunkui” pueda causar algún mal —*yuminkiar*. Esta palabra, *yuminkiar*, es una expresión utilizada para describir un daño o mal que puede ser ocasionado por una planta, la madre de una planta, o una persona mayor hacia otra persona. En español podría traducirse aproximadamente como “maldición”. Esta maldición no solo se manifiesta a través de una respuesta física inmediata en el cuerpo, sino también puede afectar el comportamiento de manera negativa, infortunio de quien la recibe. Como dice mi madre Marta: “*inia arakrinkia shiram waintaitai nukuch Nunkui yuminrurai tusar*” (nuestras plantas se cuidan bien porque la abuela Nunkui nos puede maldecir).

Entonces, las razones para traer a casa una planta del monte están ligadas a su utilidad: puede ser curativa, alimenticia o, más recientemente, con fines de venta o intercambio, como ocurre con el árbol de sangre de grado. En el caso de la Wayús, mi tío Sharup hace una precisión importante: La Wayús que se encuentra en el monte no se trae sin antes haberla conocido. Él advierte que existen diferentes tipos de Wayús, y que no todas generan los mismos efectos y que concuerda con lo que dice mi tío Walter Kuji más adelante. Hay Wayús que provocan vómito sin necesidad de inducirlo con una hoja, otras que generan alegría, motivo y fuerza. Pero también hay Wayús que causan malestar, pereza y desgano (desarrollo este punto en el capítulo III sección 3.3). Por eso, antes de sembrarla o consumirla, es necesario saber con qué tipo de Wayús se está tratando. No es solo una planta: es un ser-agencia, con efectos propios, y con quien se establece una relación que puede ser beneficiosa o perjudicial, dependiendo del conocimiento que se tenga sobre ella. Y la manera de hacerlo es tomando y sintiendo los efectos o mediante el sueño.

Por ejemplo, el “*Ikiam Wayús*” es un árbol de gran tamaño, cuya presencia impide el crecimiento de hierbas o arbustos en el área que cubre su copa. Mi tío sugiere que esto sucede con las plantas que poseen “*kakarmari*” (fuerza), y tienen “*nukurí*”, es decir, una “madre”, que es su ser protector. El lugar donde hay árboles con “fuerza” y con su “madre” es muy especial, porque es como un refugio donde descansan animales o seres no humanos. Es un espacio que funciona como su casa, pero también como lugar de relación y vínculo con el árbol. Por ello, al ser un espacio protegido, el “dueño” del árbol se asegura de mantenerlo limpio y despejado, cuidando tanto la planta como la relación que establece con ella.

Para los Achuar, la noción de domesticación no remite a una oposición entre lo silvestre y lo doméstico, sino a una relación expresada a través de los conceptos *tankúmamu* e *ikiamia*. El primero designa a plantas y animales que, siendo del bosque, mantienen una relación de cercanía, cuidado y convivencia con las personas; el segundo refiere al ámbito del bosque como espacio de alteridad. En este sentido, *tankúmamu* no nombra un estado fijo, sino una condición relacional, tal como han señalado más recientemente, Cassino et al., (2025) al proponer entender la domesticación amazónica como un proceso continuo de socialización más que como control humano, compartida entre múltiples seres.

A partir de este análisis y reflexión excluye a seres como la Wayús, cuyo origen humano —como *aínts*, “gente”— la sitúa en otra categoría ontológica. Aunque hoy pueda encontrarse en el bosque (*ikiam*), mi tío Sharup cuenta que su presencia remite a antiguos espacios habitados, como casas y chacras de los antepasados, lo que refuerza que *tankúmamu* no establece una separación tajante entre bosque y casa, sino una continuidad territorial y relacional que atraviesa ambos espacios.

1.3. La preparación y la toma de Wayús en la Comunidad Nativa de Chinto



Imagen 10. Fotografía de Wayús colectado para el uso cotidiano en la casa achuar de Chinto. Fuente: Edgar Peas, 2025.

Después de 5 días en San Lorenzo, viajé a Chinto, que es la comunidad donde viven mis tíos Carlos Marian Tserem y mi otro tío Walter Kuji Náwir. Llegué a la casa de mi tío Carlos, será mi primera noche que pasaré en esta comunidad. Desde una hamaca que me ha sido cedido muy afectuosamente para reposar del viaje, cuando el sol ya se ha ocultado tras la vegetación, veo a mi tía Cesinia Wáknir, recogiendo un poco de leña y colocándola sobre el *jii*⁴ (fogón). Este está constituido por tres grandes troncos frescos colocados en forma de estrella, de tal forma que sus puntas más finas se tocan. Allí es donde se prende el fuego y se mantiene siempre encendido, aunque durante el día cuando todos están trabajando fuera de casa, parece que está casi apagado. Para volver a encenderlo, entre esos troncos se acomoda algunas ramas secas —pedazos de árbol recolectados durante el día, es lo que hace mi tía. El fuego, que parece apagado, empieza a avivarse mientras mi tía va colocando más leñas finas, acompañado de soplos con la boca, y también agita una tapa de olla para ventilarlo. El fuego no responde de inmediato; toma su tiempo. Poco a poco, sus llamas cobran más fuerza.

⁴ *Jii*, es un término utilizado para referirse al fogón tradicional achuar, compuesto por tres troncos cortados de árboles frescos. Cuyas puntas de lado apical se encuentran para dar soporte al recipiente.

Mientras tanto, mi tía Cesinia toma una gran olla muy usada, de unos diez litros de capacidad. Está ennegrecida por fuera, marcada por las brasas del tiempo y el uso constante. Le echa agua, sin llenarla por completo, y la pone al fuego. Luego, se dirige a la cesta donde guarda hojas y ramas finas de la Wayús. Aún están verdes, con algunas manchas oscuras — no deben haber sido recolectadas hace más de cuatro días. Con las manos comienza a triturar las hojas y ramas de la Wayús, desintegrándolas en partes grandes. Este proceso es muy rápido. Las va colocando en la olla que apenas empieza a calentar, hasta cubrir casi todo el líquido. Después, coloca la tapa a la olla y deja que hierva mientras ella continúa con otras tareas de la casa. Cada cierto tiempo, si nota que el fuego baja, lo aviva de nuevo.

La observo mientras descanso echado en una hamaca que cuelga en una esquina de la casa. Después de unos cuarenta minutos aproximadamente, observo a mi tía levantar la tapa y revisar la olla de Wayús. No utiliza reloj ni medida exacta del tiempo; se guía por la experiencia. Lo deja unos minutos más, sin apuro. Al poco tiempo, la veo retirar la olla del fuego. Me acerco intencionalmente y le pregunto:

— “*Itiuraya nekame naruki timesha, nukúa*” (¿Cómo sabes que ya está bueno, tía?)

— “*Entsarí washuramti*” Cuando su agua se vuelve oscura —me responde con certeza y una sonrisa.

Miro las hojas: están completamente oscuras y el agua también. Con una leve sonrisa mi tía vuelve a tapar la olla y se acuesta en su tarima de dormir que está a unos metros del fogón. Todo ocurre con fluidez, pues un saber cotidiano, sin necesidad de palabras adicionales. Esta labor se repite cada noche durante mi estancia en la casa de mi tío Carlos. Aunque con algunas variaciones. Por ejemplo, algunas veces, al anochecer, mi tía duerme un rato con un sueño ligero y después se levanta, prepara la Wayús, y vuelve a acostarse hasta la hora de tomar en la madrugada.

Retorno a la hamaca, y mientras espero que el sueño me sorprenda me pregunto si la tarea de preparar la Wayús ha sido siempre labor de mujeres. Tengo recuerdos algo difusos de haber escuchado lo contrario. Y, por ahora, la respuesta viene desde la memoria. Recuerdo cuando viví una temporada con mi abuela Puar Ayui (mamá de mi padre) y otros pasajes de mi infancia y adolescencia que parecen momentáneamente confirmarlo⁵ porque siempre vi

⁵ El rol de género en la preparación de la Wayús se volverá más claro en el capítulo I, subcapítulo 1.3, p.41, cuando escuche lo que mi tío Walter me contará sobre sus propias vivencias y las memorias que le fueron transmitidas por sus padres y abuelos.

desde pequeño a las mujeres cocinar la Wayús. Después de un sueño profundo, me despierta el ruido de las leñas chocando entre sí. Hago el esfuerzo de levantar la cabeza desde la hamaca y veo solo a mi tía Cesinia, inclinada hacia el fogón, soplando para avivar los tizones. Salgo de la hamaca, camino unos metros para miccionar, y regreso nuevamente al interior de la casa. Me acomodo otra vez en la hamaca, sin volver a dormir. Me mantengo despierto, mirando el techo, que se dibuja tenuemente poco a poco gracias a la iluminación que emite el fogón. Pasados unos minutos, escucho el crujir de la tarima donde duerme mi tío, se está levantan y lanzando escupitajos fuertes, una manera típica de los hombres achuar. Las mujeres escupen más discretamente. Es un hábito adquirido desde pequeños. Más allá de lo físico, es un gesto que proyecta fuerza y carácter, propio de un mayor, cada cual según su género. Alzo la cabeza y observo a mi tío Carlos dirigirse hacia uno de los horcones de la casa, toma un *tutank* (asiento Achuar), y se sienta cerca del fuego, a casi un metro. Mi tía está sentada en uno de los troncos del fogón, reina un breve silencio, propio de la madrugada, respetuoso, en el que ninguno de los dos pronuncia alguna palabra. Me levanto despacio. Me acerco a mi hermano Jimpikit que descansa a unos metros de mí, y lo despierto con cuidado. Lo invito a sumarse a la toma de Wayús. Luego me dirijo hacia el fogón y saludo:

—*Tasha jiichi, ¿tsawáme?* (Hola tío, ¿amaneces?)

Me respondió:

—*Ja ai, tsawájai awechi, ekemsata.* (Sí, estoy amaneciendo, sobrino. Siéntate.)



Imagen 11. Fotografía del dialogo en la toma de Wayús junto a mi tío Carlos Marian en la comunidad de Chinto. Al fondo mi tía Cesinia nos acompaña. Fuente: Edgar Peas, 2025.

Mi tío Carlos ya sostiene un *unkuship* entre las manos. El líquido aún está humeante. Mi tía me alcanza un *tutank* para que me siente y, casi sin decir nada, me da también un *unkuship* con un poco de agua fría para que me enjuague la boca. Este proceso consiste en una limpieza bucal previa a la toma de la Wayús, como una forma de preparar el cuerpo para recibir la Wayús. Este gesto no necesita explicación para mí en este momento; ya conozco el proceso. Tomo un poco de agua dentro de la boca, sin tragar, lo muevo y la escupo hacia el gotero de la casa. Lo repito tres veces, como corresponde. En ese instante, mi hermano Jimpikit también se suma al encuentro. Yo recojo un poco de la infusión de Wayús de la olla colocada cerca de la fogata, todavía caliente, y empiezo a tomarla lentamente, soplando. Entonces escucho a mi tío decirle a mi tía:

—“*Tsuwerchaukai, juumchik entsa juntaya Wayús*” (Creo que está caliente; échale un poco de agua a la Wayús.)

Yo reacciono de forma espontánea:

—“*Shirmaitai jichi*” (Está bien, tío.)

Mi tía Cesinia se levanta, trae una pequeña olla con agua fría y la coloca a un costado. Me dice con cariño:

—“*Jempe, juni entsan michan upújai, yumakmek*” (Picaflor, aquí estoy colocando agua fría, por si necesitas.)

Jempe es el nombre del pequeño pájaro picaflor. Es una palabra afectuosa usada por las mujeres para dirigirse a sus nietos, hijos o jóvenes en general, sin que implique necesariamente un vínculo de parentesco.

En ese momento, comprendo que mi tío Carlos está acostumbrado a tomar la Wayús sin agregarle agua fría⁶, que así la prefiere. No quise modificar ese hábito ni incomodarlo, así que no añadí más. Con el ambiente tranquilo y el cuerpo empezando a recibir la infusión, mi tío se dirige hacia mí. Su voz abre el diálogo con estas palabras:

—“*Tasha amesha awechiru taume, wisha ma juni pujuweajai nukurmejai niasha tiranchirjai, yamaikia uchirsha nampunkar nuwan nuwatkar wearamti, ekeurinkia takatan yaktanam earminiak jiinkiaruitai [...]*.” (Bueno, sobrino, tú también has

⁶ Pude observar que algunos parientes, especialmente jóvenes y mujeres, suelen agregar un poco de agua a la Wayús cuando está demasiado concentrada. Lo hacen para reducir su kakarmari (fuerza), nampekri (efecto embriagante) y yapauri (sabor amargo).

llegado. Yo vivo aquí con tu tía y con mis nietos. Ahora que mis hijos ya crecieron, formaron pareja y se fueron [...].)

El diálogo fluye entre los cuatro que estamos en esta toma: mi tío Carlos, mi tía Cesinia, mi hermano Jimpikit y mi persona. No hay pauta establecida ni preguntas dirigidas: es una conversación abierta, donde las palabras surgen con libertad. Eso sí, la conversación circula principalmente entre mi tío, mi tía y yo. Mi hermano interviene de vez en cuando, cuando alguna inquietud nace dentro de él.

En este primer día junto a mi tío —y siendo mi primera toma de Wayús en la comunidad de Chinto— el diálogo se marca por las memorias. Evocamos los años en que viví junto a mi madre Marta en esta comunidad, cuando ella solía visitarle con frecuencia desde la comunidad nativa Wakiach⁷. Yo debo tener en ese entonces unos seis o siete años. Le pregunto a mi tío por mi edad en esa época, y él solo dice que era pequeño, haciendo un gesto con la mano para indicar mi estatura. Según sus cálculos, la última visita de mi mamá fue cerca del año 2000. Han pasado aproximadamente veinticuatro años desde que caminé por última vez en esta comunidad. También le pregunto sobre un árbol grande de naranja que solíamos trepar para coger sus frutos. Era muy común frecuentar ese árbol casi todos los días. Al cual mi tío Carlos me cuenta que aquel árbol cayó por vientos fuertes muy recientemente. Éramos un grupo de niños explorando y aprendiendo de nuestro entorno, unidos por juegos y curiosidades. A medida que avanzan los sorbos de Wayús, nuestras vivencias comienzan a entrelazarse, mi memoria con la de mi tío, reconstruyendo detalles que parecían olvidados. Recordamos juntos, como si un recuerdo del otro completara el propio.

Hay pausas cargadas de silencio. Algunas se deben al esfuerzo de precisar una imagen: el lugar, el año, el nombre de una persona. Otras, al peso de la tristeza que trae mencionar hechos lamentables, tragedias, o seres queridos que ya no están físicamente en la comunidad. En esos momentos, un sorbo de Wayús ayuda a disimular la emoción, como si el líquido negro también suavizara el golpe. Pero más que eso, ese sorbo se convierte en fuerza: nos reacomoda por dentro, nos permite recuperar el ánimo, nos da una nueva entonación en la voz para continuar.

⁷ De niño viví un periodo de tiempo en esta comunidad, actualmente conocida como Nuevo Perú, junto a mi madre, quien en ese entonces se desempeñaba como maestra bilingüe.

Puedo percibir que dialogar desde el pasado nos hace ausentes del presente. A veces se me olvida que estoy aquí, sentado junto al fuego, tomando mi Wayús. Viajo en la imaginación, y solo vuelvo a mí mismo cuando el cuerpo pide otro sorbo. Entonces me sirvo más Wayús, y el diálogo continúa. La Wayús conduce la conversación. Es palabra, es pensamiento, es respeto. Marca el ritmo. Hasta que, con la madrugada disipándose y la neblina aun empañando la vista, comienza a suceder lo que siempre ocurre cuando el cuerpo ha recibido suficiente Wayús: pide ser aligerado. La Wayús habla desde adentro, y dice que debe ser devuelta, arrojada, vomitada. Y en este primer día, después de casi tres años sin tomar Wayús en territorio Achuar, el cuerpo me lo pide. Soy el primero. Aprovecho una pausa en la conversación, y le digo a mi tío Carlos:

— “*Jiichi juumchik nakarsata, wii wayusrun iyuktajai*”. (Tío, espérame un momentito, voy a vomitar mi Wayús.)

Corro con pasos acelerados hacia los bordes del patio de la casa, que se mantiene muy limpio y abierto, de unos veinte metros a la redonda. Mientras me alejo, escucho a mi hermano Jimpikit venir detrás, tomando una leve desviación para vomitar también la Wayús. Entonces, al llegar justo donde comienza la purma (*sáaka*), tomo con la mano derecha una hoja de yuca, la más tierna. Me inclino un poco hacia el suelo y, con movimientos suaves, llevo a la boca para inducir el vómito. No pasan más de diez segundos cuando comienzo a expulsar. Vomito con tanta fuerza que, por un momento, pierdo el control de mi cuerpo. Es la Wayús la que guía este momento. Con cada grito, cada contracción del cuerpo, la cantidad expulsada va disminuyendo. Hasta que ya no queda nada por vomitar el cuerpo se detiene. Me limpio los ojos, llenos de lágrimas, y también la mucosidad que ha salido por las fosas nasales. En la boca queda un sabor amargo, diferente al que recuerdo de otras tomas pasadas, en mi adolescencia, en los años vividos en la comunidad. Según mi experiencia, y lo conversado con mi tío Carlos, eso sucede cuando se toma la Wayús después de un tiempo sin hacerlo, y el estómago, el cuerpo, está “sucio”. Esta expresión no solo alude a una acumulación física de impurezas o residuos alimenticios, sino también a un estado del “*wakán*”. En nuestra manera achuar de comprender el mundo, el cuerpo y el *wakán* están profundamente conectados, y la Wayús actúa como un agente que limpia, despierta y armoniza ambos planos. Sobre el concepto de *wakán* y sus diferencias serán tratados más adelante en este capítulo, sección 1.4, y el capítulo III, sección 3.3, respectivamente.

Regreso al círculo alrededor del fogón, donde la olla de Wayús todavía reposa. Mi tía, atenta como siempre, me ofrece agua limpia y fría para enjuagarme la boca. Ya con poca Wayús en la olla, retomamos la conversación. En ese momento, yo ya no tomo más; solo mi tío continúa.

Después de unos minutos, mi tío Carlos tomó una pausa en el diálogo, como señal de que la toma de Wayús y su palabra por hoy habían terminado, y pronunció:

— “*Yamaikia wisha awechiru wayúsrún iyuktajai.*” (Ahora sí, sobrino, yo también voy a vomitar mi Wayús.)

Y mientras sale de la casa, agrega:

— “*Nuwajuunta, Wayús iyukmek a nuu aweer nijamanch jamsata.*” (Mujer, si ya has vomitado la Wayús, convídale masato al sobrino).

Le dice a mi tía que me convidara masato. Sé muy bien que después de tomar Wayús viene el masato, pero no se toma cerca del fogón. Una vez tomado la Wayús el fogón es despejada para que pueda ser ocupada por la mujer en sus quehaceres. Como cocinar algo para alimentar a los niños. Es una transición. Me traslado entonces a la casa principal, la más grande, y me siento en el *tutank*, apoyado en uno de los *paíni* “postes” que sostienen la casa. Es una tradición que se mantiene hasta el día de hoy: nuestros ancestros solían sentarse siempre apoyados o dando la espalda a uno de los *painí* (horcones de la casa), como vivían en constante conflicto prevenían ser sorprendidos por la espalda por el enemigo. Por eso, aún es común observar a los mayores que tienen su retrocarga colgada en el horcón, que representa el lugar y escudo del hombre de la casa. Mi hermano me acompaña; él se recuesta en la hamaca donde pasé la noche.

Mientras mi tía Cesinia nos prepara el masato, yo registro algunos detalles en mi libreta. Además, me pregunto en qué momento ella ha vomitado. Tal vez lo hizo en una pausa del diálogo, o cuando yo me encontraba concentrado en el diálogo. No me percaté. No necesito preguntarle. Entre nosotros, ciertas preguntas pueden parecer innecesarias, incómodas o incluso una falta de respeto. Hay detalles que se respetan sin interrogar. Es un gesto que nos ha sido enseñado desde pequeños. Recuerdo que, de niño, mi madre me reprochó de la siguiente manera: “*warimpinia nintruknishajawa*”, cuando pregunté a un *uwishin* “curandero” después de haberlo visto que trataba a una hermana succionando con la boca la zona del cuello donde ella adolecía. Traducido al español, sería “¿qué haces

preguntando!”). Es una manera de llamarnos la atención porque no se debe preguntar tanto, se debe tener respeto y esperar que la persona nos hable y aprender de ella por medio del convivir. Lo que quiero decir es que, en nuestro mundo achuar, ciertas cosas se conocen o comprenden sin hacer preguntar directas y recibir respuestas directas, sino a través de la vivencia. Por lo tanto, muchas veces, cuando tomo Wayús con mis parientes prefiere quedarme en silencio, acompañándolos y dispuesto a escuchar las palabras que ellos me quieran compartir según su voluntad.

Retomando, mi tía Cesinia llega con dos *pinik*⁸ —envases achuar de barro para servir masato—, cargando uno en cada brazo: uno para mi hermano Jimpikit y otro para mí. Poco después, mi tío Carlos regresa de vomitar su Wayús. Se acomoda frente a mí, junto a una de las columnas de la casa, apoyándose con discreción. Mi tía Cesinia, sin decir nada, le ofrece también un *pinink* con masato. No voy a examinar el masato en esta disertación, pero lo presento de manera muy breve. Según mi madre Senur, el masato es una bebida preparada principalmente con yuca (*Manihot esculenta*) cocida y fermentada con la saliva de las mujeres, a la que se añade camote (*Ipomoea batatas*) rallado y mascado, junto con la masa de masato de la preparación anterior. En este proceso de fermentación también se utilizan pates o recipientes específicos, que solo ellas conocen, y ella precisa que todos participan en él. También, el nivel de fermentación aumenta con los días que se deja reposar la masa. Agrega además que, en tiempos antiguos, nuestras ancianas incluían cantos que referían a la orina de una especie de rana durante la elaboración y su resguardo para su posterior fermentación del masato. Entonces, saber preparar un buen masato era considerado una cualidad de admiración y respeto, que otorgaba buena reputación no solo a la mujer, sino también a su esposo. Hoy en día, hay mujeres que, a voces secretas, son reconocidas por preparar un buen masato.

Es así que, en las madrugadas, después de tomar Wayús, se toma el masato que se tiene en casa. Puede ser ligero y poco fermentado, o bien fermentado después de varios días. Todos los presentes toman juntos masato. Siempre se toma masato después de beber y vomitar Wayús porque se considera que de otra manera la Wayús puede dejar a las personas mareadas durante el resto del día.

⁸ Según el diccionario “Achuar Ujákratmau” elaborado por Luis Bolla y Peas Kantash (2000), *pinink*, hace referencia a una taza de arcilla cocida (mocahua) utilizada para tomar masato. La arcilla se mezcla con la corteza quemada del árbol *máaschin* para darle consistencia (*nuwe máaschinji pachirmau*). El interior de las tazas (*waari*: su hueco) se recubre con *kantse* (especie de brea) y charol (chipia). Véase Ac. M.1, p. 167.

La conversación se retoma junto a mi tío Carlos y hablamos de cosas más cotidianas: cuánto tiempo pienso quedarme, si volveré a visitarlos. Y entre ese dialogo por alguna razón que no comprendo muy bien y percibo en él una leve inquietud. Quizás lo que vendrá después dé sentido a ese gesto silencioso. Mi tío me hace una pregunta cargada de sentido, que merece ser destacada.

— “*Awechi, ¿ituraya yutaisha paitrukti tame nukurmisha?*” (Sobrino, ¿cómo quieres que te prepare tu comida tu tía?)

Esta intervención, además de ser anecdótica, será clave para comprender más adelante cómo él me percibe dentro del vínculo familiar. Mi tío Carlos me pregunta qué tipo de comida deseo para los días que voy a quedarme en su casa, porque piensa que, como vivo en la ciudad desde hace muchos años, ya no estoy acostumbrado a comer la comida de las comunidades. Yo había traído algunos víveres comerciales básicos, arroz, aceite, azúcar, de San Lorenzo y se los había dado a mi tía al llegar. Así que, con una sonrisa, respondí:

— “*Jiichi, nintimsaip. Wikia yuwatniunka wakerajai atum yuwarmena nunisnak. Chichamka ayatsawai. Wichawa yunkunamu, namakan yaramu nintimsantaja [...].*” (Tío, no te preocupes. Yo quiero comer lo que ustedes comen. No hay problema. Vine pensando en mi pescado asado envuelto en hoja [...].)

Mi tío suelta una sonrisa también, y dijo:

— “*Nuke atii awe.*” (no se diga más, sobrino.)

Después de conversar entre risas por unos treinta minutos, agradezco a mi tío Carlos y a mi tía Cesinia por la bebida de masato, por su acogida, por todo. Con su permiso, me dirijo a tomar un baño en un pequeño riachuelo cerca de la casa. La Wayús y el agua me ha dejado renovado, con buen ánimo y energía. Es ese estado que solo la Wayús deja: limpia por dentro y despierto por fuera.

Ese día, por la tarde visito con mi tío Carlos a otros parientes en sus casas. Los saludo siguiendo la cortesía achuar y aprovecho para comunicarles que estaré visitándoles en las madrugadas para tomar Wayús. Es común que los Achuar nos avisemos previamente sobre el día en que nos visitaremos durante la toma de Wayús, aunque hay casos excepcionales en los que, por urgencia o algún otro motivo, la visita ocurra sin previo aviso. A continuación, relato cómo ocurre una toma de Wayús en casa de uno de mis parientes al que fui a visitar.

La toma de Wayús de visita

Es el atardecer del segundo día en la comunidad de Chinto, recuerdo que debo visitar a mi tío Walter Kuji Náwir, un líder con amplia trayectoria y sabiduría. Ya ha sido comunicado con anticipación que le visitaré en la toma de Wayús el día de mañana. Desde mi hamaca, me abandono al sueño pensando en el encuentro que tendrá lugar al amanecer. Es el tercer día, son horas de la madrugada. Acabo de despertar con una espontaneidad de un descanso profundo. No me he movido aún de la hamaca. Escucho una voz suave y grave en dirección del fogón, es mi tío Carlos, conversando con su esposa. Ese murmullo indica que ya ha comenzado la toma de Wayús. Miro la hora: son las 3:30 horas de la madrugada. Me preocupo. Porque tenía pensado despertarme a las 3:00 horas. Me levanto de inmediato y despierto a mi hermano, que duerme a unos metros de distancia. Le digo que es hora de visitar a tío Walter Kuji, como hemos previsto. Nos dirigimos hacia la fogata y con el saludo habitual achuar de la madrugada. Le comento que vamos hacia la casa de tío Walter, porque hoy es el día pactado para visitarlo. Mi tío Carlos responde:

—“*Ayuu shirmaitai, iraruta awe. Amak Wayusrin pujatsu.*” (Está bien, sobrino, visítalo. Ya debe estar tomando su Wayús).

Me alisto rápido: tomo mi grabadora de audio, dos linternas, nos ponemos botas y salimos. La caminata hasta la casa de tío Walter dura unos treinta minutos, entre vegetación densa y frondosa. Mientras caminamos, pienso que podríamos llegar un poco tarde. Esa preocupación me lleva a preguntarme por qué nuestro tío Carlos no nos ha despertado, si él ya había comenzado con la toma de Wayús. En la organización familiar tradicional achuar, es la autoridad de la casa —ya sea un padre, un adulto mayor o quien ejerce el liderazgo— quien dirige cuándo y cómo se inicia una práctica como es el caso de la toma de Wayús. Le comparto esa inquietud a mi hermano Jimpikit. Él asiente con la cabeza y, después de un breve silencio, dice que tampoco lo entiende.

Internamente, pienso que tal vez aún no se ha generado la confianza suficiente para relacionarnos con más familiaridad. Después de tantos años sin convivir juntos, puedo entender que exista cierta distancia por un tema de respeto. Además, en estos pocos días que llevo en la comunidad, específicamente dentro de su casa, he notado un tipo de respeto especial hacia mí: quizás por mi edad, pero también por mi formación profesional. Hago esta observación porque he visto esa misma actitud en otros parientes achuar, en distintos contextos: la manera distinta en que se relacionan con sus hijos que han estudiado en la

ciudad, que son profesionales y retornan a la comunidad. Esto también se observa con los profesionales no indígenas que llegan desde afuera por trabajo, a quienes se les mantiene cierto respeto o distancia.

Entonces, después de una caminata intensa, con el cuerpo transpirando, llegamos y nos detenemos a la altura de una de las casas de nuestro tío Walter Kuji. Son casi las 4 horas de la madrugada, y estamos un poco desorientados. En frente, tenemos su primera casa, la que comparte con su segunda esposa, y unos 200 metros más adelante, la casa que comparte con su primera esposa. No sabemos en cuál de las dos casas ha pasado la noche tío Walter. Mientras lo discutimos, una jauría de perros ha percibido nuestra presencia y comienza a ladrarnos desde la casa de su segunda esposa. Y de inmediato, una voz grave y fuerte ordena a reproches a los perros que se calmen. Es él. Sin dudar, nos dirigimos hacia la casa que tenemos en frente. Escuchamos con mayor claridad su invitación: que pasemos más adelante, a una pequeña casa pegada a la casa principal, que corresponde a su cocina. Ahí también está su cama a escasos tres metros del fogón.

Una vez dentro, cerca del fogón, nos ofrece sentarnos en un *tutank* a cada uno. Y nos pregunta si ya hemos tomado Wayús. Le respondemos que aún no. Entonces le ordena a su esposa que nos entregue un *unkuship* a cada uno. Me sirvo la Wayús. Después de un breve silencio, el tío Taish me saluda y me da la bienvenida con estas palabras:

—“*Tasha awechiru, ¿tsawamek? Maa wisha awechir juu kintiatiapi iraritiatjame turutmiayi tinia, nantakint Wayús umakun winiachkumin tachatpiash tuweajai nukermint. Tinia Wayúsrunt ekemtusan pujayichua amesha winiam [...].*” (Hola sobrino, ¿estás amaneciendo? Yo también, pensando que mi sobrino me había dicho que hoy vendría a visitarme, me levanté para tomar mi Wayús. Estuvimos preguntándonos con tu tía: ¿vendrá? Mientras decía eso, estoy sentado, tomando mi Wayús ... y te veo llegar.)

Entonces, recuerdo mi inquietud sobre sobre quién se encarga de preparar la Wayús y aprovecho uno de los momentos del diálogo para preguntar si siempre han sido las mujeres quienes la preparan. Mi tío, sin titubear, responde con claridad:

— “Antiguamente la Wayús era cocinada por los hombres. Se cocinaba en el *yukunt* (vasija achuar para preparar la infusión). Mientras la mujer descansaba, nosotros avivábamos el fuego, hasta que el agua quedara negra, cocinada (la Wayús).

Después también nos íbamos a descansar. En el *pujút* de hoy (nuevo modo de vivir), la mujer tiene que cocinar [...].”

Acababa de aclarar mi inquietud que efectivamente en tiempos pasados de nuestros viejos los hombres eran quienes cocinaban la Wayús. Sobre este aspecto, Descola también describe que los hombres son responsables de preparar la Wayús entre los Achuar de Ecuador (Descola 1986/1996, p.180). Mi tío Walter me dice que hoy en día los jóvenes ya no quieren preparar la Wayús ellos mismos, y esperan a que sus madres y esposas la preparen. Antes no era así. Era el hombre el que cocinaba la Wayús y se despertaba tempranito para calentarla y servirle a todos.

—“Los jóvenes de hoy solo esperan a la mujer. Le ordenan: ‘Mujer, cocina la Wayús’ [...]. Además, antes no se cocinaba al anochecer. Uno despertaba después de un sueño y salía a mirar la luna para calcular el *tsawaru* (madrugada o amanecer) [...]. Solo a veces pedíamos ayuda a nuestra esposa para avivar el fuego, pero cocinábamos nosotros, los hombres. No teníamos *chunka*⁹ (reloj). Una vez cocinada, dormíamos un rato más. Y cuando empezaba a cantar el *atash* (gallo) sino la ubicación de *nantu* (luna), nos levantábamos a tomar Wayús [...]. O si no, *inia namankri yaa nuimiatrawitai* (nuestro cuerpo ya aprendió y nos avisa para despertarnos). Hoy, en cambio, cocinan al anochecer, nomás. Y se levantan al canto del gallo. Algunos ya tienen *chunka* [...].”

Cuando un joven busca recibir consejo de los mayores, la conversación durante la Wayús suele estar guiada por la persona mayor. El joven participa con mesura y discreción, respetando los tiempos que el anciano marca, ya sea a través del silencio, gestos o pausas cargadas de significado, durante las cuales mi tío Walter aprovecha para servirse un sorbo de Wayús. Además, percibo que nuestra conversación se va volviendo más profunda. Él no responde de manera breve, sino que se adentra en lo que comparte, hilando recuerdos y reflexiones. Cuando hace una pausa en silencio, lejos de cerrar la conversación, parece una invitación implícita a seguir dialogando.

⁹ *Chunka*, en achuar, lo empleamos para nombrar al cangrejo, el crustáceo. Pero con la llegada de nuevos artefactos o dispositivos a las comunidades, algunos términos —como en este caso el del cangrejo— han sido reutilizados para nombrar estas nuevas cosas, en función de su semejanza física con el objeto.

Movido por la curiosidad de conocer más sobre su rutina cotidiana —y especialmente por entender cómo esta práctica se conectaba con los hábitos de nuestros abuelos— le pregunté a mi tío cuál era su horario para levantarse a tomar Wayús. Él me responde:

— “No te puedo decir la hora exacta en que se levantaban nuestros viejos. No todos eran iguales, ni ahora ni antes. Algunos se levantaban cerca al amanecer, otros más temprano. Había abuelos que lo hacían muy de madrugada, entre la 1 a. m. o las 2 a. m. Yo, por ejemplo, casi siempre me levanto a tomar la Wayús a la 1, 2 o 3 de la mañana. Yo no soy de levantarme a las 4 a. m. Me acostumbé a esas horas porque mi suegro también lo hacía así. Esa costumbre se me quedó para siempre [...].”

Entonces, le pregunto:

—¿Cómo sabían nuestros abuelos que su hijo estaba listo para iniciarse en la toma de Wayús?

Y él me respondió:

— “La edad mínima era desde *uchichiniak* (muy pequeño) para iniciarse en la toma de Wayús, más o menos entre los 10 u 11 años, cuando uno empezaba a salir a cazar con la cerbatana. Así como este mi hijo, un poco más pequeño [...].”

Examino la relación entre la toma de Wayús, la edad y la cacería en el capítulo II, sección 2.2. Por el momento, subrayo que la toma de Wayús no es solo un acto cotidiano: es un territorio donde se entretienen memorias, roles de género, vínculos intergeneracionales y formas propias de comprender el tiempo. A lo largo de esta sección, he narrado desde mi vivencia como miembro del pueblo Achuar la manera cómo el fuego del fogón, las hojas de Wayús, los cuerpos y las palabras se articulan en las madrugadas para dar sentido a un saber que va más allá de los conceptos teóricos occidentales porque es un saber vivo.

Asimismo, la preparación de la Wayús, como vimos, condensa roles atribuidos históricamente a hombres y mujeres, reflejando procesos de cambio en las dinámicas familiares y generacionales. Los relatos compartidos por mis tíos permiten entender que cocinar Wayús no fue siempre tarea femenina; que antes, los hombres se levantaban según el canto del gallo o la ubicación de la luna, no por relojes, y se sentaban a preparar el líquido como parte de su responsabilidad en la casa. Este contraste con las costumbres actuales

muestra que no todo lo que parece “tradicional” es estático. También es histórico, situado, y dialogante.

Por otro lado, la toma de Wayús revela no solo el vínculo con la colectividad, sino también con uno mismo. El cuerpo habla a través del vómito, no como rechazo, sino como limpieza, como lenguaje. El sorbo de Wayús es también sorbo de memoria, como vimos en las reconstrucciones que hicimos junto al fuego con mi tío Carlos Marian, recordando mi niñez en la comunidad. En ese acto de conversar se reafirma su dimensión reflexiva de la infusión: no solo nos activa, nos despierta, nos anima; también nos ayuda a pensar, a recordar, a sanar. Gracias a los diálogos mantenidos con mis tíos Carlos y Walter, he podido intencionadamente observar con más claridad y reafirmar de manera que la toma de Wayús puede realizarse tanto dentro de nuestra casa como fuera de ella. Cuando es practicada en familia, con quienes compartimos la vivienda, suele desarrollarse en el interior del hogar. Pero cuando se trata de visitar a otros parientes, el encuentro se realiza en casas ajenas, respetando los códigos de hospitalidad y el espacio de diálogo del dueño. Casi siempre comunicando previamente. Esta doble modalidad de práctica no contradice su sentido; al contrario, lo reafirma: la Wayús siempre se toma en un lugar de confianza, donde la palabra pueda fluir y el cuerpo pueda hablar. Con cada fogón visitado, cada gota de Wayús servida, cada silencio entre *chícham* y *chícham* (palabra y palabra), me permitió acercarme no solo a mis parientes, sino a mí mismo como investigador indígena.

El término “*chícham*” tiene varios significados, que dependen del contexto y de cómo se combinan las palabras. Literalmente puede traducirse como “palabra”, pero para nosotros puede entenderse también como problema, mensaje, asunto o discurso, especialmente en el marco de una visita. Por ejemplo, si quiero decir “tengo un asunto o tema que tratar, te visitaré en la toma de Wayús”, en achuar puedo decir: “*chíchaman takakjai, wayusnum irarsatatjame*”. Es así que en estas madrugadas compartidas me di cuenta de que investigar no era solo extraer datos, sino dejarse tocar por la experiencia, la memoria, la palabra, y devolverla con respeto. Desde niño, aprendí a ser muy cuidadoso y respetuosos al hacer preguntas a una persona mayor, porque las preguntas explícitas y directas pueden ofender y si el tono no es el adecuado, puede malograr el momento vivido. Es decir, la fuerza del encuentro en torno al fuego para tomar Wayús ya no tendría un sentido ni efecto positivo de diálogo.

1.4. La Wayús: más que una planta, un ser con *wakán*



Imagen 12. Fotografía de la planta de Wayús en el patio de mi tío Walter en la Comunidad de Chinto. Fuente: Edgar Peas, 2025.

Continuando el diálogo con mi tío Walter, se comienza a escuchar los cantos de los gallos a lo lejos en distintas direcciones y los murmullos tenues que llegan desde las casas vecinas; otras familias también están tomando Wayús. Uno de los hijos de mi tío —un jovencito de aproximadamente catorce años— se suma al círculo en torno al fogón. Su presencia es discreta pero significativa: confirma que esta práctica no pertenece únicamente a los adultos, sino que atraviesa generaciones, invitando a los más jóvenes a sentarse, escuchar y formar parte. Mientras sigo tomando sorbos de Wayús, percibo que la Wayús en casa de mi tío tiene una intensidad particular. Como solemos decir en nuestra expresión, *yapau* o *yapakú* (amargo, fuerte). Es más fuerte que cualquier otra Wayús que haya probado hasta entonces. Con ese reconocimiento inicial, doy comienzo al diálogo:

— “*Jiichia, wayusrumsha yapakuapitia.*” (Tío, tu Wayús es amargo, fuerte, ¿no?)

Por respeto, no formulo mi pregunta sobre la amargura de la Wayús de manera directa a mi tío, sino que pregunto de manera indirecta, dejando abierta la posibilidad que él sea quien, a su voluntad, decida responder. Los Achuar, empleamos esta forma indirecta de dialogar con las personas mayores, a quienes respetamos mucho, y también como gesto de respeto hacia la práctica cultural que se está realizando. Tenía que ser muy cuidadoso para que mi tío no sienta que yo estaba reprochándole el sabor amargo de su Wayús. Al contrario, yo quería suscitar una situación en que él decida, por voluntad propia, hablarme sobre su Wayús. En este modo de preguntar, la decisión de responder recae enteramente en la persona mayor. Si considera que la pregunta es apropiada para el lugar, el momento o el tema en cuestión, ofrecerá una respuesta; si no lo es, hará saber su incomodidad enseñando o revelando el por qué, de acuerdo con el nivel de confianza que tenga con la persona con quien dialoga; o simplemente será esquivo y no responderá nada.

Entonces, retomando el dialogo con mi tío Walter, así, sin forzar, y esperando que él entenderá mi intención digo:

— “*Wii tumajai, ¿wayusjaisha nampekminuashit?*” (Yo, siempre me pregunto, ¿con la Wayús se podrá marearse?)

Con la serenidad que ya reconozco en él, mi tío responde casi de inmediato con los siguiente:

— “La Wayús tiene su “*namperí*” (fuerza que deja mareado). Así, como estamos tomando ahora, despacio, conversando, si llega a “asentarse en el estómago” (*kuyuamtikia*), comienza a desplegar su “efecto embriagante” (*nampétaí*) y provoca un estado de malestar, pesadumbre, padecimiento (*jatakanekapeamu*).”

Namperí es una expresión que se emplea para referirse las sensaciones y efectos que se experimenta durante la toma de tabaco, ayahuasca u toé. Es decir, la Wayús comparte con tabaco, ayahuasca y toé el hecho que al ser ingeridas estas plantas producen “mareación”, como se suele decir en español amazónico peruano. Es decir, son plantas poderosas que marean en el sentido de que generan una transformación de todos los sentidos que conducen a que la persona pueda comunicarte con ámbitos que normalmente no son accesibles en la vida cotidiana. Otro término que solemos usar para expresar este poder de “mareación” de la Wayús y de otras plantas poderosas, es “*kakarmari*”, que en español puede traducirse como “su fuerza” o “potencia”.

Con la mirada puesta en el fuego, mi tío Walter continúa profundizando:

- “[...] como tiene *namperí*, es “*wakantin*” (con *wakán*). Por eso algunos dicen *kanurmiajai* (tuve una visión, he visionado) con la Wayús. Por ejemplo, el *juun* Nantip de la comunidad de Tsekuntsa, decía que había visionado con ella. Era un sabio que vivió muchos años y falleció de muy longevo. Nos contaba que una madrugada, tras haber tomado Wayús volvió a acostarse para darse un breve descanso. Sucede que en ese breve descanso su fuerza, su efecto (*nampekri*) seguían actuando. En ese sueño, el *wakán* de la Wayús *chicharkau* (le habló, aconsejó).”

Estas palabras de mi tío hacen referencia a nociones Achuar de gran importancia, que guían nuestra cosmovisión y la manera como los Achuar nos relacionamos con seres poderosos, es decir, con *wakán*. La Wayús genera mareación y eso, según mi tío, la demostración de que es una planta *wakantin*, es decir “con *wakán*”. En español, podríamos decir que es una planta con “alma”, sin embargo, prefiero usar la palabra achuar *wakán*. La noción de *wakán* es muy compleja. A lo largo de esta disertación voy a intentar mostrar los diferentes aspectos del *wakán* de la Wayús. Según los antropólogos que han trabajado con los pueblos Jíbaro, *wakán* puede traducirse como “alma”, en la medida en que se refiere a la interioridad del ser o *wakán* para los Achuar. En la antropología amazónica el “*wakán*” ha sido analizado como una forma de interioridad que participa en la constitución de la persona. Para Taylor, el *wakán* se expresa como reflejo, imagen y memoria, y es un componente central en la construcción de la identidad personal (Taylor, 1996, 2014). Por su parte, Descola retoma la noción de interioridad compartida para fundamentar el multinaturalismo, según el cual los distintos seres comparten una misma interioridad o alma, mientras que es el cuerpo entendido como forma y disposición física, lo que establece la diferencia entre ellos (Descola, 2005/2012). Sin embargo, en esta disertación espero mostrar que las palabras “alma” o “interioridad” en español no corresponde plenamente a los significados de *wakán*.

Entonces, generar mareación y tener *wakán* son aspectos intrínsecamente relacionados. Además, *kanurmiajai* es un término que deriva de la palabra *kanamu*, que en el español significa “dormir” en su sentido literal. Sin embargo, su uso no se limita a describir el acto de dormir, sino que también se emplea para expresar que se ha recibido una visión que puede haber sido en sueños o bajo la influencia de plantas poderosas como ayahuasca, tabaco o toé (sobre este tema ahondo en el capítulo II, sección 2.2). En estos casos, se considera que esta visión proviene de *Arútam*. Esta noción también es central en el

pensamiento de todos los pueblos Jíbaro¹⁰ (Chicham) y muy complejo de traducir al español. Literalmente significa “hacia lo ancestral, antiguo, pasado”, puesto que “*arút*” significa “antiguo, ancestro, pasado” y “*am*” significa “hacia”. Por ejemplo, cuando los Achuar decimos, *inia arutmari*, eso significa “nuestro pasado ancestral”.



Imagen 13. Luis Bolla (derecha) visitando las escuelas achuar durante su labor evangelizadora. Fuente: Fotografía de Juan R. Juárez Chacón, Kuyuntsa, 1998.

Para el antropólogo y misionero católico Luis Bolla (Bolla y Kantash, 2000), esta expresión significaba “nuestro Dios”, y él siempre la utilizaba como una forma de traducción el Dios cristiano en palabras achuar, de tal manera que con el pasar de los años, muchos Achuar piensan que *inia arutmari* significa “nuestro Dios”. Yo mismo cuando estaba

estudiando en un colegio¹¹ internado achuar administrado por las monjas religiosas, aprendí que *inia arutmari* significaba “nuestro Dios”. Pero ahora que estoy reflexionando para este trabajo, me doy cuenta que no es así. *Inia arutmari* significa “nuestro pasado ancestral”. Entonces, *Arútam* es el pasado ancestral del cosmos achuar que se manifiesta de diversas maneras por medio de la mareación causada por las plantas poderosas, como Wayús, ayahuasca, tabaco, toé, aunque no necesariamente en todos los casos, como se verá en el cap. II, sección 2.2. Sus manifestaciones en visiones pueden presentarse a través de diversos seres —humanos, no humanos, animales o plantas— y también revelarse en espacios como montañas, lagos, pantanos de aguajal o cataratas. Aunque estas experiencias puedan resultar inquietantes o incluso atemorizantes, transmiten a la persona un poder y una fuerza ancestral (este aspecto se desarrolla en el capítulo II, sección 2.2).

Para los antropólogos Taylor (2014) y Descola (1986/1996, 1993/2005, 2005/2012), la noción de *Arútam* es un aspecto de la subjetividad de las personas, en el sentido de que no es un espíritu separado de las personas, sino algo que hace parte y sostiene su identidad

¹⁰ En lengua awajún se pronuncia Ajútap, y en lengua Wampis Arútam, de la misma forma como en Achuar.

¹¹ En ese entonces, el colegio se llamaba “Colegio Wijint”, nombre que con los años cambió a “Colegio Achuar Warush” (en achuar, *Nuimiat Achuar Warush*). Estudié allí durante dos años, período en el que conocí a Luis Bolla. La creación del colegio estuvo, vinculada a la labor de este misionero salesiano.

personal, especialmente de los varones. Es una fuerza de protección personal que da resistencia y longevidad a los hombres, para que estos no fallezcan jóvenes en la guerra. *Arútam* se manifiesta en visiones y se incorpora dentro de la persona. Concuerdo con algunas de estas ideas, pero me parece que limitan el sentido más amplio de *Arútam*, el cual no solo se refiere a una fuerza personal de protección y vitalidad, sino a “nuestro pasado ancestral”. Todas estas nociones son, realmente, muy difíciles de traducir en otras lenguas, por eso en este trabajo yo intento siempre profundizar el sentido de las palabras a partir de las conversaciones que mantuve con mis parientes tomando Wayús.

Y la expresión “*chicharkau*” es un término que empleamos para referirnos a la acción de aconsejar en tiempo pasado, literalmente significa “me aconsejó”. En presente, *chichartuki* (me ha aconsejado). En general las palabras de consejo provienen de una persona adulta o de un anciano, ya sea hombre o mujer. Pero generalmente los hombres mayores aconsejan a los jóvenes varones, y las mujeres mayores a las muchachas. La toma de Wayús es un momento privilegiado en que los mayores dan consejo a los menores. Además, no solamente los humanos pueden aconsejar, sino que el acto de aconsejar también caracteriza a otros seres del cosmos achuar. Por ejemplo, las plantas aconsejan a los jóvenes por medio de visiones como el caso de *juun* Nantip.

Retomando el diálogo con mi tío Walter, me quedo en silencio, pasmado. Hasta ese momento no sabía que la Wayús podía interactuar con nosotros en ese nivel, a través del sueño. Es la primera vez que escucho esta dimensión de la Wayús. Estoy profundamente intrigado, así que le pido a mi tío que me cuente lo que el *juun* Nantip le contó. Él accede con gentileza y continúa:

- Nantip, el que visionó con la Wayús, tenía la costumbre de levantarse a la 1 de la madrugada para tomar mientras preparaba sus flechas (*tsentsak*) para la caza, o limpiaba las lianas tamshi (*kaap*; *Thoracocarpus bissectus*) para hacer canastas. Una vez, la Wayús se asentó (*kuyua*) y fermentó (*karía*) en su estómago. Sintió *kara* (sueño), y como aún era madrugada, decidió descansar un poco. En ese sueño profundo se le presentó un anciano y le dijo:

“*Wiyaitjai, wikia aintsuitjai, winia naarka wayusaitai. Wikia jachawitjai, nuniasha najaimichuitjai. Juun jakniasha, penkeran takakma pujuwitjai. Aintsam pujuwitjai.*” (Soy yo, soy persona/gente, mi nombre es Wayús. No

sé morir, ni enfermarme. Aunque llego a ser anciano, vivo tranquilo, trabajando [...].)

— Fue así como se lo dijo, en su sueño. Entonces él pensó y se dijo:

“*Nampekan kanurjai nuniampi chichartuki Wayús, tiau [...]*.” (Dormí mareado bajo los efectos de la Wayús, por eso su *wakán* me ha hablado. Me ha aconsejado.)

— Por eso este *juun* (hombre mayor sabio) decía que había tomado de todo: ayahuasca, toé, incluso *kasak* (tabaco mascado por un anciano), pero nunca había visionado en sueños. Con ninguna de esas plantas. Solo con la Wayús soñó.

Después de escuchar muy atentamente el testimonio de Nantip que me es contado por mi tío Walter hago el siguiente comentario con asombro.

— “*Tuúkai jiichi, wayuscha ikiakratuapi.*” (¿Así es, tío? La Wayús también nos hace visionar, ¿no?)

Mi tío Walter agrega:

— “*Tuuwaitai, Wayús ikiakratniusha ainawai [...]. Metékchau mashka ainawai.*” (Así es. Hay Wayús que hacen visionar [...]. No todas son iguales.)

Este testimonio confirma que el *wakán* se revela describiendo sus propias cualidades, las cuales se convierten en orientaciones y potencialidades que el soñador encarnará en el curso de su vida. Asimismo, cuando mi tío Walter dice: “No todas (Wayús) son iguales”, señala que, así como ninguna persona es idéntico a otro en su forma de ser, cada Wayús tiene su propia historia, su propia cualidad y un modo de ser que la distingue de las demás. Por eso, las relaciones que cada planta de Wayús teje con las personas, y los efectos que produce en quienes la cultivan, la cuidan y sueñan con ellas, no son iguales: algunas acompañan con más fuerza, otras con más suavidad, otras que se resisten, y cada vínculo se hace desde la singularidad de cada planta. Desde esa singularidad, es ella quien decide a quién presentarse, hablarle y aconsejarle (*ikianu, karanam chícharu*). Por ello, no todas las personas logran obtener una visión en sueño (*kara achiniachu*). Esto se aplica a la Wayús y a otras plantas como tabaco, ayahuasca y toé, como lo muestra el caso del *juun* Nantip, quien relata que había tomado de todo: ayahuasca, toé, incluso *kasak* (tabaco mascado por un anciano), pero

nunca había tenido visiones en el sueño (*kanurchau*) de esas plantas. Solo con la Wayús alcanzó la visión. Esto significa que no basta con tomar una planta para obtener la visión de inmediato; depende de la voluntad del *wakán* de la propia planta en tanto sujeto, quien permite que el soñador experimente el *kara* (sueño, visión).

Además, como me contaron mis tíos Walter y Sharup, es necesario que las personas se preparen previamente con actitudes, dietas y resguardos adecuados, que incluyen el cuidado y respeto hacia la planta al momento de tomar y durante la convivencia cotidiana. Estos incluyen la preparación del cuerpo con dietas, cantos (*ánent*), la selección y condicionamiento del lugar donde se realizará la toma de la planta. Otro elemento importante que aumenta las posibilidades de conseguir una visión en sueños es el ser hijo o nieto de algún *juun kara achikú* (mayor con visión), es decir, de un hombre que obtuvo una visión cuando estaba en vida. La noción de “*kara achikú*” es compleja, como veremos más adelante en esta misma sección y en el capítulo II, sección 2.2, pero se refiere a una persona que ha recibido visión. Todos estos elementos contribuyen a que el *wakán* de las plantas otorgue atención y tenga compasión de las personas que buscan una visión y se les manifieste en sueños al tomar la planta.

Además, cuando el *wakán* de la Wayús se presenta en sueños y le habla al soñador, le aconseja (*chichakartak*) o le da visión (*ikiakartak*), su mensaje no es explícito, sino que se revela con sutileza y discreción. Debe ser interpretado. Por ejemplo, en el sueño de Nantip, cuando el *wakán* de la Wayús le dice: ““[...]. No sé morir, ni enfermarme. Aunque llego a ser anciano, vivo tranquilo, trabajando [...]”, no solamente se está presentando a sí mismo, sino que le está traspasando a Nantip sus cualidades, de tal manera que las palabras del *wakán* de la Wayús se vuelven palabras que hacen ser, reencaminan y reorientan: Nantip también será sano, longevo, trabajador y sereno como la propia Wayús. Esta palabra que encausa se va volviendo realidad en la vida de quien la recibió, por ejemplo, en la vida de Nantip, quien a lo largo de los años seguirá adquiriendo cualidades, construyendo una trayectoria personal y cumpliendo las palabras del *wakán* de la Wayús.

Asimismo, según mi tío Walter el *wakán* de las plantas se presenta ante nosotros en sueños adoptando apariencia de *aínts* (gente), incluso puede tomar la apariencia de un pariente fallecido. Es decir, no aparece como planta, sino como gente (*aínts*). Por ejemplo, cuando vemos una planta de Wayús mientras estamos despiertos, la vemos como un vegetal estático, enraizado, con tronco, hojas y fruto; pero en sueños la Wayús puede mostrarse con apariencia de los *aínts*. Sin embargo, en ambos casos, en vigilia o en sueños, la Wayús

siempre manifiesta sus cualidades vitales. Asimismo, cuando la Wayús le dice a Nantip: “[...]. No sé morir, ni enfermarme. Aunque llego a ser anciano, vivo tranquilo [...]”. Esas palabras dichas por la propia planta expresan sus atributos de salud, longevidad, serenidad para relacionarse con los demás. Por cierto, estos atributos corresponden a las cualidades que se puede observar en una planta de Wayús cuando uno está despierto: es una planta muy resistente, de corteza dura, que vive muchos años y acompaña a los Achuar, ya sea en casa o en movimiento. Este acontecimiento de comunicación es descrito por nosotros con expresiones como “*Wayús ikiatramiayi*” o “*Wayús chichartukmiayi*”, que traducidas al español significan: “la Wayús me hizo dormir, soñar, visionar” o “la Wayús me habló, aconsejó”. Y a este tipo de persona como el mayor Nantip, los Achuar conocemos como: “*wayúsan kakármari, pujútrin achikú*” (el que adquirió la fuerza o modo de vivir de la Wayús). Esta denominación hacia una persona se emplea en todas las visiones obtenidos con cualquier planta o animal (este tema se desarrolla en el Cap. II, sección 2.2). Como se puede percibir, se considera a la Wayús como un sujeto capaz de comunicarse con las personas.

En un dialogo con el profesor Never Tuesta, del pueblo Awajún, concuerda con lo aquí descrito sobre el *wakán*, mostrando que el pensamiento *awajún* comparte principios comunes con el achuar, por ser ambos jíbaros (Chicham). Él también explica que, cuando un ser, ya sea planta, animal, o un pariente, se presenta en sueños, no transmite su mensaje de manera directa, sino que comienza por describirse a sí mismo ante el soñador. Si se trata del *wakán* de una persona, las cualidades, trayectorias y hazañas que tuvo en vida son otorgadas al soñador, quien las realizará progresivamente en su propia existencia. En su libro *Kaja Atiamu: Desatando la visión* (2022), el profesor Tuesta comparte una experiencia visionaria personal en los siguientes términos:

Witjai, witjai, muuntaijai, eme anentsa, ajantusa ditaiyaitjai, kuashat mijan ajutui, uchijush tsakakuwai, tajimat pujuwaitjai. kusui, kusui. («Yo soy, yo soy una persona adulta valorada y respetada, tengo vida larga, hijos crecidos, no sufro de necesidades para vivir. Que así sea, que así sea»)
(Tuesta y Cárdenas, 2022, p.42)

Retomando con mi tío Walter, sus palabras me permiten enfocarme ahora en el concepto de “*wakán*” asociado a la Wayús. Desde el conocimiento achuar, el ser humano posee una dimensión no visible ni accesible en vigilia, denominada “*wakán*”, que se manifiesta y se fortalece en determinadas prácticas y momentos. Sin embargo, para nuestros mayores como Walter Kuji, Carlos Marian y Sharup Kintui, no solo el ser humano, sino también las plantas, como la Wayús, poseen “*wakán*”. Para nosotros, el “*wakán*” no es un

“otro yo”, sino el mismo sujeto en otro estado; está presente en personas, plantas y animales, y permite relacionarnos y comunicarnos sin fronteras. Ya sea a través de sueños o bajo los efectos de alguna planta con poder (*kakarmartin*), como la ayahuasca, tabaco, entre otras. Un ejemplo es el caso del anciano Nantip, que soñó y tuvo una visión del *wakán* de la Wayús.

Es importante precisar que el *wakán* no corresponde a la noción cristiana de “alma”; más bien, constituye una cualidad relacional propia del pensamiento achuar y de los demás pueblos de la familia lingüística Jibaro (Chicham). Por ejemplo, en una dialogo, el profesor Never Tuesta, del pueblo Awajún, precisa que el “*wakán*” no corresponde a la palabra “alma” del español, porque no existe una palabra en español para traducir este complejo concepto. Por esta razón, particularmente es mejor usar la *wakán* si traducir, porque no se reduce a una entidad cosmológica abstracta. En este trabajo, sobre este aspecto concuerdo en gran medida con los argumentos de Taylor (1996) que sostiene que *wakán* manifiesta como reflejo, imagen o semejanza, las cuales son dimensiones que participan en la constitución de la persona y la identidad. También concuerdo en gran medida, como sugiere Descola (1986/1996, 1993/2005) que esta forma de interioridad permite comprender lo que él denomina una interioridad compartida, la cual sería base del multinaturalismo amazónico, que también ha sido formulado por antropólogos de pueblos de otras familias lingüísticas (Viveiros de Castro, 1996). Según dicho multinaturalismo los distintos seres comparten una misma condición interior, mientras que es el cuerpo lo que establece las diferencias entre ellos.

En tanto antropólogo achuar que hace una etnografía “desde dentro”, propongo comprender este concepto desde nuestra propia lengua y experiencia, y así examinar algunos ejemplos de los usos que le damos. Para comenzar, la forma física del *wakán* puede manifestarse en la sombra que proyecta una persona al exponerse a la luz del sol: esa sombra también es denominada “*wakán*”. Otro caso se observa en la denominación de ciertos animales o insectos, como la hormiga llamada “*Yawan wakánî*”, cuyo nombre significa “el *wakán* del tigre”, debido a que los colores de su cuerpo evocan el pelaje de este felino. Por otro lado, el término *wakán* también se aplica en contextos donde no interviene la semejanza física. Así ocurre con el pájaro conocido localmente como brujipisco, al que en achuar se llama *wakán chinki*, es decir, “pájaro *wakán*”, porque su canto anuncia acontecimientos trágicos como la muerte.

Conversando con mi padre Mateo, él me contó que en las historias orales Achuar antiguas, *aujmatsumu*, es decir, los “relatos que se narraron en el pasado”, diversos seres vivos poseían capacidades sociales propias de la gente, pero cometieron alguna desobediencia a un héroe ancestral, y fueron convertidos. Por ejemplo, el *juun* Wayuus que fue convertido en un anfibio, una rana, la Wayús desobedeció y fue convertida en planta (Descola, 1986/1996), entre otros casos. Por ello, no es cualquier planta: es una planta que tuvo características y cualidades sociales propias de los “*aínts*” (gente, persona) en tiempos pasados, y que en el presente cuando se le toma como solemos realizar, todavía puede manifestar esas cualidades, por ejemplo, dando consejo y visión a los jóvenes.

Al revisar distintas narrativas Achuar, queda claro que la figura humana (*aínts*) no es exclusiva de las personas, puesto que se observa una oscilación entre figuras de *aínts*, animales y plantas. Las narrativas cuentan cómo se configuró el mundo actual en el que la figura humana se separó de los animales y las plantas, pero siempre mantiene una relación. En ese sentido, el pensamiento Achuar corresponde a las propuestas teóricas de las cosmovisiones amazónicas planteadas por varios antropólogos que trabajaron entre los propios pueblos Jíbaro, como Descola (1986/1996, 1993/2005), Taylor (1996), Brown (1985), y pueblos de otras familias lingüísticas, como las diversas variantes de las cosmologías perspectivistas (Arhem (1993), Viveiros de Castro (1996), Lima (1996), Belaunde (1994). Para adentrarme en lo que podemos llamar el pensamiento achuar, presentaré algunos relatos que escuché de pequeño y que también se recogen en el libro *Achuar aujmatsumu I: Nuestros relatos achuar I* (Ministerio de Educación, 2018), compilado por Linton Rengifo, profesor bilingüe achuar de mi comunidad de origen, Wisúm. Analizo aquí pequeños extractos de la historia de “*Jempe jii jukimu*” (el robo del fuego por Picaflor); a la historia de “*Nantu Aujuji*” (Luna y la Ayaimama); y a la historia de “*Tatua Jempeji*” (El ave Tatao y el Picaflor).

La historia de “*Jempe jii jukimu*”

Yanchuik aints ainiauka ji wainchau asar jirtichu matsamin tiniu armayi. Turayat turun jinka takaku achayawash, tura asar aints jiirtichu matsatiniak jempetsetsen chichariniak turunka jiiri utitri tiniau [...]. Jempetsetska ayu tusa weu, tura weak yumi piamkau, tiniu armayi. Tura yumi piamak hij wajamti, jempetsetska tuukja chupir nukachiniam, pujus tsetsekchirin, tsej tsej wajau tau, turamti turun wainkar chichainiak, ii jukitiai tusar jukiar nunianka, jii kapamunam yantamchirin tuksaru mujurat tusar. Tura tuksam pujus jempetssetse ujukchiri mujuarak tsaket akanau, turamti jempetsetska weren nanami weamti [...].” (La gente del

pasado, al no conocer el fuego, vivía sin él, decían nuestros ancestros. El único que lo poseía era el *Turun* (pájaro carpintero); por eso, como la gente vivía sin fuego, pidieron al Picaflor que se lo robara [...]. Al aceptar, el Picaflor provocó lluvia; se mojó a propósito y se tumbó entre las hojas para llamar la atención de la familia de *Turun*. Fue visto por los *Turun* y llevado por ellos; para secarlo lo colocaron al borde de la fogata. Entonces el Picaflor aprovechó: una vez seco, acercó su cola a un tizón y este se quedó pegado. Así salió volando y se llevó el fuego [...].) (p. 48)

Historia del “*Tatatua Jempeji*”

Yanchuikkia, tatatua jempeji aints ainiau, tusar etserin armayi [...].
(Antiguamente, Tatao y Picaflor eran gente, así contaban nuestros antepasados.) (p. 50)

História de “*Nantu Aujuji*”

Yanchuikkia nantuka aints asa, aujun nuwatkau, tiniu armayi [...].
(Antiguamente, Luna, habiendo sido gente, tomó por mujer a la *Auju*, contaban nuestros ancestros.) (p. 40)

Estos extractos de los relatos muestran que, en el tiempo de los ancestros, la distinción entre humanos y no humanos es porosa: aves y astros son “gente”, participan de relaciones, toman decisiones y establecen alianzas. De allí proviene la memoria que hoy da sentido a la Wayús y a otras plantas como sujetos con historia y capacidad de socializar, aun después de haber sido convertidas en plantas. Esta continuidad entre tiempos y formas — humana, animal, astral, vegetal— no es una ambigüedad, sino el modo en que las narrativas Achuar afirman que el mundo se sostiene por vínculos, consejos y actos que atraviesan cuerpos distintos sin perder su singularidad. De este modo, la categoría o concepto de *wakán* abarca tanto las semejanzas físicas como las manifestaciones relacionales. Es una noción amplia y flexible, capaz de ocupar múltiples lugares y significados dentro del universo achuar.

Para terminar, quisiera decir que hoy en día son pocas las personas que toman Wayús con la intención de obtener una visión en sueños de esta planta. La mayoría la toman en la madrugada para dialogar y vomitar, limpiarse, entre otras implicaciones como describo a lo largo de este trabajo. Aun así, sabemos que hay personas, como el anciano Nantip han logrado a hacerlo. Han visionado con la Wayús, y eso también forma parte de nuestra memoria viva, parte de nuestro conocimiento, de ese saber que no se aprende preguntando, sino viviendo, sintiendo, y soñando. Además, hay que subrayar, que después de tomar Wayús y vomitar, es muy importante tomar masato, porque si no se toma masato, nos puede

generar mareación, y la persona sentirá malestar durante todo el día. Según nuestra tradición, aunque la persona haya vomitado y vaciado la Wayús de su estómago, se tiene que tomar masato. Esta condición explica por qué pocos Achuar han logrado obtener visión con esta planta y, en consecuencia, no es conocido explícitamente una planta visionaria. Asimismo, cabe precisar que, si bien el consumo de masato es parte de la práctica de la toma de Wayús, este aspecto no se aborda ni forma parte del análisis en esta disertación.

1.5. La toma de Wayús: entre *ii antamuri* (nuestro entender) y lo interpretado desde fuera

Quisiera aquí reflexionar sobre la manera como en los textos académicos los investigadores no indígenas han presentado la toma de Wayús y compararlo con la manera como desde mi experiencia en tanto antropólogo Achuar me he aproximado a la Wayús. Para ello me detendré en dos autores clásicos que han estudiado al pueblo Achuar: primero, el misionero católico y antropólogo italiano Luis Bolla, y segundo, el antropólogo francés Philippe Descola.

Luis Bolla era un sacerdote Salesiano que llegó al territorio Achuar por primera vez desde el territorio ecuatoriano en el año 1961, llegando a vivir continuamente desde el año 1971 con los Achuar (Bolla y Kantash, 1993). Logró ganarse la confianza y el cariño de las familias, que en ese entonces tenían relativamente poco contacto con personas no indígenas. Su trabajo misionero se caracterizaba por el gran respeto que él sentía hacia el modo de vida y los conocimientos Achuar; de tal manera que, en lugar de simplemente impartir la doctrina cristiana a los Achuar, él se achuarizó. Vivía y comía como un Achuar más y estaba convencido que el cristianismo se manifestaba también en el pensamiento Achuar. En 1984 comenzó a frecuentar las familias del lado peruano de la frontera, donde también fue muy bien aceptado hasta su muerte, un 6 de febrero del 2013 (CAAAP. 2021, 22 de noviembre). Falleció en Lima, en el hospital, pero sus cenizas se encuentran en la Comunidad Nativa de Kuyuntsa a pedido suyo (Santilli, V., 2010). Luis Bolla escribió libros, como *El Pueblo de la Wayús* (1993), *Achuar Ujákratmau*: Diccionario Achuar-Castellano, en coautoría con el *juun* Kantash (2000). Los autores definen la práctica de toma de Wayús de la siguiente manera:

Un rito, celebración comunitaria, encuentro nocturno de los Achuar, por la madrugada (3–4 a.m.), muy diurético y analgésico [...]. Los Achuar

forman un círculo para compartir sueños, noticias, recuerdos, conflictos, bromas y preguntas [...]. (p. 40–41).

Por otro lado, el antropólogo francés Philippe Descola (1986/1996, 1993/2005, 2005/2012) que condujo trabajo de campo entre los Achuar de Ecuador, y es autor de varios libros muy reconocidos en la antropología internacional, como sus etnografías de los Achuar llamada “La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar” (1986); traducción española: “La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar” (1996). En estas obras, el autor desarrolla etnográficamente cómo los Achuar viven, piensan y organizan la selva como parte de su mundo social, exponiendo las complejas concepciones sobre los seres de la agricultura y la cacería, actividades que involucran relaciones de parentesco y afinidad. En su libro “las lanzas del crepúsculo” (1993/2005), Descola escribe en un tono más íntimo sobre sus experiencias en las comunidades Achuar de Ecuador. Sobre la Wayús escribe lo siguiente:

La Wayús es más que un té matinal; es una institución del mismo orden que la chicha de mandioca, pero sometida a un protocolo menos estricto [...]. [...] solo los hombres consumen esta infusión dulzona de propiedades ligeramente eméticas [...] (2005, p. 55–57)

Para comparar el punto de vista de los antropólogos con los de los sabios Achuar, decidí preguntarle a mi tío Sharup qué pensaba sobre lo que decían estos libros y le leí los párrafos expuestos arriba. Él se enfocó en lo que decían Luis Bolla y Kantash, porque los conocía personalmente:

— “Sí, he leído ese libro de Yankuam (Bolla). Me pregunté yo también por qué lo llama rito o celebración. Podría ser que lo haya llamado celebración comunitaria porque vio que nuestros viejos tomaban reunidos con sus hijos, yernos. Así como hacemos ahora, a nuestros hijos jovencitos —sean varones o mujercitas—, los hacemos levantar en la madrugada para que también tomen [...].”

Yankuam” es el nombre otorgado por los Achuar al antropólogo y misionero italiano Luis Bolla, en reconocimiento a su labor y como muestra de respeto y aprecio, considerándolo un miembro más del pueblo. Su nombre completo en achuar es *Yankuam Jintia*, que significa “Luz, camino del atardecer”. Después de pensar un poco, mi tío Sharup me dice lo siguiente:

— “Pensando bien, es *iruntmau* (reunión), *iruntrar chichati umakur* (una reunión de diálogo mientras se toma Wayús). Como es un momento donde uno se junta y conversa, quizá lo haya llamado celebración. Pero realmente debería llamarse *irúntramu*, porque, aunque no haya un asunto que tratar, nuestros viejos aprovechaban ese momento para aconsejar a sus hijos. *Chicharinawai* (aconsejaban). *Teé nenkamikia umushtaitai* (no suele tomarse en vano), siempre hay algo que conversar [...]. Sin la Wayús los achuares si conversamos nos podemos equivocar. Si conversamos *chícham kakáram ainiana* (asuntos fuertes o delicados), excedidos con un poco de masato nos podemos equivocar. Por eso si hay algún asunto que conversar se suele decir, *wayusnum chichasmi* (dialoguemos en la Wayús). Es así que la Wayús es lugar de *chícham aujmatmau* (la palabra narrada, abordada, planteada, resuelta).”

La palabra “*Irúntmau*” es un término achuar que usamos para referirnos a la acción de reunir o concentrar personas. Se emplea exclusivamente cuando el encuentro es convocado y dirigido por una persona, respondiendo a una finalidad o motivo definido. E “*Irúntramu*” es un término que usamos para referirnos al acto de reunirse o encontrarse con otros, cuando el motivo del encuentro no responde a una finalidad claramente definida. Es una forma de estar juntos, sin que exista necesariamente una razón explícita. En sus palabras mi tío contrasta las dos formas de reunirse del pensamiento Achuar y después dice lo siguiente:

— “*Wayuska achuara pujutri, inia nintinmauri auniaya winiawai, ii chícham iwiartai, iwiakamauri. Wayúska mash irukitai achuara pujutrinkia*” (la Wayús es nuestro modo achuar de vivir. Nuestro pensamiento viene de la Wayús, aquí solucionamos nuestros problemas. Es nuestra vida. La Wayús es la que agrupa todo de nuestra manera de vivir.)

Estas palabras, breves, pero profundamente significativas, que desde nuestra comprensión como achuar expresan lo que verdaderamente representa para nosotros la toma de Wayús. El pensamiento compartido por mi tío, en el que hace precisiones sobre la mirada de los antropólogos, advierte que observar desde fuera puede llevar a interpretaciones imprecisas y superficiales. Por ejemplo, cuando se habla de 'celebración comunitaria', el hecho de que la toma de Wayús proyecte hacia el exterior una imagen de familias reunidas no implica necesariamente que se esté llevando a cabo una celebración, en el sentido de que

no es una fiesta, donde las personas se ríen y divierten. Se toma Wayús por un motivo, para dialogar, limpiarse y encontrar soluciones a situaciones, entregar recados o mensajes, entre otros. Tampoco se trata de una celebración en el sentido de una ceremonia formal, y rígida, que debe ser siempre conducida con protocolo estricto. Cuando mi tío afirma que la Wayús “no se toma en vano” es porque siempre hay algo que conversar. Está señalando que esta práctica responde a motivos¹², ya sea a razones que fueron comunicadas de forma previa o como no necesariamente, a partir de asuntos que surgen espontáneamente en el diálogo entre los que toman la Wayús como resultado de la claridad que genera la planta en el “*nintinmau*”. *Nintinmau* es un concepto achuar que expresa la manera en que se piensa, se razona y se siente. Deriva de la palabra *ninti*, que se traduce como “corazón” en español. Para los Achuar, el corazón no es solo un órgano emocional, sino también el centro del pensamiento y la reflexión, en contraste con la visión occidental que atribuye estas funciones a la cabeza. En este contexto específico, *nintinmau* podría traducirse aproximadamente como la acción de pensar con claridad desde el corazón.

Es decir, la Wayús acompaña y orienta, no solo en lo que se dialoga mientras se toma la planta, sino también en la manera de estar juntos, con la familia, con la comunidad, tomando, dialogando y limpiándose juntos. En este sentido, reunirse y conversar no responde a una estructura rígida ni a un protocolo formal; más bien, se manifiesta como un vínculo afectivo vivo y fluido que compartimos que la Wayús propicia y fortalece. Por eso, la toma de Wayús no puede entenderse únicamente como una ceremonia, una reunión, un acto ritual o medicinal. Para nosotros, este momento está profundamente entrelazado con nuestra forma de relacionar y concebir el mundo, y así lo expresa mi tío al referirse a estos dos conceptos fundamentales de nuestra lengua: “*Iruntmau*” e “*Irúntramu*”.

Profundizando en estos conceptos que presenté arriba, hay que subrayar que “*Iruntmau*”, trata de una convocatoria a reunirse que nace desde la voluntad colectiva, desde nosotros mismos como *aínts* (persona) que deciden encontrarse; mientras, “*Irúntramu*”, representa algo distinto y más profundo. Aquí, la reunión no es convocada por las personas, sino que es la Wayús misma quien propicia ese momento. En el contexto que comparte mi tío, *irúntramu*, alude a estar reunidos para tomar la Wayús porque propicia la planta. Para darnos sus beneficios ocultos, como la importancia que tiene de pedir la mano de una mujer

¹² Un ejemplo de esto ocurre cuando en la toma de Wayús, se realizan visitas previamente comunicadas y motivadas por razones no bien especificadas. Es similar a cuando, en una organización, se convoca una reunión con fecha definida, pero sin una agenda claramente establecida. Un te visito en la wayuseada es suficiente.

en la Wayús, lugar y momento que propicia para interpretar los sueños, resolver conflictos, limpiar el cuerpo, despertar y avivar nuestro *wakán*, entre otros más. Es decir, los Achuar acudimos a la toma de Wayús con la expectativa de recibir algo de ella, como si existiera una relación de interdependencia, aunque más inclinada hacia nuestra necesidad de conexión con su fuerza, sus bondades en general.

Esta diferencia entre *iruntmau* e *irúntramu* es esencial, pues revela que la toma de Wayús no puede ser traducida con una palabra del español sin perder parte de su significado profundo y complejo. Porque el significado complejo está entrelazado con nuestro idioma achuar, con nuestro *nintinmau*, “nuestra manera de sentir y pensar”. Solo nosotros, los Achuar, podemos comprender plenamente lo que implica, porque lo vivimos desde dentro, desde nuestra raíz cultural y lingüística. Así, la toma de Wayús no es simplemente un acto ceremonial: es una experiencia de relación, de escucha, de reciprocidad, de compañía, de cuidado. Es un encuentro gestado tanto por el *achuar aíns* (persona o gente achuar) y la Wayús.

Después de hablar con mi tío Sharup, fui a la comunidad de Chinto y le conté a mi tío Walter lo que mi tío Sharup había dicho sobre lo que Luis Bolla y Philippe Descola habían escrito de la Wayús. Entonces le planteé a mi tío Walter la siguiente pregunta:

—“*Jiichi amesha, ¿ituraya jiam, turachkusha antam Wayús umamusha? Juun Yankuamka Wayús umamuka iruntrar wararmau, irunmau, tumamtinun tiwaitai. Amesha itiura jiam.*” (Tío, cómo ves o entiendes la toma de Wayús. El *juun Yankuam* (Luis Bolla) dijo que la Wayús es una celebración comunitaria, reunión ¿puede ser entendido así? ¿Cómo entiendes tú?)

Después de un largo silencio, mientras miraba fijamente la dirección del fuego tenue, me respondió:

—“*Íi chichamri iwiartainum túu timinkai? Nunauka takakji nijamach warartai. achuara nintimprikia wayusnumia winiawai, mash inia ninti winiawai; takat, nuwa sumamu, inia uchiri chicharmau, jintinmau chícham, iwiarmau chícham, ipiakratnaiyamu, chícham ujaniamu, aujmatmau pujut [...]. Iruruitai mash, au Wayús. Unstruritiai chícham winiana nusha. Auwaitiai irumpramu chichaman takaku. Tsaa, warartsuji. Wayúska inia namankent pénker, warawarat tsawarat tiri umamuitai. Nunash taku tiya. Nuna taku tiau jiajai. Turayat tuka tichamniwetai. Tsa,*

wajiruitai [...]. Túuka wikia jiatsjai [...].” ¿Dónde resolvemos nuestros problemas se puede llamar de esa manera? Para eso tenemos la fiesta del masato. El pensamiento achuar viene de la Wayús, todo lo que pensamos y sentimos: planificación de trabajo, pedida de mano de la mujer, enseñanza y consejo a los hijos, enseñanza de la palabra (*jintinmau chícham*), resolución de problemas, espacio de invitación para trabajo personal y familiar, recepción y entrega de mensajes e información, diálogo sobre la vida. [...] La Wayús ha reunido todo. Son varios, incluyendo las palabras, que vienen de ahí. Es la que posee el conjunto de palabras (*irumpramu chichaman takaku*) [...]. No, no lo celebramos. La Wayús hace de nuestro cuerpo bien. Tomamos para que nuestro cuerpo amanezca alegre. ¿Habría intentado decir eso? Yo creo que sí. Sin embargo, no se puede entender o decir así. No, no acertó [...]. Yo no lo veo así [...].

La expresión “enseñanza de la palabra” es la traducción literal de *’jintinmau chícham’*. En el contexto del dialogo, esta expresión se refiere al proceso de formar al joven para que conozca y se apropie de los conocimientos del lenguaje en su sentido amplio, así como de las conductas y comportamientos que caracterizan a quien ha adquirido la sabiduría del pueblo y vive de manera ejemplar. La expresión “posee el conjunto de palabras” es la traducción literal de *’irumpramu chichaman takaku’*. En el contexto del diálogo, esta frase se refiere a la toma de Wayús como un espacio y momento privilegiado, en el que se concentra un amplio conjunto de palabras que transmiten conocimiento y sabiduría —tanto material como inmaterial—. Esto incluye consejos, saberes sobre la caza, pesca y siembra, narrados oralmente, así como enseñanzas prácticas impartidas en el mismo acto, como cuando el mayor instruye a sus hijos o nietos en la elaboración de flechas, canastas, peines, entre otros.

La verdadera esencia de la Wayús, según mi tío Walter, radica en ser la “fuente de nuestro pensamiento y bienestar”. Él lo afirma con convicción: El pensamiento achuar proviene de la Wayús; todo lo que pensamos y sentimos nace de allí. Esta afirmación transforma la toma de Wayús de una simple práctica o evento en una base existencial que da forma a nuestro entendimiento, nuestras emociones y nuestras interacciones. En otras palabras, el pensamiento achuar no surge únicamente de una racionalidad cognitiva que separa mente y cuerpo, sino que se configura como un pensamiento relacional, tejido entre nosotros, los *aínts* achuar, y la planta misma. Además, mi tío Walter enumera una serie de funciones y actos fundamentales que abarca la Wayús, mostrando su centralidad en la vida

cotidiana y social achuar. Enfatiza que la Wayús “reúne todas estas implicaciones”. Hay muchas cosas —incluso palabras— que vienen de ahí. Eso es lo que abarca el conjunto de palabras, dice. Esta idea es particularmente reveladora: sugiere que la toma de Wayús no es solo un espacio de encuentro, sino también el depósito, lugar y medio de revelación y transmisión de nuestro conocimiento, nuestra sabiduría ancestral y nuestras normas sociales. Las palabras (*chícham*) son la esencia de la comunicación y la enseñanza entre nosotros.

Mi propia reflexión, informada por las palabras de mi tío Walter, me lleva a comprender que la Wayús no es una celebración en sí misma, sino una práctica que provoca estados de alegría, vínculos vivos y guía constante en el día a día. Es lo que nos permite empezar con buenos ánimos y salud nuestras labores, para que nuestro *wakán* despierten en el cuerpo con la Wayús. No es una celebración formal, pero evoca la vida cotidiana del mundo achuar con alegría: gente alegre, familias alegres, comunidades alegres. La Wayús trae alegría (*warámu*). Esta distinción es crucial. La Wayús induce un estado de bienestar e interconexión, transformando la rutina en algo vibrante y alegre. Es decir, para nosotros los Achuar, la toma de la Wayús constituye el eje de nuestra vida y la fuente de nuestra sabiduría. Es el espacio donde ocurren nuestras interacciones más significativas y profundas, y el fermento de nuestra alegría diaria; la práctica que otorga vitalidad a nuestra historia. Existe una distancia vital entre la mirada del observador y nuestra vivencia: lo que la antropología clasifica como ritual, celebración o formalidad, nosotros lo experimentamos como un vínculo vivo, alegre y espontáneo entre los *aínts* y la planta. Mientras el mundo externo define este acto como el consumo de una infusión, nosotros lo reconocemos como el ejercicio mismo del pensamiento, dialogo, vinculo y continuidad de nuestra existencia como pueblo originario “Achuar”. En esa línea, la Wayús trasciende cualquier intento de comprensión basado únicamente en categorías ajenas.

En definitiva, este diálogo con mi tío Walter y con Sharup es un recordatorio vívido de la necesidad de escuchar las voces locales y respetar sus propias conceptualizaciones. Con esto no pretendo sugerir que las visiones de investigadores externos carezcan de valor o sean erróneas; al contrario, ellos han construido interpretaciones y categorías desde su propio lenguaje. Sin embargo, este ejercicio reafirma que nosotros poseemos nuestra propia lengua y una forma única e indispensable de nombrar, sentir, pensar, comprender y vivir nuestra realidad como pueblo originario Achuar.

CAPITULO II:

WAYÚS UMAKUR JIINTÍKIARTUAMU Y UNUÍKIARTUAMU (lo revelado, soñado y enseñado en la toma de Wayús)

“Achuara takatiri, najántairi, nunink mash jiintití amiayi, wayusnum.” (El trabajo achuar —todo lo que hacen, elaboran y construyen— se enseñaba en la toma de Wayús).

—Walter Kuji Náwir, Achuar, 2025—

2.1. La formación achuar con la Wayús: aprender y enseñar para vivir bien

Es madrugada, y estoy en la casa de mi tío Walter Kuji, en la comunidad de Chinto. Como dicta la costumbre heredada de nuestros ancestros, nos encontramos con *unkuship* (pates) humeantes entre las manos, tomando Wayús al calor del fogón bajo su ritmo y guía. Como ya es habitual, mantenemos un diálogo pausado, sin apuros, con mucha naturalidad en este camino que tiene por finalidad comprender una práctica que es parte de nosotros, los Achuar, en el espacio y momento en el que acontece.



Imagen 14. Fotografía del dialogo en la toma de Wayús junto a mi tío Walter en la comunidad de Chinto. Fuente: Edgar Peas, 2025.

Mi tío Walter ha comenzado a hablar sobre: *Wayús umakur chícham*, *Wayús umakur chíchati* (palabras y asuntos propios de la toma de Wayús) y *pujut achuar unuíyamu* (enseñanza del modo achuar de vivir), según sus propias palabras. La expresión “*pujut achuar unuíyamu*” puede interpretarse de manera aproximada como la enseñanza en la toma de Wayús del modo achuar de vivir que abarca la enseñanza de la palabra, el trabajo, el saber convivir, entre otros. Cuando le pregunto a mi tío Walter cuándo y alrededor de qué edad, y por qué motivo un niño comienza a tomar la Wayús, él me responde de la siguiente manera:

—“Sobrino, una vez que uno empieza a interesarse a cazar con cerbatana, cuando ya estamos un poco grandecitos, nuestro padre nos dice: ‘Tienes que levantarte de la *peak* (cama) a preparar tus *tsentsak* (flechas), *meserta* (raspa), prepara tu *kaap*¹³ (*tamshi*) para que elabores *chankin* (canasta). *Kara unuimiatrata ukunam nuwa nuwatkam itur pusainmek tiar* (aprende y domina el sueño, ¿más adelante cuando tengas pareja cómo vas a vivir?). Eso empieza cuando el padre veía que su hijito ya tenía interés de cazar solo, aportar algo de carne a la familia. Siempre nos recordaba que no podíamos tocar las flechas preparadas por los mayores. Teníamos que preparar nuestras propias flechas si queríamos salir a cazar. El padre, como mayor, conocedor de cómo se elabora la flecha, tenía que *unuíyartin* (enseñar) a su niño. Con ese propósito nos levantaba a tomar Wayús [...]”.

La edad en que los niños Achuar comienzan a interesarse en la cacería es alrededor de los ocho años. Entonces, como explica mi tío, este es el momento en que los hombrecitos comienzan también a tomar Wayús. Mi tío Walter menciona un concepto fundamental en la cultura achuar para referirse a la acción de enseñar o transmitir: *unuíyamu* o *unuiyartin*. Este término implica un proceso de enseñanza y transmisión que, por el momento, me reservo de definir de manera estricta, ya que los conceptos Achuar sobre lo que se transmite abarcan dimensiones mucho más amplias y complejas que las contenidas en categorías como “conocimiento” o “saber” del español. Más adelante, volveré sobre estos términos para explorarlos con mayor detalle, atendiendo a su sentido propio dentro de la experiencia

¹³ Tamshi es el nombre común de una liana conocida en lengua achuar como *Kaap*, cuyo nombre científico es *Heteropsis flexuosa*. En el contexto achuar, el *kaap* cumple funciones esenciales: se utiliza para elaborar canastas, construir viviendas y fabricar cerbatanas, entre otros usos. Por su versatilidad y resistencia, puede considerarse equivalente a la combinación de clavos y sogas en el contexto occidental. Estas dos funciones —unir y sostener— resumen la importancia de esta liana en la vida cotidiana y en la transmisión de saberes prácticos del pueblo achuar.

achuar, y a las formas en que se diferencian de las nociones académicas occidentales habituales.

Asimismo, Walter señala con claridad que la iniciación en la Wayús comienza cuando el padre reconoce en su hijo el interés por aprender las labores de la caza, observando su crecimiento no tanto en función de su edad numérica, sino a partir de las señales de su maduración que se manifiestan en su comportamiento y disposición. En ese momento, se activa un proceso de enseñanza que no solo responde a las necesidades inmediatas, sino que también proyecta hacia el futuro. Esto se expresa en el enunciado que hace: “*ukunam nuwa nuwatkam itur pusainmek tiar?*”, que puede traducirse como, “más adelante o en el futuro, cuando tengas pareja, ¿cómo vas a vivir?”. Esta expresión revela la importancia de formar al niño también pensando en su vida adulta, en su rol como pareja, padre y miembro activo de la comunidad. Sin embargo, para que ese aprendizaje tenga lugar, primero es necesario dominar el deseo de dormir hasta tarde. Walter lo expresa con la frase: “*kara unuimiatrata*”. Así, aprendiendo a dominar las ganas de dormir, el niño aprende a levantarse todas las madrugadas, dominar el sueño, acostumar el cuerpo e ir descubriendo y aprendiendo el *achuar pujut* (modo achuar de vivir) de la mano de un mayor. Es así que, en el modo achuar de vivir, el proceso de aprender por parte del hijo y de enseñar por parte del padre se da de manera muy importante en el momento de la toma de Wayús en la madrugada.

Además, mi tío Walter recuerda que las flechas de cacería del padre no pueden ser tocadas por sus hijos. Es una regla silenciosa, pero cargada de sentido: los mayores enseñan a los niños a fabricar sus propias flechas, canastas y herramientas, marcando el inicio de su camino hacia la autonomía. En cada intento de elaborar la flecha o tallar la madera, el niño aprende no solo la técnica, sino también el respeto por lo ajeno y la responsabilidad de sostenerse por sí mismo. Así, la enseñanza no es neutra: está impregnada de valores que daban forma a la vida, mostrando que los saberes también enseñan y fortalecen la moralidad.

Mi tío Walter, con voz firme, va revelando con mayor detalle todo lo que se enseña y transmite en este espacio de la Wayús en la madrugada:

— “En la toma de Wayús nos enseñaban cómo debíamos cazar, pescar. *Arantusar wekati amiyi ikiamnum* (enseñaban a caminar con respeto y prudencia en el bosque) para buscar nuestros alimentos. En el mismo momento de la toma se hablaba del trabajo: cómo elaborar *kanu* (canoa), *uum* (cerbatana), *tutank* (banco/asiento), *chankin* (canasta/cesta). *Achuara takatiri, najantairi* (herramientas, manufactura de

los Achuar). *Nunink mash jiintiti amiayi, wayusnum* (en la misma wayuseada se enseñaba todo)”.

La expresión “*arantusar wekáti*” significa “caminar con respeto, cuidado y prudencia”. Nuestros mayores emplean con frecuencia esta expresión cuando su hijo o nieto se inicia en las actividades de pesca y caza. Esta indicación no solo alude para tener éxito en la labor, sino también al respeto y permiso que se debe mantener hacia las madres o dueños de esos seres. Ambas dimensiones están conectadas: pedir y mostrar respeto hacia los seres del bosque aumenta la probabilidad de tener éxito en la caza y de regresar a salvo. La expresión “*achuara takatiri*” significa los “oficios, labores, tareas, trabajos de los achuar”. Esta expresión engloba las distintas actividades productivas y cotidianas que forman parte de la vida familiar y comunitaria achuar, desde la siembra y la caza hasta la elaboración de herramientas y el cuidado y respeto del entorno.

Mi tío Walter también cuenta que en el entorno cotidiano de la toma de Wayús los niños comienzan a aprender lo esencial para la vida. Allí, entre conversaciones y prácticas compartidas bajo el acompañamiento de los mayores, adquieren las habilidades de la caza y la pesca, aprendiendo técnicas que les permiten obtener alimento por sí mismos. Al mismo tiempo, los mayores los instruyen en la elaboración de herramientas fundamentales para la comunidad: la canoa que abre camino por el río, la cerbatana que acompaña la caza, el banco donde se descansa y conversa y la cesta que guarda y transporta los alimentos. Cada una de estas herramientas, propias de nuestro pueblo, viene siempre acompañada de enseñanzas que orientan su uso y su significado. Sin embargo, la enseñanza no se limita a lo práctico.

Entonces, le pregunto a mi tío Walter por qué se toma Wayús y se enseña (*unuikiartaji*) precisamente al amanecer, y no en otro momento del día. Él me responde:

—“Porque no se dice: *jintianam wetaa* (anda o vete al camino), *máikua umurta* (toma toe), *natem charukta* (corta ayahuasca), *kusum umuknata* (inhala el humo del tabaco) *kasak kujarta* (traga, toma tabaco mascado), para que seas buen cazador. Todo eso no se dice tomando masato. *Nusha mash wayustikitali* (todo se habla en Wayús). *Wayusnumak mash enkemuai* (en la Wayús entra todo), *mash irumpramu* (todo junta, agrupa)”.

La expresión “*jintianam wetaa*” puede traducirse literalmente como “vete al camino”, pero en el contexto achuar, esta expresión es una manera de mandar a que alguien

vaya a tomar tabaco. Cuando un niño comienza a madurar, a eso de los ocho o diez años, y a tomar Wayús, durante la toma de Wayús, su padre le dice “*jintianam wetaa*”. Esto indica que el hijo debe internarse en el bosque por uno o dos días acompañado de una persona mayor, y debe mantener ayuno y tomar tabaco, para que de esa manera pueda obtener una visión para tener un buen comportamiento, sobre todo, una vida larga y ejemplar. Cuando el hijo ya es un poco mayor, alrededor de los 16 años, entonces se le manda solo al bosque, a ayunar, tomar tabaco y buscar una visión. Esta expresión también es empleada por los mayores cuando un joven comete alguna falta dentro de la familia o comunidad, ya sea cuando tiene problema de vivencia con su pareja (sobre esto desarrollo en el capítulo III, sección 3.2). Las palabras de mi tío Walter, se refieren entonces a todas las plantas que el niño debe tomar en su proceso de maduración: tabaco mascado, bebida de toé, bebida de ayahuasca y humo de tabaco.

La expresión “*natem charukta*” significa “corta la ayahuasca”. Sin embargo, cuando los ancianos la emplean, no se refieren únicamente al acto físico de cortar la planta, sino que están indicando de manera simbólica, sutil y respetuosa, que es necesario que el joven tome ayahuasca. Es una forma de transmitir el llamado a iniciar el proceso de busca de visión, aprendizaje y sanación a través de esta planta. Igualmente, la expresión “*kusum mukunata*” significa literalmente “que succione y trague el humo del tabaco”. Sin embargo, lo que mi tío está describiendo es la práctica achuar conocida como “*kusum umuknamu*”, en la cual el anciano desde un extremo del cigarro de tabaco sopla para que el joven reciba el humo del tabaco desde el otro extremo. Este acto no es meramente físico: es una práctica mediante el cual el anciano transmite sus poderes curativos, su sabiduría o incluso lo prepara para convertirse en buen cazador, entre otros propósitos cosmológicos y formativos. Y la expresión “*kasak kujarta*” se traduce literalmente como “traga el tabaco que ha sido mascado”. Sin embargo, no se refiere únicamente a la cuestión física de tragar, sino al evento de la toma de tabaco que ha sido previamente masticado por un mayor (*juunt*) y entregado al joven para que lo ingiera. Según mi experiencia personal, yo también tomé el *kasak*. En este contexto, empleamos la palabra “tragar” (*kujarta*) y no “tomar” (beber), porque el tabaco mascado (*kasak*) es muy espeso y contiene muy poco líquido. Esta práctica no constituye simplemente la transmisión de una sustancia, sino la entrega de fuerza, poder y conocimiento. El mayor, al masticar el tabaco, lo transforma en vehículo de conocimiento y lo comparte con el joven como parte de su iniciación.

Las palabras de mi tío Walter sobre la importancia central de enseñar y transmitir tomando Wayús en la madrugada resulta profundamente reveladora. Él menciona que la toma o inhalación del tabaco, la ingesta de ayahuasca y otras prácticas que involucran varias plantas muy poderosas, que, para nosotros, los Achuar, forman parte de la preparación del cuerpo y del *wakán* de una persona, y que no pueden realizarse en cualquier contexto. Esas plantas complementan la acción de la Wayús tomada en las madrugadas. Es más, es durante la toma de Wayús que los mayores mandan a sus hijos a tomar esas otras plantas. Pero debe ser siempre en el lugar y momento adecuado. Por ejemplo, no se puede tomar Wayús al mismo tiempo que se toma masato, y mucho menos mandar a los hijos a tomar ayahuasca, toe y tabaco en el momento de la toma de masato. Primero se toma Wayús. Solamente se puede tomar masato después de haber tomado Wayús, vomitado y concluido el contexto de enseñanza con la Wayús. Esto es debido a que el masato es para festejar o saciar la sed, en cambio que la Wayús no es para festejar. La Wayús conduce a la resolución de problemas, la toma de decisiones correctivas (tema que se desarrolla en el capítulo III, sección 3.1), la enseñanza y transmisión de saberes, el respeto por las plantas y la discreción que requieren sus prácticas, y otras cuestiones fundamentales para la vida colectiva achuar. Todas estas decisiones y enseñanzas asociadas a la toma de Wayús en la madrugada también permiten el desarrollo de habilidades de caza, a la aplicación de medidas preventivas y correctivas frente a malos comportamientos, y a otras enseñanzas necesarias para alcanzar la autonomía y obtener la visión (*kara achiktin*). Además, en la madrugada el *namank* (cuerpo) y el *wakán* están serenos, recibiendo la Wayús, y es cuando la palabra encuentra su lugar y todo lo aprendido se recuerda mejor, y lo que se enseña y transmite puede ser recibido e interiorizado mejor y con claridad.

Retomando con el diálogo con mi tío Walter, entre sorbos de Wayús, seguimos sosteniendo el diálogo, y en cada reflexión que él comparte, yo lo acompaño reafirmando desde mi propia experiencia. En ese fluir de la conversación, sin necesidad de interrumpir, se me va revelando algo más profundo: el propósito de cada enseñanza aparece con claridad en lo que viene a continuación:

— “[...] es para que, cuando tengas tu mujer en el futuro, *pénker pujusminam* (vivas bien), obedezcas a tu suegro, cuides a tu suegra. No me hagas pasar vergüenza. No quiero escuchar comentarios como: ‘su hijo de él es *naki*’ (perezoso), ‘*eakmichu*’ (no sabe cazar o buscar animales), ‘*takakmichu*’ (no sabe trabajar). Para que no hablen así de ti. Así aconsejaban los viejos a sus hijos en la toma Wayús mientras crecían.”

Mi tío advierte que la Wayús no es solo una planta, sino una enseñanza de la moral Achuar. Prepararla y tomarla no es un acto técnico o mecánico cualquiera: es un encuentro entre quien la busca y la propia planta, que se presenta como ancestro vivo. En ese diálogo, la Wayús transmite lecciones para forjar el carácter: enseña rectitud, respeto y cómo usar las habilidades prácticas —cazar, trabajar— estar siempre guiadas por el compromiso de ser Achuar. De esta manera, la planta ayuda a que los valores fundamentales se incorporen al cuerpo del joven y sostengan la armonía de la comunidad.

En coherencia con esta unificación, para los Achuar, todo lo que se enseña y transmite durante la toma de Wayús, como resalta mi tío Walter, está orientado al *penker pujut* (el vivir bien propiamente Achuar). Este concepto Achuar se entiende como un principio que implica desarrollar suficiencia, autonomía, disciplina y valores morales propios para vivir bien. Cuando aprendes a cazar, respetas, apoyas y cuidas a los padres de tu pareja, y sabes trabajar, estás mostrando y honrando respeto hacia tus propios padres, evitando conflictos y fortaleciendo la armonía familiar.

En la tradición achuar, los suegros se convierten en nuevos padres una vez que se forma una familia, lo que marca un distanciamiento natural de los padres que te criaron, ya que pasamos a vivir con los padres de nuestra pareja, y comienzas a llamarlo de “padre” también. Por ello, es fundamental que estos saberes se inculquen desde temprano, no solo para cuidar nuestra imagen como personas responsables, sino también para preservar la reputación de nuestros padres y transmitir estos principios a nuestros hijos, asegurando así la continuidad del *achuar pujut*.

Después mi tío Walter resalta la finalidad de la Wayús de enseñar, formar y preparar a los hijos explicando de la siguiente manera:

— “El joven que había cumplido con todo esto ya se sentía preparado para formar su familia. Conversaba con su padre, y el padre le daba la aprobación, observando la capacidad de su hijo. Y después *nuwanka sumarinaarmiayi* (le pedían la mano de la mujer) en la Wayús [...]”

El término “*sumarin*” se refiere al acto de pedir la mano de una señorita y conlleva la idea de reciprocidad, en la medida en que los padres de la novia entregan a su hija, y en reciprocidad los padres del novio entregan a su hijo. Esto es muy importante, puesto que la residencia es uxorilocal, es decir el novio se va a vivir a la casa de su esposa y debe convivir

con sus suegros por el resto de su vida. Por eso es que se usa la palabra “*sumamu*”, que es la acción de pedir. Sin embargo, actualmente la palabra *sumamu* ha adquirido otros significados, desde que el dinero fue introducido en las comunidades Achuar, se usa también para referirse al acto de comprar y, hasta algunos jóvenes se olvidan que tiene un significado propio distinto de la palabra comprar en español.

Entre los Achuar, el aprendizaje se valida no solo con palabras, sino en la cotidianidad a través de los hechos. Cuando un joven demuestra respeto, responsabilidad y capacidad para sostener la vida en comunidad, se reconoce que ha adquirido los conocimientos y valores, así como obtener visión para el futuro. En ese momento, el padre considera que el joven ha alcanzado la madurez necesaria y aprueba que está listo para formar una familia, acompañándolo o intermediando en la *nuwa sumamu* (pedida de mano de la mujer). Este aspecto de la pedida de mano será desarrollado con mayor detalle en el capítulo III, sección 3.2.

Aclaro puntualmente que, en cuanto a la formación de las mujeres jóvenes achuar, esta es una labor que compete exclusivamente a las mujeres, es decir, a sus madres y abuelas. Ellas son las responsables de enseñar, orientar y aconsejar, pues poseen un universo de conocimientos propio de su dominio. Sin embargo, existen saberes que son exclusivos del ámbito femenino y otros que pueden ser compartidos. Por ejemplo, el canto *ánent* para las siembras o el *ánent* para lograr una buena fermentación del masato, pertenece únicamente a las mujeres. Ahora bien, en determinadas situaciones, tanto una mujer como un hombre pueden transmitir enseñanzas a un varón o a una mujer, respectivamente. Pero cuando una mujer o un hombre transmite un conocimiento que no pertenece a su propio dominio, siempre lo hace citando a un(a) mayor. Por ejemplo, algunas cosas que aprendí de pequeño sobre labores de caza y pesca, entre otras, me fueron enseñadas por mi madre Marta y mi abuela Puar, quien al instruirme siempre mencionaba a mis abuelos o tíos. Por lo tanto, tratándose de un universo amplio, en el cual los conocimientos y saberes se transmiten principalmente de varón a varón y entre mujeres, solo hago esta mención muy puntual.



Imagen 15. Diálogo en la wayuseada con la abuela Intia Yurinkias, madre social¹⁴ de mi tío Walter Kuji, recogiendo su memoria del achuar pujut en el marco de un trabajo audiovisual. Al fondo, su nieta Saserat la acompaña. Fuente: Edgar Peas y Jimpikit Peas, 2025.

La Wayús y la Escuela

Mi tío Sharup es profesor en una escuela primaria intercultural bilingüe. Con él conversamos sobre las relaciones entre las enseñanzas que se imparten en la escuela siguiendo pedagogías dictadas por el sistema educativo nacional del Perú, y las enseñanzas de la Wayús. Él me cuenta que usa la Wayús para sus clases escolares. Es decir, me habla de los nuevos usos de la Wayús. Me explica que la escuela es una forma de enseñanza que vino de fuera, pero la Wayús sigue siendo un espacio de formación, cuyos contenidos se transforman o se amplían según el oficio al que se dedican cada achuar y de acuerdo a los contextos en los que se practica. Entonces le pregunto qué se enseña en la wayuseada para los maestros bilingües de las escuelas achuar, o cómo lo vives tú en tu caso. Él me responde con una mirada pausada, que me invita a escuchar con atención, y dice:

— “Además la Wayús es para abordar y solucionar problemas (*wayusnumka nuniasha chícham wiaratin*), este modo de vivir, de solucionar nuestros problemas también nos ha sido enseñado por nuestros mayores (*nusha inia juuntri nuu pujutnaka jintintramauwitji*), ese también se aprende tomando Wayús (*nusha wayús*)

¹⁴ Intiai es la segunda esposa del abuelo Kuji, el padre de mi tío Walter Kuji.

umakur nuimiatji) [...]. Este modo de vivir es aprendido en la Wayús (*tuu pujutka wayusnum nuimiatnawai*) [...]. También se conversa y se enseña la construcción de una casa, la iniciación de una nueva chacra [...]. Todo esto es aprendido, enseñado, revelado y orientado tomando Wayús (*Juka mash Wayús umakur nuímatmau, jiintikiartuamu, unuíkiartuamu ainawai* [...])”.

Chícham wiaratin es una expresión que puede traducirse en español como “reparar palabras”, pero para los Achuar esta expresión encierra un significado mucho más amplio y profundo. Para los Achuar los problemas, asuntos, ideas, orientación, saberes, diálogos, estrategias y planificación están hechos de palabras, y como tales también pueden dañarse, desequilibrarse o cargarse de emociones negativas. Cuando mi tío dice que en la toma de Wayús se “reparan palabras”, se refiere a que, en ese momento, se limpian y transforman aquellas palabras cargadas de negatividad, maldad o encono. Que se abordan y resuelven diferencias. Entre los Achuar, la palabra no se concibe únicamente como medio de comunicación, sino como entidad dotada de fuerza y peso, capaz de incidir en el tejido mismo de la vida social y cósmica. En la toma de Wayús, esas palabras cargadas de enojo o desarmonía son ‘reparadas’, es decir, limpiadas y reorientadas para restituir la armonía entre parientes y comunidad. La palabra, al ser trabajada en este contexto, deja de ser un simple enunciado y se convierte en acción que moldea la realidad y restablece el equilibrio de las relaciones (tema que desarrollo en el capítulo III, sección 3.1).

Como explica mi tío Sharup, los conocimientos transmitidos por la Wayús no se reducen a lo que se enseña explícitamente durante la toma de Wayús, como las técnicas para abrir una nueva chacra o construir una casa entre otros. También se manifiestan en la manera en que vivimos (*achuara pujutri*). Por ejemplo, en la forma en que resolvemos los problemas, planificamos y nos organizamos. Todos esos procedimientos sociales también han sido enseñados por los mayores desde hace generaciones, y aprendidos de padre a hijo. Lo que mi tío Sharup nos transmite con esta respuesta es que, aunque los oficios cambien, como en su caso, siendo profesor bilingüe, la toma de Wayús continúa integrando en gran medida todo lo que constituye el *achuar pujut* (el modo achuar de vivir). Asimismo, mi tío enfatiza que todo lo que aprendemos nos fue transmitido como *jiintikiartuamu* y *unuíkiartuamu* por nuestros ancestros. Aquí me detendré para abordar y analizar estos dos conceptos que, según Bolla y Kantash (2000), fueron definidos de la siguiente manera: *jiintikiartuamu* como “algo que lo enseña todo” (p. 110) y *unuíkiartuamu* como “aquello que

sirve para enseñar todo” (p. 363). Aunque estas definiciones buscan aproximarse, no logran captar plenamente la riqueza, complejidad y profundidad que encierran ambos términos.

Para comprenderlos mejor, necesitamos escuchar cómo nace la palabra en achuar, su etimología, allí donde guarda su sentido primero. *Jiintikiartuamu* proviene de *jintia*, “camino” o “sendero”, y *kiartuamu*, que significa “soñado”, “revelado”, “enseñado” o “mostrado”. Su sentido literal sería entonces “camino revelado, soñado (visión), mostrado, a través del sueño (*kara*)”. Esta raíz nos recuerda que el conocimiento que poseemos desde tiempos ancestrales se viene adquiriendo y abriendo no en soledad, sino que siempre se teje en relación con seres como el *wakán* de los animales, las plantas, los ancestros y otros seres cosmológicos, reafirmando nuestra concepción cosmopolítica: un modo de conocer, comprender y tomar decisiones que se construye en compañía, en diálogo y en reciprocidad con el mundo que nos rodea. Esta estructura sugiere lo que podríamos denominar una cosmoepistemología Achuar: una forma de saber donde el conocimiento y/o entendimiento no es un objeto a ser capturado por la razón individual puramente humana (*aínts*), sino una revelación que emana de la relación con los otros seres como el “*karákam aínts*”, “*yakinia aínts*” (gente de arriba). Es decir, se trata de un evento relacional en el que las plantas, los animales, los ancestros y otros seres del cosmos son agentes activos y partícipes del saber que hemos ido adquiriendo a lo largo de nuestra historia. Estos eventos o encuentros ocurren en campos o dimensiones metafísicas, distintas de la realidad material que conocemos o percibimos, abriendo la posibilidad de comprender otros planos de existencia. No obstante, según las narrativas y relatos achuar, no se descarta la posibilidad de que en tiempos inmemoriales estas interacciones hayan sido distintas o incluso más directas. En el capítulo I, sección 1.4, y en la sección 2.2 del presente capítulo se esclarece este aspecto y se profundiza en esta dimensión.

Si bien Bolla y Kantash (1993) definieron *jiintikiartuamu* como “algo que lo enseña todo”, en su profundidad este concepto remite a los conocimientos que se han adquirido y que aún se siguen adquiriendo para la vida mediante la toma de plantas, el *wakán* de estas plantas, de los animales, de los antepasados y de otros seres del cosmos. Es entonces cuando, a través de *kara* (sueño, visión), comienza a trazarse ese camino —un sendero que antes no existía— en parte mediante la toma de Wayús, para poder encaminarnos y vivir bien. En consecuencia, la toma de plantas opera simultáneamente como cosmotécnica y como cosmoepistemología; ambas dimensiones se co-constituyen, de modo que la técnica y

práctica de la toma no solo regula la relación moral con el cosmos sino que produce conocimientos orientadores que sostienen la vida colectiva.

El otro concepto es *unuíkiartuamu*. De la misma manera, para comprenderlo necesitamos escuchar cómo nace la palabra en achuar, allí donde conserva su sentido, su raíz de origen. *Unuíkiartuamu* proviene de *unuímiat*, que denota la acción de aprender o adquirir. Por ejemplo, cuando los padres indican a su hijo que debe recibir conocimiento de un mayor, dicen: “*uchiru apachrum unuitiamrati*” (hijo, que el abuelo te enseñe, o aprende de tu abuelo). En los nuevos contextos, en cambio, se expresa: “*uchirú papí unuimiarta*”, que en español sería: “hijo, tienes que estudiar”, con el sentido implícito de que debes llegar a completar estudios superiores en la universidad o en un instituto para poder ser profesional. A *unuimiat* se suma *kiartuamu*, que significa “soñado”, “revelado”, “enseñado” o “visionado”. Así, el sentido literal de *unuíkiartuamu* sería “aprender lo enseñado, revelado, soñado o visionado”. De este modo, el concepto alude a conocimientos interiorizados y adquiridos mediante la oralidad; sin embargo, si examinamos con detenimiento su origen, advertimos que también fueron adquiridos a través de experiencias con plantas, animales, el *wakán* de los antepasados y otros seres cosmológicos. En este sentido, la palabra *unuíkiartuamu* designa todo conocimiento corporizado que se va transmitiendo de oralidad en oralidad. Son saberes que hoy continúan transmitiéndose en la toma de Wayús, donde la visión reafirma y prolonga la enseñanza de generación en generación. Aquí, la cosmoepistemología se vuelve carne: el saber ya no solo se “ve” en el sueño (*kara*), sino que se “asienta” en el cuerpo del practicante, transmitido o revelado por un mayor.

Sobre estos dos conceptos, en un dialogo con el profesor Awajún Never Tuesta trae una reflexión esclarecedora:

“*Jiintikiartuamu* enseña el camino (*jintia*), orienta el camino, te guía hacia dónde vas a caminar, te dice: ve por este camino. Por ejemplo, nuestros viejos dicen, ‘*waruka uchirmesha jintiatsme, jintintiata*’ (enséñale), quiere decir que tiene que haber corrección y orientación al hijo. Es una manera de exigir para que vea el camino, y no se refiere al aprendizaje a través del cerebro, sino a la enseñanza de cosas prácticas, el *jintia* (camino) para la vida. Por eso, cuando se enseña a elaborar un remo —un aprendizaje manual— se dice *jintintiata*, es decir, enséñale, de *jiintikiartuamu* [...]. La toma de Wayús, tabaco y otros está dentro de *jiintikiartuamu*, porque son orientaciones prácticas para la vida. En cambio, cuando llegas a aprender,

dominar, algo (conocimiento) no se dice *jintimiarjai*, se dice *unuimiarjai* o *unuimiat*, nunca *jintimia*. Y *unuíkiartuamu* está más relacionado con el conocimiento que se transmite en relatos y narrativas, son aquello que se interioriza y se afianza como aprendizaje.”

Las palabras del profesor Never Tuesta muestran con claridad la complementariedad entre *jiintikiartuamu* y *unuíkiartuamu*. El primero abre y orienta el camino: es enseñanza práctica, reorientación y guía que se recibe para caminar en la vida. No se trata de acumular información en la cabeza, sino de aprender a hacer, a vivir y convivir, a relacionarse con todo lo que nos rodea. Por eso *jiintikiartuamu* se vincula con acciones concretas —como elaborar un remo— y con prácticas —como la toma de Wayús o tabaco— que orientan la vida de manera práctica y situada. En cambio, *unuíkiartuamu* marca el momento en que ese aprendizaje se consolida y se interioriza en el cuerpo. Es el saber que ya no está en proceso de lograrse, sino que ha sido alcanzado y afianzado. Por eso se dice “*unuimiarjai*” cuando alguien domina un conocimiento, y no “*jintimiarjai*”. Este concepto se relaciona más con la dimensión narrativa y oral: relatos, memorias y conocimientos que se transmiten y que, al ser interiorizados, se convierten en experiencia vivida que sirve para enseñar. Ambos conceptos forman parte de un mismo proceso de formación achuar: *jiintikiartuamu* abre el camino y orienta la práctica; *unuíkiartuamu* consolida y afianza el aprendizaje como experiencia. En conjunto, configuran una cosmoepistemología visionaria (*kanurmau*) y oral (*unuíkiartuamu*), un modo de vida donde aprender es, ante todo, dejarse guiar por las fuerzas del cosmos e interiorizar esa guía hasta que se haga carne, memoria y palabra compartida.

Retomando el diálogo con mi tío Sharup, le reitero mi interés por comprender los nuevos usos de la Wayús en el ámbito escolar y le planteo la siguiente pregunta: ¿qué cambios considera que la Wayús está integrando en la actualidad? Él me responde:

— “Ahora, como los contextos han cambiado, por ejemplo, se conversa también sobre *ii nuimiarmauri* (lo aprendido, nuestra formación), *jiintikiartamu* (lo que se está enseñando). Por eso los *unuíkiartin* (profesores) achuares, después de tomar y vomitar su Wayús, se preparan y planifican lo que van a enseñar en las aulas. *Nunausha shirmaitai wayuska* (para eso también es buena la Wayús). Nuestros viejos, como no existía la educación impartida por el Estado, después de tomar su Wayús, se iban directo al monte a buscar comida. Como las labores ya no son solo salir a cazar, la Wayús también nos ayuda en estas *yamai takat* (tareas o labores de

estos tiempos) que han surgido en este *yamai pujut* (nuevo contexto, nueva manera de vivir) [...].”

La Wayús no se opone a la escuela en el sentido estricto: la complementa, la inspira, la transforma. La condición de profesor de mi tío Sharup se refleja no solo en la forma en que verbaliza los temas, sino también en cómo traduce el sentido comunitario de la Wayús a un lenguaje organizativo y pedagógico. Mientras que mi tío Walter enseña desde la memoria oral y el ejemplo vivido, Sharup lo actualiza desde la planificación, la conciencia del cambio y la doble pertenencia: como hombre achuar y como profesor de escuela intercultural bilingüe.

Entonces, las palabras de mis tíos Walter y Sharup se juntan en mi disertación para delinear más claramente la manera cómo se obtienen y transmiten los conocimientos entre los Achuar. Las diferencias entre ellos no significan discrepancias, pero sí variaciones en sus formas de enseñar: mientras Walter lo hace desde lo concreto —con el *umm* (cerbatana), el *tutank* (banco) y las *tsentask* (flechas)—, Sharup lo reinventa desde su experiencia como profesor de escuela, utilizando horarios, currículos y espacios de reflexión escolar. A pesar de que sus lenguajes parecen distintos, comparten una convicción esencial: todo acontece dentro de la Wayús, cuando se toma la planta. Por lo tanto, la Wayús enseña, no solo como práctica ancestral, sino también como espacio legítimo de formación que permanece vigente en los cambios actuales en torno a la escolarización. Mis dos tíos coinciden en algo fundamental: la enseñanza que se transmite durante la toma de Wayús, ese momento es integral; se forma en el hacer, pero también en el convivir. Esta dimensión podría resumirse en dos expresiones comunes que empleamos en nuestro diálogo: *jintikiartamu jiiintikiartuamu* (enseñar lo visionado, lo revelado), *unuikiartamu unuikiartuamu* (enseñar lo aprendido) para el *penker pujut*.

Sin embargo, los profesores no indígenas no conocen la Wayús y, los pocos que saben algo sobre ella, piensan que los conocimientos de la Wayús son incompatibles con los conocimientos supuestamente racionales y universales impartidos en las escuelas y en las universidades. Pero mis tíos Walter y Sharup muestran de que no es así. Es más, los conocimientos de la Wayús son más amplios y tienen más abertura hacia lo nuevo; no se oponen a los conocimientos occidentales. Los conocimientos no indígenas, en cambio, son estrechos y denigran los conocimientos ancestrales. Por eso es tan necesario que los

profesores indígenas y no indígenas tengan una formación intercultural, para intentar reconciliar los conocimientos de la escuela con los de la Wayús, como lo hace mi tío Sharup.

La Wayús no pierde su fuerza; más bien, se expande, abriendo caminos para que de lo ancestral y lo contemporáneo surjan nuevas formas de ser achuar. Esta iniciativa de apertura caracteriza el pensamiento achuar, pero, desafortunadamente, es muy raro entre los no indígenas. En esa misma línea, es importante resaltar, que en la Wayús no se transmite la enseñanza de conocimientos académicos. Lo que allí se comparte son sueños, visiones y consejos que orientan la vida cotidiana y comunitaria, es decir, el *achuar pujut*. La fuerza de la Wayús radica en que su saber no se organiza en términos escolares o académicos, sino en la palabra de los mayores y en la planta Wayús como ancestro que nos acompaña en nuestra cotidianidad.

2.2. Kara aujmatmau: conversar lo soñado en la toma de Wayús

“*Kara aujmatmau*” es la acción de contar nuestros sueños a nuestros mayores para que pueda ser interpretado y revelado su significado en la toma de Wayús. Para los Achuar, el “*kara*” no es solo “sueño” en el sentido literal, como en la expresión “*karar pujawai*” (“siento sueño - quiero dormir”), sino también un mensaje que se nos muestra mientras dormimos y que influye en nuestra vida cotidiana y en el futuro. Cada sueño trae consigo un sentido que debe ser descifrado, y por eso se comparte con los mayores, quienes poseen la palabra (*chícham*) y la experiencia para orientar a partir de lo soñado. Estas revelaciones en sueños pueden aparecer en tres estados o situaciones. El primer estado, son *nampekar*, es decir, “sueños bajo el efecto de mareación de plantas poderosas”, como Wayús, tabaco (*Tsaán*), la ayahuasca (*Natem*) o el toe (*Máikua*), o incluso después de fumar tabaco en circunstancias que más abajo presentaré. En esos casos, el sueño se convierte en un canal privilegiado para recibir mensajes tanto de los *wakán* de las plantas como de los *Arútam*, que guían nuestras vidas en el futuro. El segundo estado corresponde a los “sueños sin haber tomado plantas que causan mareación” (*nampetsuk*), pero que para los Achuar nunca son simples, pues siempre contienen un mensaje que influye en la vida diaria y el futuro. El tercer estado o situación surge a partir de encuentros con animales en el bosque. En estos tres estados, en general, un sueño puede advertir sobre una enfermedad, anunciar la llegada de visitantes, indicar cuándo salir a cazar, orientar sobre cómo enfrentar un peligro e incluso visionar nuestro futuro, entre otros aspectos que se verán en el desarrollo de esta sección.

Para visualizar las semejanzas y diferencias entre las plantas mencionadas, presento de manera resumida el siguiente cuadro comparativo construido con mi tío Sharup que organiza sus lugares sociales, formas de cultivo, modos técnicos y momentos de uso, y su sentido cultural.

Planta/Achuar/ español/ Científico N.	Lugar social	Entorno y obtención /ser-agencia	Modo técnico	Momento de uso	Sentido cultural
<i>Wayús</i> /Guayusa / <i>Ilex</i> <i>guayusa</i>	Familiar y colectivo (según contexto)	Se encuentra en el bosque y cultivada /con <i>wakán</i>)	Colectar las ramas finas y hojas antes de la decocción para ser tomado.	Madrugada (aprox. 2:00– 5:00 a. m.); en la casa; se evita comer hasta altas horas del anochecer.	Diálogo familiar, formación y enseñanza, revelación e interpretación de sueños, visión, toma de decisiones, limpia y cura el cuerpo (<i>tsuwákratin</i>), entre otros.
<i>Tsaán</i> /Tabaco /Nicotiana <i>rustica</i>	Individual y familiar (según contexto)	Cultivada en chacras (<i>aja</i>) /con <i>wakán</i>	Colectar las hojas y secado ligero dentro de la casa, o amortiguado a fuego lento, para ser terminado en forma de una barra cilíndrica, envuelto con tamshi (<i>kaáp</i>). Se toma mascado o macerado con un poco de agua, o fumado en cigarro.	Noche (anochecer); en total aislamiento, lejos, en el bosque; con ayuno de 1 a 4 días, y posterior dieta.	Formación, obtención de visión, búsqueda de <i>Arútam</i> , conexión con el <i>wakán</i> de las plantas, animales y otros seres. También limpia y cura el cuerpo (<i>tsuwákratin</i>), entre otros.
<i>Natem</i> /Ayahuasca /Banisteriopsis <i>caapi</i>	Familiar y colectivo (según contexto)	Cultivada, pero también se encuentra en <i>arút</i> <i>saáka</i> (montes altos que son las purmas antiguas de nuestros antepasados) /con <i>wakán</i>	Cortar el tallo y aplastarlo antes de la decocción prolongada para ser tomado.	Noche (anochecer); en la casa o en espacios aislados cercanos a la casa; ayuno de 2 a 4 días, y posterior dieta.	Obtención de visión, búsqueda de <i>Arútam</i> , conexión con el <i>wakán</i> de las plantas, animales y otros seres. También limpia y cura el cuerpo (<i>tsuwákratin</i>), entre otros.
<i>Máikua</i> /Toé /Brugmansia spp.	Individual y familiar (según contexto)	Del bosque; crece en las orillas de los ríos (no se toma) y cultivada (se toma) /con <i>wakán</i> .	Cortar el tallo, raspar y macerar con un poco de agua para ser tomado (más fuerte que las anteriores plantas).	Noche; aislamiento en el bosque, con ayuno de 1 día; y posterior dieta.	Obtención de visión, búsqueda de <i>Arútam</i> , conexión con el <i>wakán</i> de las plantas, animales y otros seres. También limpia y cura el cuerpo (<i>tsuwákratin</i>), entre otros.

Tabla 3. Plantas Achuar: lugares sociales, modos técnicos y contextos de uso¹⁵. Fuente: Elaboración propia.

¹⁵ **Nota:** Esta tabla se construyó desde la perspectiva de un no “curandero”. Es decir, su alcance podría ampliarse con el conocimiento de un curandero, conocido en achuar como “natém” o “wakani wainin” (traducción literal: “ayahuasca” o “el que ve el wakán”), en relación con los usos de plantas como el tabaco, la ayahuasca y el toé.

Seguidamente, se presentan imágenes de las cuatro plantas analizadas, a modo de complemento visual del cuadro comparativo previamente expuesto.



Imagen 16.
Fotografía de
hojas de Wayús de
mi tío Carlos
Marian en Chinto.
Fuente: Edgar
Peas, 2025.



Imagen 17.
Fotografía de
hojas de tsaán
(tabaco),
recolectadas en la
casa de Juun
Mukuink, en
Chinto, 2025.



Imagen 18.
Fotografía de
hojas de Natém
(ayahuasca) de la
planta cultivada
por mi tío Walter,
en Chinto. Fuente:
Edgar Peas, 2025.



Imagen 19.
Fotografía de la
planta de Máikua
(toé) en la purma
de mi tío Carlos,
en Chinto. Fuente:
Edgar Peas, 2025.

Retomando, la noción de sueño entre los Achuar nos permite comprender dimensiones cosmológicas profundas, inscritas en el origen de ciertas palabras y en su relación con seres que, en los tiempos primordiales, eran “gente”. En este marco, estas concepciones también sientan las bases de prácticas y relaciones de carácter cosmopolítico, que se expresan en la forma en que los sueños orientan la vida cotidiana. Para ello es importante entender de dónde proviene la palabra “*kara*”, pues su sentido abre un camino hacia las visiones y nos lleva directamente a los “*aínts karákam*”, “gente de arriba”. Sobre este término, Bolla y Kantash (2000) ofrecen una definición esclarecedora: *kara* significa “sueño”, mientras que el sufijo -am proviene de la raíz verbal am-a o um-a, que significa “llevar hacia”. De este modo, *karákam* puede entenderse como “los que llevan hacia el sueño”.

En relación a esta definición mi tío Sharup cuenta que el origen de la palabra *kara* proviene del nombre de estos *aínts*, “gente” o “persona”, que nuestros ancianos describen como *yakinia aínts* (gente de arriba, del cielo), con quienes los antepasados mantenían comunicación directa. Sharup también agrega que está relacionado con la palabra *kara* (sueño), porque, tras la ruptura o distanciamiento que más adelante explicaré, la única forma de comunicación que se mantiene con ellos es precisamente a través de los sueños. En los relatos de nuestros mayores, se menciona que son seres que viven arriba, en el cielo, con las cuales una vez compartimos relación, como de intercambio de “*arak*” (plantas), entre otros. Ahora, estos seres se invocan durante *natemamu* (toma de ayahuasca) y son quienes generan el sueño y conducen a recibir el mensaje de *Arútam*. Bolla y Kantash (1993) los describen

como manifestaciones de *Arútam*, enviadas en el sueño por él mismo. Por ejemplo, esto se puede apreciar en el *énent* a *Arútam* (canto a *Arútam*) registrado por Luis Bolla del *júunt Kíntui Shuwi Mírnanch*, de 85 años, perteneciente a la comunidad nativa de Sanchik. En dicho canto se menciona a “*karákam*”, invocándolo con un tono de ternura y profundo respeto, buscando su atención y compasión. Aquí un extracto:

[...], *apáachiru karákmancha antú antumtik tun tun wájajái* [...]. (papacito (*Arútam*) también a *karákam* para hacerle oír golpeando *tun tun* “sonido del manguaré” me encuentro parado.) (Bolla y Kantash, 1993, p.38)

Este *énent* era entonado en la toma de ayahuasca por la persona que tocaba el *túntui* (manguaré), como parte de la preparación del lugar antes de la toma de ayahuasca. El canto no solo invocaba la atención y presencia de los *karákam*, sino que también abría el espacio ceremonial que duraba tres días.

Mi tío Sharup da más detalles sobre los *karákam* a través de los relatos de los tiempos antiguos. Me contó que antes los Achuar mantenían comunicación con estos seres por medio de una liana que unía a los *aínts* de arriba y los *aínts* de abajo. Esta liana es conocida como “*Nantu naekri*”, “la sogá de luna”. No se trataba solo de un vínculo imaginado, sino de una escalera que permitía las visitas entre la tierra y el cielo, de manera que la gente podía relacionarse con estos seres de arriba. Sin embargo, esa conexión se quebró cuando *Auju* (el ave Ayaymama) que era la esposa de Nantu (Luna) se portó mal. *Nantu* cansado del maltrato de *Auju* se fue al cielo subiendo por la sogá y *Auju* lo siguió, pero como estaba muy gorda porque se comía todos los zapallos en la chacra, sola, no pudo subir rápido. *Nantu* cortó la sogá y *Auju* se cayó y explotó, dejando zapallo por todas partes. Ese zapallo se convirtió en la arcilla que las mujeres usan para hacer cerámica. La separación entre *Nantu* y *Auju* marcó un antes y un después en la manera en que los humanos nos vinculamos con los otros mundos. Hasta hoy, este relato, sigue siendo evocado para recordar que la distancia actual entre el cielo y la tierra no siempre existió. Nangkitiar Kunchim (2025), profesor bilingüe del pueblo achuar recoge esta memoria:

Desde entonces (separación entre *Auju* y *Nantu*) no existió la vía por la que siempre nos comunicábamos con los hombres de arriba (*karákam*)” (p. 50, en *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*, AIDSESEP & FORMABIAP, eds., 2025).

Después de la pérdida de aquella vía antigua de comunicación entre los mundos, los Achuar no dejaron de recibir mensajes de los seres de arriba (*karákam*). La relación no

desapareció; más bien, se transformó. Una de las formas en que ese vínculo continúa manifestándose es a través del *kara* (sueños), cuando el cuerpo reposa con o sin planta, pero la persona sigue escuchando y aprendiendo. Es de esa manera que la palabra “*kara*” tiene su origen en los Achuar.

***Kara* (sueños) bajo el efecto de las plantas poderosas**

En capítulo I sección 1.4 (ver página 44), el sueño que el *juun* Nantip tuvo con el *wakán* de la Wayús es un ejemplo de cómo las plantas conducen a sueños de visiones que revelan el futuro al soñador. En el caso del *juun* Nantip, fue el *wakán* de la Wayús, que él tomaba todos los días en la madrugada, el que se le apareció y le transmitió sus cualidades de fortaleza, salud y longevidad.

Otro caso de sueño generado por el uso de plantas es el que me contó mi madre Senur, pero aquí la visión no viene del *wakán* de las plantas, sino de *Arútam*, “nuestra ancestralidad”. Mi madre recuerda que, hace muchos años atrás, su padre, Mashinkias, (es decir, mi abuelo) le había contado a sus hijos e hijas sobre un sueño en el que había visto que sus descendientes caminarían lejos. Les contó que escuchaba sus voces en otras lenguas y que, cuando él ya estuviera anciano, sus nietos regresarían para visitarlo. Él tuvo ese sueño cuando había tomado tabaco, aislado en el bosque, cuando todavía era joven y que su padre lo había mandado a que tomara tabaco para buscar una visión para su vida. Hoy, el abuelo Mashinkias es viudo y vive en la comunidad de Puranchim. No quiere ir a vivir a la ciudad con sus hijos, a pesar de que ellos le insisten. Se mantiene en el lugar donde nació, creció, se formó y soñó, recibiendo de vez en cuando las visitas de sus hijos y nietos, así como él mismo había visto en visiones cuando era joven. Su vida se ha convertido en el testimonio de los sueños con uso de plantas, son una revelación que anticipa los caminos y destinos. Su visión en sueños vino de *Arútam* y lo convierto a él en un “*juun karan achikú*”.

La palabra “*juun karan achikú*” es muy importante para los Achuar porque define a las personas que tienen visión de su vida. El “*kara achikú*” es el “visionario”. Tanto los hombres como las mujeres pueden ser “*kara achikú*” cuando reciben la visión de *Arútam* después de haber ingerido plantas.

Yo, como joven achuar, también he tenido mis propias experiencias de sueño con plantas (*kara achikmau arakjai*), como el tabaco que tomé a los 10 años y la ayahuasca a los

14. Sin embargo, en el presente trabajo no considero oportuno por el momento compartirlas. Aprovecho este paréntesis para aclarar que los Achuar suelen ser reservados al momento de hablar de las visiones que obtienen. Estas experiencias, por lo general, se comparten únicamente en el núcleo familiar o con personas muy cercanas de confianza, y siempre con gran discreción. Es por eso que, por cuestiones éticas, consideré incluir algunas experiencias que me han sido autorizadas.

***Kara* (sueños) sin tomar plantas**

No todos los sueños de visión vienen durante el tiempo en que se toma plantas poderosas (*kakáram*). Existen también “*kara*” que llegan muchos años después de haber tomado plantas. Estos sueños son “*nampekchamunam*” sin mareación. Mi madre Marta cuenta que había dejado de tomar Wayús y otras plantas al adherirse al culto evangélico. Tampoco volvió a probar tabaco, ayahuasca ni toé, pues todas estas plantas que provocan mareación están prohibidas para los cristianos evangélicos. De joven siempre tomaba Wayús y también había tomado tabaco y ayahuasca, pero hacía muchos años que no experimentaba nada. Sin embargo, una noche, ella soñó y tuvo una visión. Cuando le pregunté qué le había sido revelado, ella me respondió con discreción, sin afirmarlo de manera explícita, y me dijo: «¿Acaso por gusto estoy viviendo tantos años? ¿Acaso por gusto ustedes han crecido? ¿acaso por gusto están llegando a ser profesionales?». Es decir, ella me interpeló haciéndome reflexionar sobre cómo ella había logrado que yo mismo y mis hermanos creciéramos bien y lográsemos terminar nuestros estudios, como también ella misma sigue viviendo largos años de vida. Para ella, esto se debía a la visión que había recibido a pesar de haber discontinuado el uso de plantas poderosas por muchos años. Me contó que esto sucedió porque *Arútam* también se compadece de nosotros, porque nos ve atravesando dificultades en la vida. Además, añadió que, si se toma plantas poderosas en la juventud, aunque después ya no se siga tomando, es para poder criar a nuestros hijos, así puedan crecer todos y salir adelante. De esa manera *Arútam* le mostró el camino (*jintian iniaktursamiayi*) a mi madre Marta.

Sobre el *kara achikmau* (visión o sueño obtenido, en awajún *waimaku*) sin tomar plantas también cuenta su experiencia el profesor Never Tuesta, cuando tenía diecisiete años soñó con su abuelo Buya. No fue un sueño fragmentado ni confuso, sino una experiencia que se imponía con la claridad de lo vivido: su abuelo le mostró un paisaje plano, con varias casas rodeadas de distintas plantas, donde las personas se veían contentas. En ella aparecía

un *muun*, un mayor en la lengua awajún, que bajaba una colina acompañada por dos de sus parientes, llevando consigo su *wampach*, una jicra en la lengua awajún. En este mismo *kara* (sueño) su abuelo le habló y le reveló sobre su futuro (Tuesta y Cárdenas, 2022, p.42). Para Never Tuesta que este tipo de sueños provienen de nuestros abuelos que fueron “*waimaku*” y que se preocupan por sus parientes aun estando en otro plano; es decir, son los parientes, los antepasados, lo que los Awajún llaman de “*waimaku*” (persona con visión) quienes pueden ayudarnos a trazar nuestro camino, un derrotero que orienta la vida aun estando en otro plano. Esta condición lo convierte en la figura ideal dentro de la sociedad Awajún: alguien respetado, valorado y que posee una “hoja de ruta” o un camino claro para orientar su vida. La palabra “*waimaku*” del Awajún guarda mucha semejanza con el “*kara achikú*” de los Achuar.

***Kara* (sueños) a partir de encuentros con animales**

Entre sueños con y sin uso de plantas tenemos otro tipo de *kara* que según las palabras de mi tío Walter y mi padre Mateo vienen como resultado de encuentros con animales en el bosque. Mi tío Walter me cuenta de la siguiente de manera:

[...] también se llega a tener sueño cuando te encuentras con algún animal mientras se camina en el bosque. Por ejemplo, puedes encontrarte con *yapu* (Condor de la selva; *Sarcoramphus papa*), tigre o gavián caído en el camino. A veces herido. Si te encuentras así, se retorna de inmediato, avisas con mucha discreción y le dices a tu esposa que acondicione una camita muy aparte de la cama que comparten juntos. [...] Se duerme separado de nuestra mujer. Antes de dormir se fuma tabaco (*kusum mukunar*) y en el sueño se presenta una persona mayor (*juun*) y te dice que, “yo era” (*wiyajai*). Así también se obtiene “*kara*”.

También mi padre Mateo al compartirle esta conversación obtenido con mi tío Walter reafirma lo dicho:

“[...] nuestros viejos también han obtenido visión a través de encuentros, por ejemplo, cuando salían a cazar animales y se encontraban con algún animal en una situación no muy común. Puede estar caído por ejemplo un *yapu* en el camino, cuando regreses y duermas se te va presentar muy clarito un anciano. Y te dirá, yo soy así, así, así, vivo así, mencionando “*nii pujusmauri*” (cualidades y trayectoria de su vida). [...] pero

cuando tienes este tipo de experiencias de encuentro no tienes que dormir con tu mujer, para que te pueda presentar en tu *kara* (sueño). Así también se visiona, así visionaban nuestros abuelos.”

Este tipo de experiencia de sueño (*kara*) también tuvo un pariente achuar de la cuenca de río corrientes, un gran líder luchador social de su pueblo, Tomas Maynas Cariajano, recogido sus memorias en el libro “El sueño del tigre achuar”.

“Soñé el tigre, un tigre me dio el sueño. Ese tiempo fui al monte, había muerto [cazado] un venado, he puesto la presa ahí e hice una barbacoa. Yo estaba esperando arriba, en un árbol, a que venga un tigre [para cazarlo], y ese rato, más o menos a las once de la noche, vino una lechuza a volar ahí, bien cerquita, cantaba. Yo le alumbraba con una linterna y desaparecía. En ese rato, después sentía que la presa ya se la estaban comiendo. He alumbrado con linterna. Total, estaba sentado un tigre tremendo. Agarré mi arma apunté, y el tigre ha desaparecido. Dónde se fue, qué ha pasado. Bueno, pensando en eso he vuelto a casa, pensando. Ni bien dormí, vino como persona ese animal, el tigre. Desde donde estuvo sentado, desde ahí estaba conversando. Y me decía: “yo tengo valor de luchar, ir a otros lugares, otras zonas, yo tengo valor de esto, esto te voy a dar para que vayas a caminar a eso, cualquier problema que sucede en tu territorio”. Ese sueño me ha dado ese tigre.” (Pita, 2024. p.127-128)

Estos relatos muestran que el *kara* no es un simple sueño, sino un espacio de revelación donde los animales del bosque actúan como mediadores de conocimiento y fuerza vital. El encuentro con seres no humanos —cóndor, tigre, gavilán— abre un canal de comunicación con ancianos y espíritus, quienes transmiten consejos, trayectorias de vida y valores de lucha. La separación corporal (no dormir con la mujer), el uso del tabaco y la disposición del cuerpo son condiciones necesarias para que la visión se manifieste. En este sentido, los sueños derivados de encuentros con animales constituyen una tecnología ontológica: un modo de acceder a saberes ancestrales y de recibir cualidades de fuerza, disciplina y orientación para la vida social. El tigre que otorgó valor a Tomás Maynas Caijano, o el anciano que se presenta tras el hallazgo de un *yapu*, son ejemplos de cómo el bosque se convierte en un espacio formativo y político, donde los animales y los *wakán* transmiten conocimiento, poder y fuerza a los humanos.

A continuación, abordo otro aspecto de los sueños, más cotidiano en la vida achuar, que me han contado mis tíos Carlos y Walter, así como mi padre Mateo:

“[...] ma nuniasha achuartikia, aujmatmakikia kanurmau, kuntuknarmau chichakmakiakua Wayús umakur tsawatayi.” (además los Achuar, conversando sobre lo soñado, “*kuntukarmau*” mientras vamos tomando la Wayús amanecemos). (Carlos)

“Inia juuntrinkia nantak uchiri natsaksha amatikia warinkesha kanurmaurin aujmatmati kuntuknarchayi tii chichak tsawaini [...].” (Nuestros mayores ya despiertos mientras tomaban Wayús y si tenía hijos jóvenes conversando sobre sus sueños, si tuvo su hijo el sueño “*kuntuknar*”, iba amaneciendo). (Walter)

“Yanchukia irutkamunam pujusan, kasakan juuntan kujatran arak wekatsuk wainin kuntinasha amiajai. Paan kuntuknatayi [...].” (años atrás cuando vivía en la comunidad había tragado el *kasak* de un abuelo y solía encontrar animales sin caminar muy lejos en el bosque. El sueño “*kuntuknar*” es muy claro). (Mateo)

La expresión “*kuntuknar*” designa un tipo de sueño que, para los Achuar, anuncia éxito en la caza. Entonces tenemos un tipo de sueño más, que también no necesita del uso de una planta, y que está orientado directamente a las actividades de cacería. Mi tío Carlos me cuenta que, mientras los Achuar toman Wayús y conversan sobre lo soñado, el sueño “*kuntuknar*” se iba revelando en el diálogo familiar, marcando así la manera de recibir el nuevo día. Mi tío Walter también cuenta que nuestros mayores, al compartir la Wayús, interpretaban los sueños de sus hijos jóvenes: si alguno había tenido un buen sueño para la caza, lo enviaban al monte con la certeza de que lograría matar una presa y traer carne para alimentar a la familia. De esta forma, los jóvenes iban aprendiendo poco a poco el significado de cada tipo de sueño y su relación con las prácticas de la vida cotidiana.

Mi padre Mateo recuerda su experiencia al ingerir el *kasak*, tabaco mascado por un anciano. Explica que, después de esta toma, el tipo de sueño denominado *kuntuknar* se manifestaba con mayor frecuencia y claridad, apareciendo como un aviso evidente y seguro de que, al salir a cazar, encontraría animales. Cuenta también que no necesitaba caminar muy lejos para cazar algún animal. En este sentido, el sueño no se concibe como una vivencia privada, sino como un mensaje que debe ser interpretado colectivamente y que orienta la acción práctica: decidir cuándo salir, reconocer el momento propicio y evaluar la disposición del cuerpo y del entorno para asegurar el éxito en la cacería.

Ahora bien, si el *kuntutnar* puede definirse tentativamente como “buen sueño para cazar”, existe otro tipo de sueño que cumple la función opuesta: el *mesékram*. Bolla y Kantash (1993) lo describen como un “sueño de mal auspicio”. Entre los Achuar, el *mesékram* se entiende como una señal que obliga a interrumpir una labor en desarrollo o actividad planificada, especialmente en el contexto de la toma de Wayús. Durante la toma, los sueños se cuentan y se interpreta su significado; si alguien había tenido un tipo de sueño, “*mesékram*”, debía quedarse en casa y abstenerse de realizar las actividades que tenía previstas para ese día. Esta expresión también se emplea en el contexto de la toma de ayahuasca o tabaco. Recuerdo haber escuchado con frecuencia cuando tomé tabaco que debíamos seguir las indicaciones de los mayores para evitar tener un mal sueño, pues el *mesékram* no solo afecta al soñador, sino que también puede proyectarse sobre un pariente cercano. Cuando nuestros mayores, después de haber tomado tabaco, decían “*karánam uchirun mesematkajai*”, señalaban que habían tenido un sueño *mesékram* para su hijo, lo cual generalmente significaba muerte. En este sentido, los sueños no son concebidos como experiencias individuales, sino como mensajes relacionales que involucran a la familia, la comunidad y el entorno que formamos parte. Tanto el “*kuntutnar*” como el “*mesékram*” son categorías oníricas que orientan la vida práctica: uno abre el camino hacia la caza exitosa, el otro advierte sobre peligros y posibles pérdidas.

Así comprendemos que, para los Achuar, el *kara* designa también un estado a través del cual se accede a la visión, ya sea mediante la toma de plantas, el avistamiento o encuentro con animales, o incluso sin el uso de plantas. Este *kara* puede provenir del *wakán* de las plantas y de los animales, es decir, del *Arútam* (nuestra ancestralidad), manifestándose ya sea por compasión y la bondad, entendidas como la voz de nuestros ancestros que nos acompañan. Asimismo, el *kara achikmau* o *waimamkamu* (sueño, visión) constituye un legado de abuelos, padres y parientes planta-ancestrales que, a partir de las visiones que ellos mismos recibieron y transmiten, continúan trazando el derrotero de nuestra vida. Estas visiones nos orientan a caminar con firmeza por el sendero que ellos mismos han abierto. De este modo, las revelaciones se convierten en herencia que guía a las nuevas generaciones. En consecuencia, el *kara* no se reduce a experiencias individuales, sino que se configura como memoria colectiva que asegura la continuidad y constituye, por tanto, parte de nuestras herencias.

CAPITULO III:

LA TOMA DE WAYÚS: EL PÉNKER PUJUT ACHUAR (el saber convivir achuar)

“Wayuska achuara pujutri mash iruruitai, chícham irumpramu takaku, chícham winiana nusha.” (La Wayús agrupa y contiene el modo achuar de vivir; crea y aborda las palabras y los asuntos).

—Walter Kuji Náwir, Achuar, 2025—

3.1. *Achuara pénker pujutri*: la toma de Wayús para convivir bien

Ya hace casi un mes que estoy en la comunidad de Chinto, siempre tomando Wayús con mis mayores cada amanecer. El canto de los gallos y los sorbos de Wayús cada madrugada parecen repetirse como un eco antiguo, pero cada jornada trae una conversación nueva. Mi tío Carlos Marian me habla mientras tomamos Wayús de una *nukuch* (abuela/anciana), la mujer más longeva de la comunidad. Es Tikis Antris Mashumpar, una mujer viuda, que era una de las dos esposas del abuelo Kuji (fundador de la comunidad de Chinto). Intento recordarla, pero han pasado casi veinticinco años desde la última vez que la vi. Mi tío sugiere en que sería muy enriquecedor escucharla. Me propone visitarla después de tomar Wayús. Estoy profundamente interesado en reconocerla, así que acepto sin dudar.

Después de tomar y vomitar la Wayús, con el cuerpo alivianado y el ánimo renovado, recibo un *pinink* de masato que nos convida mi tía Cesinia. Después de recibir dos *pinink* de masato, lo necesario, sabiendo que recibiré más masato en casa de la Nukush Antris, emprendemos el camino hacia su casa. Mi hermano Jimpikit se suma a la caminata. La neblina, espesa y silenciosa, nos envuelve mientras atravesamos el campo de fútbol. Y mi tío Solís, en voz baja y con tono de reproche al aire —quizás buscando soltar las tensiones de su responsabilidad como autoridad comunal— murmura sobre los asuntos que todavía tiene que abordar y encontrar una solución. Menciona el caso de una pareja de jóvenes recién unida que está generando tensiones dentro de la comunidad y como autoridad, le corresponde intervenir. Agrega que, por radiofonía, hace días atrás había llegado un mensaje desde la comunidad de Wampints —una comunidad ubicada a dos días de caminata por trocha desde Chinto— solicitando que la pareja regresara. Asumo de inmediato que se trata de los padres de la mujer. Según la costumbre achuar, la residencia es uxorilocal. Al conformarse una

familia, es el varón quien se traslada a vivir con la familia de la mujer, ya sea dentro o fuera de la comunidad.

Mi tío Carlos detalla que el joven había pedido permiso por un mes para venir a Chinto —su comunidad natal— a tratarse de una dolencia que, según él, era efecto de *wawek* (brujería). Quería ser atendido por su tío, *wakanin wainin*, un tipo de curandero llamado “el que ve el *wakán*”. Sin embargo, pasado el tiempo acordado, fueron los padres de la mujer quienes empezaron a inquietarse. Porque se habían excedido no solo del plazo establecido, sino también había llegado a sus oídos que la convivencia entre los jóvenes no estaba marchando bien, y que la madre de la chica ya se encontraba en la comunidad. Había llegado a recoger a su hija y a su yerno. De pronto nuestra conversación circunstancial y breve se interrumpe cuando llegamos a la casa de la *nukuch* Antris. Su nieto nos recibe con calidez, nos ofrece *tutank* (asiento) y pide a su esposa que nos prepare la bebida masato. Tras un breve intercambio, mi tío pregunta por la abuela. Nos cuenta que desde el día anterior ha estado quejándose de un dolor, por lo que permanece en reposo en su cama. Añade que está mejorando de a pocos. Entonces le respondemos que solo queríamos saludarla, y si podíamos visitarla al día siguiente, durante la hora de Wayús. Pero dado su estado, decidimos que sería mejor dejar la visita para otro día. Al terminar nuestro tercer *pinink* de masato nos retiramos de la casa de la abuela.

Entre los cantos de las chicharras del atardecer del territorio achuar, y a pesar de la tensión y el malestar dentro de la comunidad que me habían contado, el día había estado tranquilo. Al cabo de unos minutos me abraza la noche y la hamaca para envolverme en su descanso. A las siete u ocho, la comunidad de chinto se silencia, el fuego baja su intensidad, y yo me dejo mecer por la hamaca y el murmullo de la selva. En ese movimiento, mientras escucho mi propia respiración mezclada con los sonidos nocturnos, pienso en el tema que quiero abordar en este amanecer durante la toma de Wayús: el papel fundamental que este cumple en la resolución de tensiones y conflictos dentro de la comunidad. Tanto mi tío Sharup Kintui y Walter Kuji me han mencionado reiteradas veces que la toma de Wayús sigue siendo un espacio donde se abordan y resuelven las diferencias entre los Achuar. Por ejemplo, mi tío Walter me mencionó que cuando un yerno no vive bien con su esposa, sus suegros le aconsejan durante la toma de Wayús.

Después de un sueño profundo, me despierto con espontaneidad. Esta vez no escucho nada, salvo el tenue murmullo de la selva. Nadie más está despierto. Tras varias semanas

viviendo en la comunidad, noto cómo mi cuerpo comienza a armonizar con el ritmo cotidiano de mis parientes. Hay días en los que me despierto por mí mismo, incluso antes que mis tíos. Esta madrugada es una de esas. Entonces, una vez despierto me quedo divagando con los ojos abiertos por un momento. No pasa mucho tiempo hasta que escucho a mi tía Cesinia levantarse y avivar el fogón, y como ya es costumbre, mi tío se despierta poco después, y se acerca al fuego, siguiendo el ritmo habitual. Enseguida yo me acerco a su encuentro, iniciando así otra madrugada que comienza con el calor compartido entre el fogón y la Wayús.

Con el saludo habitual —*Tasha Jiichi, ¿Tsawame?* (hola tío, ¿estás amaneciendo?)— me acerco al fogón y tomo asiento junto a él. Mi tía Cesinia, con la misma calidez de cada mañana, me alcanza un poco de agua fresca con la que me enjuago la boca. Enseguida me alcanza el *unkuship* y tomo el primer sorbo de Wayús para despertar e ir aligerando el cuerpo. Hoy, es mi tío Carlos quien inicia la conversación. Me cuenta que la comunidad está pensando en realizarnos una despedida para mí, porque ya me falta poco para irme de vuelta al Brasil. Me solicita una fecha tentativa para que pueda comunicar a la comunidad y puedan organizar alguna actividad. Mientras lo escucho, siento una profunda gratitud que me cuesta expresar con palabras. Agradezco el gesto con respeto y emoción contenida. Después de ese breve intercambio, guardamos silencio. Reconozco ese silencio: no es ausencia, sino invitación. Me está cediendo la palabra, como ocurre tantas veces en este entorno donde los silencios también dialogan.

Retomo el hilo del pensamiento que me acompañaba en la noche, le hago la siguiente pregunta:

—*Jiichi, antukmajai jiich Taishjai Wayús umakur chichamunam, wayusnum iikia chichamka iwarji, chichamkesha jiinmatinkia, amesha nusha ituraya jiame? Yamaisha tumaukek aa?* (Tío, escuché a tío Walter decirme en la toma de Wayús, que nosotros conversamos y arreglamos si surge algún problema en la toma de Wayús. ¿Usted cómo ve eso? ¿Sigue siendo así?)

Mi tío responde:

—*“Nuka Nuniskaitai. Chichaman jiikiaramtikia, wayusnum chicharji, turachkusha chícham yupirmaitiatmatikia iruntaiti. Inia uchiri amatikia, takamsamtikia iniankir*

wayusnum jintia umpauta taji. ” (Sigue siendo de la misma manera. Si generan algún problema se le aconseja en la Wayús. Si el problema es complejo en asamblea. Por ejemplo, si es nuestro hijo y comete alguna travesura, lo levantamos durante la toma de Wayús para aconsejarlo, o le decimos: '*jintia umpauta*' (ve a tomar tabaco). Por uno o dos días [...]).

Irúntai es un término que se utiliza para referirse a las reuniones o asambleas que se realizan comúnmente en el local comunal, convocadas y dirigidas por la autoridad de la comunidad, como el *apu*. Está estrechamente relacionado con el término *Irúntmau*, mencionado anteriormente en el capítulo I, sección 1.5, cuyo uso se reserva para encuentros que responden a una finalidad específica, con fecha y agenda previamente definidas. *Jintia umpauta* significa “anda a hacer el soñadero por el camino (bosque) para que tomes el tabaco”. Esta expresión es otra forma de decir *jintianam wetaa* (vete al camino) como se mencionó anteriormente, pero en el contexto achuar, ambas indican y ordenan que alguien vaya a tomar tabaco. El uso de *jintia umpauta* enfatiza el acto de internarse en el bosque para realizar el soñadero, como parte de la preparación de nuestro *wakán* para obtener visión para la vida.

Después de las palabras de mi tío sobre cómo se aconseja en caso de mal comportamiento, le planteo el tema más puntual del caso de la pareja que estaba en problemas. Le pregunto si primero acuden a él como *apu*, máxima autoridad de la comunidad o si, en cambio, van directamente a tratar con la familia del joven. Me responde que, en primer lugar, la madre de la chica conversa con los padres de su yerno, para que estos, a su vez, conversen con su hijo y resuelvan su mal comportamiento. Si no logran hacerlo, entonces recurren a mi tío Carlos en su calidad de *apu*. Añade que, si el joven decide dejar a su esposa, debe compensar con una retrocarga o con algún bien equivalente por la ruptura del matrimonio. Precisa además que, quienes tienen mayores recursos de dinero, suelen pagar unos dos mil soles, tal como lo hacen algunos profesores indígenas que son asalariados.

Además, me cuenta, que antes, desde su experiencia cuando era joven, no se podía tratar mal a la mujer (*kajerchamin*). Si el joven no convivía bien con su esposa, el suegro le decía durante la toma de Wayús: “Yerno, porque no tienes visión (*kara takakchausam*), estás tratando mal a tu mujer (*kajerame nuwen*). Ve a tomar tabaco (*jintia umpauta*)”. De esa manera, el suegro le ordenaba a su yerno a que fuera a tomar tabaco mascado por un anciano

con tres días de ayuno. Hoy en día, los suegros solo mandan a sus yernos a tomar tabaco con un día de ayuno.

Unos días después, en casa de mi tío Carlos, después de tomar Wayús, estábamos todos tomando masado y la madre de la muchacha en problemas con su esposo estaba allí también. Percibo cierta tensión y mucha seriedad porque el tema de conversación es la situación de su hija. La señora cuenta que las dos últimas madrugadas ha ido a casa de los padres de su yerno a tomar Wayús e intentar convencer a su yerno para que lleve a su hija de vuelta a su comunidad. Pero él se ha rehusado argumentando que quiere seguir con sus padres porque aún está en tratamiento por una dolencia. La señora dice que no cree que esté enfermo, porque, según su experiencia, un enfermo no puede estar maltratando a su esposa. Se pregunta: “¿Qué clase de enfermo es ese?”. Menciona también que los padres del joven están a favor de su hijo y concluye:

—Si no quiere venir conmigo, que me deje llevar a mi hija y que me pague con una retrocarga (*karuu*) por haberla engañado. ¿Con qué voy a alimentar a mi nieto cuando nazca?

Sus palabras me hacen entender que su hija se encuentra gestando. Mi tío le responde con calma:

—Mañana tenemos trabajo comunal. Ahí, antes de empezar la actividad, trataremos tu caso. Estén presentes tú y la joven pareja.

Karú es el nombre achuar que se le ha asignado a la retrocarga, también conocido como escopeta (arma) que no solo funciona como herramienta de caza, sino que se convierte en símbolo de responsabilidad y sustento dentro de las relaciones familiares; cuando la madre de la joven dice “que me pague con una retrocarga y con qué voy a alimentar a mi hijo”, expresa la necesidad de asegurar que el nieto tenga alimento y cuidado, pues la entrega de *karú* garantiza que los hombres de la familia —padre, abuelo o hermanos— puedan salir al monte y traer carne de monte, base de la dieta achuar, de modo que la escopeta no es vista únicamente como objeto material, sino como mediador social y pacto de reciprocidad que distribuye colectivamente la obligación de alimentar al niño, convirtiéndose en palabra hecha compromiso, y con la bondad del bosque asegura la continuidad de la vida y la fuerza del linaje.

El día comienza con una wayuseada, como es costumbre en nuestra vida achuar. A lo lejos, el *takatan iniamin* (el que dirige el trabajo comunal) da el aviso con el sonido fuerte del *pupunt*¹⁶, comunicando a todas las familias que habrá actividad comunal. En la comunidad de Chinto, los días de trabajo colectivo son lunes, martes y miércoles. Los demás días se destinan a tareas familiares. Me preparo a presenciar cómo se abordan estas situaciones en la cotidianidad, sobre todo cuando la comunidad entera participa. Salimos hacia el local comunal junto con mi tío y mi hermano Jimpikit. Mi tía se queda, pero vendrá tan pronto termine de preparar el masato que será convidado a todos.

Una vez dentro del local comunal, mi tío saluda a los presentes y, tras unos breves instantes, toma la palabra para comunicar que, antes de iniciar el trabajo de limpieza de la cancha deportiva, se tratará sobre el caso de la pareja en problemas. De inmediato informa que la madre de la muchacha ha llegado de la comunidad de Wampints queriendo llevarse a su hija de vuelta a casa porque su esposo, que vive en Chinto, la está maltratando. Luego le cede la palabra a ella, quien resume la situación:

—Me enteré de los maltratos que está recibiendo mi hija, y vine a recogerla — incluyendo a mi yerno. Fui a conversar en dos ocasiones durante la toma Wayús con mi yerno, pero no pude llegar a ningún acuerdo ni con él ni con sus padres. Así que decidí llevarme a mi hija, pero tiene que pagarme con una *karú* (retrocarga), porque ella está embarazada. ¿Cuándo mi nieto nazca con que le voy a dar de alimentar?

Cuando ella termina, el *apu* cede la palabra al yerno de la señora y él responde en su descargo:

—Nada de eso es cierto. Si no he retornado es porque sigo en tratamiento. Vine aquí para tratarme de daño (mal de brujo). Si quiere, que mi suegra lo lleve a su hija. Yo no la estoy mezquinando [...]. Después cuando me cure iré a la comunidad de mis suegros.

La madre insiste en su versión y que el joven no cumplirá con su palabra. Tras un largo diálogo comunitario, en el que también intervino la madre del joven en defensa de su hijo y que se prolongó por cerca de dos horas, finalmente se alcanza un acuerdo: la madre

¹⁶ Bocina de cuerno de vaca o de bambú que sirve en los achuar para comunicar o dar un aviso de una actividad comunal.

podrá llevarse a su hija, y el joven, una vez concluido su tratamiento, se trasladará a la comunidad de ella. De esta manera se cierra el caso.

Al día siguiente, en la madrugada, converso con mi tío Carlos sobre lo que pasó en la Wayús. Sus palabras revelan tanto coincidencias como contrastes, y permiten comprender cómo nuestras formas de orientación y resolución de problemas en los achuar persisten y, al mismo tiempo, se transforman. Mi tío Carlos me dice que cualquier asunto se aborda durante la toma de Wayús; allí se esclarece y se vive (*penker jeerar pujustinuitji*). Sin la toma de Wayús, los Achuar, podemos equivocarnos, especialmente cuando se trata de “asuntos de conflictos” (*chícham kakáram*). Por eso, cuando ocurre algo importante, se suele decir: “Dialoguemos en la Wayús”. Esos asuntos no pueden conversarse cuando se toma masato.

Me cuenta que, antes, cuando alguien intentaba corregir a un hijo fuera de la toma de Wayús, los mayores intervenían diciendo: “Déjalo por ahora. Aconséjalo durante la Wayús”. De esa manera, el hijo podía recapacitar porque respetaba la toma de Wayús. También señala que la Wayús es fundamental para abordar y solucionar problemas (*wayusnumka nuniasha chícham wiaratin*), ya sean de índole familiar o comunitaria. Si una pareja recién formada no vivía bien, si el hombre no trataba adecuadamente a su esposa, los mayores llamaban al joven durante la toma de Wayús para aconsejarle y pedirle que mejorara su comportamiento. Las medidas correctivas podían ser únicamente palabras o la indicación de que vaya a tomar tabaco, esto según las palabras de mi tío Sharup: “*namanken michata tati tusaar*” (para que retorne enfriando su cuerpo).

MI tío Walter afirma que, cuando surgen rencillas entre adultos, es en la toma de Wayús donde conversamos, nos aconsejamos y encontramos la manera de arreglarnos. Aunque hoy también se recurre a reuniones más amplias en el local comunal, recuerda que esta forma de tratar los asuntos nació solamente en la década de los 80s, cuando empezaron a nuclear y crear las primeras comunidades nativas (*irutkamu*) para defendernos de amenazas externas (*yamrunaiktasar*). Desde la fundación de la organización “*Achuar Takat Iruntramu*”, esta manera de sentir, pensar y organizarnos en comunidad (*nuni maikia au nintikia pujnasuitai*) se ha ido volviendo cada vez más importante. Sin embargo, él prefiere que los asuntos conflictivos se aborden durante la toma de Wayús, porque no quiere que se expongan directamente en una asamblea comunal. “Antes no andábamos comentando nuestros asuntos en otras casas; cada familia resolvía sus problemas durante la toma de Wayús. Y nadie más se enteraba.” Recuerda que, en su tiempo, el correctivo consistía en

tomar tabaco (*jiintia umpamu*) acompañado de un ayuno de dos o tres días, según la gravedad de la falta. De esa manera, la persona que había actuado mal podía reflexionar en silencio, mientras su cuerpo se “enfriaba” (*naman michamtikur*) y lograba entender que: “Si no me hubiera comportado de esta manera, no estaría en esta situación, ¿no?” porque no tuve visión para vivir bien con mi pareja estoy actuando así, ¿no? De ese modo, la Wayús no solo resuelve diferencias y conflictos familiares y comunitarios, sino que también aconseja, orienta y forma al achuar *aínts*.

3.2. Wayusnum nuwa sumamu: pedida de mano en la Wayús

Nuwa sumamu es una expresión que designa la acción de pedir la mano de una mujer en la toma de Wayús, lo que implica entablar un diálogo con sus padres para concretar la unión como pareja. Para desarrollar este subcapítulo me remonto a mis recuerdos de adolescencia, cuando vivía en la comunidad de Nuevo Perú. Tendría unos nueve años cuando presencié situaciones de pedida de mano, observando cómo se llevaba a cabo todo el proceso, que aquí relato con la ayuda memoria de mi madre Marta. Asimismo, voy contrastando con lo que me ha sido contado por mis tíos Carlos y Walter. Era el año 2006 en Nuevo Perú, comunidad ubicada en las orillas del río Huitoyacu. En la margen derecha había catorce casas y en la izquierda cuatro; la margen derecha funcionaba como centro, con la escuela primaria —único nivel de formación en ese entonces— y el local comunal, un recinto rústico donde los padres se reunían para coordinar y organizar actividades comunales. El único medio de comunicación con la ciudad de San Lorenzo era una radiofonía alimentada por panel solar y batería. Esta permitía a los habitantes mantenerse en contacto con parientes que viajaban, en su mayoría a San Lorenzo. Aunque nací en Wisúm, gran parte de mis primeros catorce años transcurrieron en la comunidad de Wakiach (nombre en español Nuevo Perú). Allí, como suele suceder en un lugar pequeño donde todos nos conocemos, cualquier asunto que involucra a dos familias se convierte en tema de conversación. Todos es visible y oíble.

Un joven llamado Jintia estaba interesado en Nayeim, hija de Mashutak. Corría el rumor de que Jintia, hijo de Tirats, merodeaba por las noches cerca de la casa de la muchacha, situación que en achuar se describe con la expresión *wekátusmayi*. Ante ello, Tirats tomó la iniciativa de presentarse en la toma de Wayús ante los padres de Nayeim. La escena fue presenciada por Nunkui, hermana mayor de Nayeim, madre soltera con un hijo que solía ayudar a mi madre Marta en las labores domésticas. Recuerdo escucharla cuando relataba lo

sucedido a mi madre, mientras ambas mascaban yuca para preparar el masato. Lo que la hermana mayor Nunkui cuenta que durante la toma de Wayús, Tirats abordó el tema como padre interesado en pedir la mano de Nayeim para su hijo. Tras un diálogo prolongado, en el que inicialmente el padre de la joven se negó porque ella aún estudiaba en el colegio Wijint (ahora conocido como Colegio Achuar Mashutak), hasta que finalmente cedió y aceptó entregarla a Jintia para que formaran una familia. Así se cerró aquel primer momento de la pedida de mano, acontecido en la intimidad de la Wayús.

Cuando el padre de la chica aceptó el pedido de mano, toda la comunidad quedó enterada y expectante. En la comunidad todos decían una expresión propia de la ocasión: “*utuktusartatue*”, que se puede traducir como “llevarán al chico a acostarse en la cama de la chica”. Esta frase denota que el joven Jintia sería llevado por el intermediario (*nuwan sumin*), que en este caso era su propio padre, al anochecer, hasta la casa de Nayeim. Allí la muchacha lo esperaba en una cama separada de la de sus padres. En efecto, después de anochecer el padre condujo a Jintia y lo dejó en la cama de la joven. Esa primera noche marcaba el inicio de la conformación de una nueva familia. A partir de entonces, el joven asumía responsabilidades, que comenzaban al amanecer, cuando después de tomar su Wayús salía muy de madrugada a cazar o pescar junto a su esposa¹⁷.

Mi tío Sharup me contó que el pedido de mano (*nuwa sumamu*) podía hacerse tanto por iniciativa del joven como del padre, o de una persona mayor que actúa como intermediario, pero esto siempre se hacía en el espacio de la toma de Wayús. Antes, no era necesario que existiera un acercamiento previo ni conversaciones entre el chico y la chica; pero era el chico quien tomaba la iniciativa de pedir la mano con su padre u otra persona mayor. Además, agrega que, el interés por la chica venía de que ella era muy trabajadora y tenía habilidades para la chacra, la cerámica, preparar masato y alimentos. Las conversaciones eran largas y exigentes, pues los padres no aceptaban fácilmente entregar a sus hijas y, antes de hacerlo, imponían una serie de condiciones. El padre de la chica evaluaba cuidadosamente el perfil del joven: si era cazador, trabajador, respetuoso y si mostraba otras capacidades necesarias para sostener una familia. Si los padres de la señorita no estaban de acuerdo, en ese mismo espacio de la toma de Wayús rechazaban el pedido. Nuestros mayores no entregaban a sus hijas a cualquiera, reafirma mi tío Sharup.

¹⁷ Este relato se basa en recuerdos contruidos junto a mi madre Marta. Los nombres utilizados han sido modificados, por motivos éticos, ya que no fue posible conversar con los personajes originales.

Sharup también me contó que para actuar como intermediario (*nuwan sumin*) de la pedida de mano no podía ser cualquier persona. Se requería alguien con mucha palabra (*chichamtin*), con facilidad para hablar, que no se rindiera ni desistiera fácilmente, hasta lograr el acuerdo. Además, si posteriormente, si la nueva pareja tenía problemas —por ejemplo, si el hombre no trataba bien a su esposa o si había violencia— el padre de la chica llamaba al intermediario para que venga a tomar Wayús y para presentarle el caso. Como él había sido el intermediario de la pedida la mano, debía asumir parte de la responsabilidad, aconsejando al esposo para que corrigiera su comportamiento. Las medidas correctivas podían ser solo palabras o la indicación de que vaya tomar tabaco para enfriar el cuerpo (*namanken michata tati tusaar*). Por eso, el intermediario (*nuwan sumin*) evaluaba muy bien al joven desde el inicio: no aceptaba ser intermediario para un joven perezoso, desobediente o que no ayudara ni escuchara a sus padres, porque eso le traería problemas en el futuro a él.

Asimismo, mi tío Carlos me contó que, antes, el pedido de mano no era sencillo ni inmediato. “Yo, por ejemplo, a mi esposa la conseguí durante la toma de Wayús”, recuerda. En su caso, su finado suegro rechazó su petición en dos ocasiones. Los viejos evaluaban cuidadosamente antes de entregar a una hija. Hoy, en cambio, observa que muchos jóvenes llegan a tener esposa a muy temprana edad, sin pasar por ese proceso riguroso. Mi tío Carlos también señala que, una vez realizado el pedido de mano, existía una responsabilidad compartida. “Como tú has pedido la mano de mi hija, aconséjale al joven”, decían los padres de la chica al intermediario. Antes no se permitía tratar mal (*kajerchamin*) a la esposa. Si el joven no convivía bien con su esposa, el suegro lo llamaba para que venga a tomar Wayús y le decía: “Yerno, como no tienes una visión (*kanurmau*), no estás tratando (*kajereame*) bien a tu esposa; ¡vete al monte a tomar tabaco (*umpauta taku, ijiarmam tsaán kujauta*) por dos o tres días!”.

El *nuwa sumamu* en los últimos años viene atravesando cambios que Sharup describe de la siguiente manera: “actualmente el pedido de mano ya no se realiza únicamente en la intimidad de la Wayús, sino que en varios casos las relaciones de pareja se formalizan en reuniones generales, porque los padres han escuchado rumores de acercamientos ocultos entre los jóvenes. Estas formalizaciones ocurren en presencia de casi toda la comunidad y, muchas veces, producto de la presión colectiva y la intensidad del momento, los padres terminan entregando a sus hijas sin pensar ni evaluar con detenimiento. Como consecuencia, no se lleva a cabo un diálogo profundo entre los padres involucrados y, en lugar de acuerdos

reflexivos, se generan decisiones autónomas que, en el futuro, pueden afectar directamente a las familias.

En esta misma línea, Carlos también señala que la pedida de mano de mujeres viene cambiando. Todavía se sigue viendo jóvenes que se reúnen tradicionalmente, pero también se observa que muchas veces se realiza en *irunmau* (reunión comunal). Sin embargo, aclara que, si le pidieran su opinión, él sostiene que la pedida de mano debe hacerse en la Wayús. Ese pensamiento lo heredó de su suegro y, por ello, procura inculcarlo en los jóvenes, reafirmando la importancia de mantener la práctica tradicional como espacio íntimo de diálogo entre las familias.

Mi padre Mateo, también considera en los últimos años la manera de pedir la mano y formar una familia está cambiando. Según su análisis, esto depende mucho de los padres: si son mayores respetados, sus hijos los respetan y los demás también, y jamás se atreverían a pedir la mano de su hija tomando masato, es decir, fuera de la toma de Wayús. Hacerlo en otro contexto sería motivo de rechazo inmediato. Me compartió además su experiencia personal: una de mis hermanas formó su familia en el año 2022, y el joven que la pretendía pidió su mano en la toma de Wayús, en la ciudad de San Lorenzo, donde esta práctica aún continúa en un contexto urbano. Mi padre expresó admiración y respeto por aquel joven, pues antiguamente pedir la mano no se podía hacer solo; debía hacerlo el padre o algún mayor. A menos que se fuera muy valiente, no era fácil tener enfrente a un mayor y plantear directamente la petición.

Al recordar y narrar estas escenas de “*nuwa sumamu*” en la toma de Wayús, no solo se revive un procedimiento social, sino también una forma de pensar la vida en comunidad. La pedida de mano no era un acto aislado: implicaba palabra, responsabilidad y visión compartida. En cada diálogo entre padres, en cada condición impuesta, se tejía la certeza de que formar una familia era un compromiso colectivo, sostenido por la memoria y la vigilancia de los mayores. Lo que mis tíos y mi padre relatan muestra que el “intermediario” no era un simple mensajero, sino un garante de equilibrio, alguien que debía responder por la conducta futura del joven. Esa figura, junto con la intimidad de la Wayús, aseguraba que la unión no fuera fruto de la improvisación, sino de un acuerdo profundo. Hoy, en cambio, los cambios que atraviesan el *nuwa sumamu* —su traslado a espacios comunales, la presión de rumores o la rapidez de las decisiones— revelan una transformación que interpela nuestra manera de entender la continuidad cultural.

Desde mi propia memoria, evocar estas escenas es reconocer que la Wayús no es solo un lugar físico, sino un espacio de palabra viva, donde se decide el destino de las familias y se afirma la autoridad de los mayores. Allí aprendí que formar una familia no era únicamente un vínculo entre dos jóvenes, sino un pacto que involucraba a toda la comunidad. Por eso, al cerrar este relato, puedo percibir que el “*nuwa sumamu*” es también un espejo de nuestra historia: muestra cómo los vínculos se han ido adaptando, pero también nos recuerda la importancia de preservar la intimidad del diálogo, la fuerza de la palabra y el respeto por la visión de los mayores. Testimoniar estas prácticas es, en última instancia, un acto de memoria y de responsabilidad, para que las generaciones futuras comprendan que en la Wayús se sembraba no solo una familia, sino la continuidad del pueblo Achuar.

3.3. Wayuska iiji wekaák wairkatuai: la Wayús caminando con nosotros nos cuida y sostiene

Junto a mi tío Carlos, mientras compartimos la Wayús, mantenemos un diálogo en el que abordamos distintos aspectos de esta práctica. Intrigado por el hecho de que la Wayús continúa siendo tomada incluso en el contexto urbano como en San Lorenzo por parientes que migran a la ciudad, le planteo la siguiente pregunta:

— Tío, ¿por qué nuestros parientes que se van a la ciudad de San Lorenzo llevan consigo su Wayús? Algunos, como mi papá Mateo o el tío Sharup, incluso tienen sembrado la planta en sus terrenos.

Mi tío Carlos me responde:

— “*Wayuska penkeraitai* (la Wayús es bueno), dice, además de *chichakartayat* (aconsejar), *sakawai* (quita) los dolores del cuerpo. Quita *tunau nekapeamu* (pesadez o malestar que abrume); alivia el dolor en la columna, el *kuparmau* (cansancio muscular), el debilitamiento tras una fiebre y, a veces, incluso los dolores de cabeza (*najaimiamunu*). Cuando construyes por primera vez en un nuevo lugar, lo primero que tienes que hacer es llevar y sembrar tu Wayús. Por ejemplo, antes cuando era joven me iba al *tenak* (campamento de caza) lo primero que hacía es arrancar mis ramitas y hojas de Wayús para llevar. O sino sembrar también, para que ya no estes llevando. Los Achuar no podemos recibir el día sin la Wayús (*achuartikia wayuschauji tsawarchamniawitai*), los verdaderos Achuar (*nekas achuartikia*).

Cuando tomamos Wayús, cuidamos nuestro cuerpo (*namankri*), nuestro *wakán*, nuestro pensamiento (*penker nintimprar*), nuestras palabras (*inia chichamri*), por eso amanecemos *wara warat* (alegre). Por eso los mayores cuando van a otro lugar llevan su Wayús o visitan a parientes que toman Wayús, para que ellos también puedan tomar. Por eso camina con nosotros (*wekawai iiji*)”.

La toma de Wayús para los Achuar no solo es importante porque aconseja y guía (*chichakratmau*), sino también porque es *penkeraitai* (bueno), como dice mi tío Carlos, para quitar (*sakawai*) el “*najaimiamu*”, expresión que se emplea para describir todas las formas de padecimiento del cuerpo, entre ellas dolores físicos, malestar o secuelas posteriores a una enfermedad, cansancio muscular, dolor de cabeza y, en general, todo lo relacionado con el sufrimiento corporal; entre los conceptos que menciona mi tío resaltaré uno en particular: “*tunáu nekapeamu*”, muy significativo para los Achuar porque no se refiere a un padecimiento físico causado por enfermedad, sino a sufrimientos vinculados a las consecuencias de nuestros actos que son reprochables moralmente dentro de los Achuar, lo cual se explica en la traducción de cada palabra que conforma la expresión: “*tunáu*” significa malo, violencia, y “*nekapeamu*” sentir, padecer; en conjunto, puede entenderse como “padecimiento por nuestro mal comportamiento o accionar”. Por eso entre nuestros mayores es común escuchar la expresión “*achuartikia wayuschauji tsawarchamniawitai*”, que significa “nosotros los Achuar no podemos amanecer sin la Wayús”. Como dice mi tío Carlos, un verdadero Achuar (*nekas achuartikia*) no puede prescindir de este instante importante: la toma de Wayús. Con ella cuidamos y limpiamos el cuerpo, pero también el *wakán*, avivamos y renovamos el sentir y el pensar, y en ese mismo gesto cuidamos nuestras palabras. Así recibimos el día “*wara warat*”, “alegre, alegre”, un sentimiento de júbilo, de voluntad, pero por duplicado que nos abre el camino de las labores cotidianas. Por eso, en palabras de mi tío, la Wayús “*iiji wekajuai*” camina con nosotros. De esta manera la Wayús no solo se orienta a cuidar o sanar el cuerpo, sino también a restablecer el equilibrio moral y cosmológico, es decir, aquel que articula nuestras acciones con la cosmovisión Achuar, recordándonos que el bienestar se construye tanto en la salud física como en la corrección de nuestras acciones en relación con los demás y con el territorio.

Mi tío Carlos me cuenta también que esta inseparabilidad entre la Wayús y los Achuar es una vieja costumbre: nuestros abuelos, aunque no viajaban lejos fuera de su

territorio, vivían distanciados entre sí, y por eso era importante llevar consigo la Wayús como vínculo de parentesco y compañía. De esta manera, la Wayús no solo acompañaba a los achuar (*aínts achuar*), sino también la relación entre familias dispersas. Hoy, en estos tiempos en que los modos de vivir van cambiando y algunos deben ir lejos, allí donde no se puede llevar ni tomar la Wayús, los mayores sufren, pues sienten que se rompe esa continuidad que los ha sostenido desde siempre. Estas palabras se reflejan en los siguientes términos, que expresan la memoria y el dolor de la ausencia, pero también la fuerza de una costumbre que camina con nosotros.

— “Por eso todos en la comunidad tenemos nuestro plantón de Wayús. Nuestros ancianos, incluso viviendo separados o lejos unos de otros, siempre tenían su Wayús. Es como nuestro pariente (*ma inia weauri nunisan*). Por eso cuando nos vamos a otras tierras donde no hay Wayús lo que somos mayores sufrimos (*aisar yaja nunka, Wayús ayatsamunam werikia waitjatayi juuntikia*)”.

Finalmente, en otra toma de Wayús mi tío Walter me comparte la composición de los plantones de Wayús que cultiva en su propio huerto. Lo hace con la misma precisión con la que habla de sus vínculos familiares. Conoce a cada planta en profundidad: su historia, sus particularidades, sus usos y sus afectos, como si se tratara de un sujeto con vida propia. Y dice:

— “No todas las Wayús son iguales (*metekchau*). Algunas provocan *tunaa nekapnawai* (sensación de desgano o malestar). Otras, en cambio, son fáciles de vomitar o estimulan al cuerpo para hacerlo. De las tres que tengo cerca de mi casa, una genera malestar (*pasé napkarkanumayi*); la segunda es aceptable, pero la tercera es la mejor. Esa la trajo mi padre, Kuji, desde Manchar, donde vivía el abuelo Sumpa. Otro plantón, de hojas anchas, viene de Chuintar. Y el tercero, también de Manchar, del abuelo Puanch”.

Al preguntarle cómo llega a conocer a la Wayús para tomar, responde con total espontaneidad:

— “Tomando, voy conociendo. Veo cuál me hace vomitar bien (*pénker iniakur*), cuál me hace sentir mejor (*penker wajkarkatu*), cuál orienta mejor (*chichakartau*). Hay uno que no tomamos [...]”.

Mi tío Walter señala que, para que la Wayús pueda tomarse de manera continua, debe beberse cada madrugada. Cuando provoca el vómito con facilidad, limpia el cuerpo y produce una sensación de bienestar; es en ese estado que aconseja y orienta con mayor claridad. Incluso puede presentarse en los sueños, otorgándonos visión para la vida futura, como en el caso del mayor Nantip, desarrollado en el capítulo I, sección 1.5. Sin embargo, como también advierte mi tío, no toda Wayús se deja tomar. Es una manera de relacionar con la Wayús. Es así que la fuerza de la Wayús no reside únicamente en purificar y limpiar el cuerpo, sino también en abrir el pensamiento y la palabra, y en hablarnos a través de los sueños, mediante los cuales se forjan nuevas cualidades y se reorienta y reencamina nuestro camino en la vida.

En otra wayuseada mi tío Sharup al ser preguntado si recuerda desde que edad y por qué su papá le inicio en la toma de Wayús me responde:

— “[...] como decía mi papá, los niños mientras vamos creciendo no se vive sin tomar la Wayús porque de cuando todavía nuestra madre nos amamantaba, su leche (*yukum*) se queda en nuestro estómago, adentro, entonces al tomar la Wayús y vomitar expulsamos eso de nuestro cuerpo, amargo sale de nuestro cuerpo. Cuando vomitas eso sientes una sensación de bienestar, sino se hace eso, no tiene la costumbre de tomar Wayús, se vive enfermo. Limpia el cuerpo (*japiawai namanken*). Como la Wayús como se toma y vomita, limpia el estómago, por eso para los que tomamos orinamos limpio y claro”.

La práctica de tomar Wayús desde la infancia se entiende entre los Achuar como un proceso de limpieza y fortalecimiento corporal. Mi tío Sharup afirma que desde la lactancia el cuerpo guarda residuos (*yukum*) que deben ser expulsados mediante el vómito provocado por la Wayús, lo cual genera una sensación de bienestar y previene enfermedades. Así, la Wayús cumple una función de limpieza interna del cuerpo (*japiawai namanken*), purificando el estómago y asegurando signos de vitalidad como la claridad en la orina. Más allá de lo físico, esta costumbre se transmite como cuidado preventivo y como parte de la formación cultural de los niños, integrando salud, memoria y continuidad de la vida Achuar.

Mi tío Carlos también me cuenta que para que una Wayús pueda ser tomado de manera continua es tomando cada madrugada, si le hace vomitar con facilidad, le hace sentir bien, aconseja y orienta.

— “Despierta también al *wakán* (*wakanincha shintiawai*). *Jata nekapeamush ayaá* (sensación de malestar se quita también), te quedas con una sensación de alegría (*warawarat*) el cansancio y al cuerpo rendido también quita. Por eso nuestros viejos tomaban la Wayús que estaba en el fogón “caliente, caliente y soplando, soplando”, para que pudiera quitarse esos dolores del cuerpo o malestares. Por eso la Wayús no se toma frío, solo que eso ha cambiado un poco hoy. Veo que algunos tomaban un poco tibio. Pero los viejos tomamos caliente y soplando, para que tu cuerpo pudiera sudar y se quita los dolores o malestares que tienes en el cuerpo. La pereza todo se quita. Como nuestros viejos solían ir a sus actividades muy temprano después de tomar su Wayús salían con su fogata en mano. Sintiendo bien. No sientes nada de frío, ni pereza, dolores de cuerpo, nada. En eso nos ayuda la *Wayús* (*nuni yainkiartawai wayuska*)”.

El testimonio de mi tío Carlos subraya que la Wayús no solo limpia el cuerpo, sino que “despierta el *wakán*” (*wakanincha shintiawai*), retirando el pesar y el malestar (*jata nekapeamush ayaá*) y dejando una alegría duplicada (*warawarat*) que dispone al trabajo temprano. La temperatura de la Wayús es parte del sentido de la cura: los mayores insisten en tomarla “caliente, caliente, soplando, soplando”, porque el calor induce sudoración, alivia el cansancio, la pereza y los dolores corporales, y prepara el ánimo para salir con la fogata en mano, sin frío ni desgano. Esta práctica contrasta los intentos de enfriarla con agua — como se menciona en el capítulo I, sección 1.3, en mi wayuseada con mi tío Carlos— y con cambios recientes hacia lo tibio; sin embargo, la memoria de los mayores sostiene que el carácter caliente de la Wayús es constitutivo de su eficacia y de su vínculo con la vitalidad cotidiana. En este horizonte, la Wayús “nos ayuda” (*nuni yainkiartawai wayuska*) porque articula cuerpo y *wakán* a través del calor, la expulsión del malestar y la disposición alegre para el día, anclando salud y continuidad de vida en una práctica situada que se transmite intergeneracionalmente.

Este diálogo cierro con la memoria de las palabras del abuelo Mashinkias, recordadas por su hijo, mi tío Sharup:

— “Ven a tomar Wayús, tú ya eres joven, ¿acaso estás enfermo o muriendo? ¿Cuándo tengas mujer también vas a vivir durmiendo?”.

Decir que la Wayús “camina con nosotros” no significa únicamente que nos acompaña en nuestros desplazamientos físicos. Caminar, en este sentido, es reconocer que la planta participa de nuestra vida, que se mueve con nosotros porque forma parte de nuestro pensamiento, de nuestro cuerpo y de nuestra memoria. La Wayús no es estática: anda con nosotros, nos orienta, nos sostiene. La nombro como sujeto porque posee *wakán* y *namperí*, *kakarmari* —fuerza—, como dijo mi tío Walter Kuji. Estas cualidades permiten que nos guíe, que nos acompañe, que podamos comunicarnos con ella. Es un sujeto que trasciende lo físico, más allá de lo que los humanos podemos percibir en vigilia. En nuestra propia lengua sabemos que tanto los Achuar como la planta de Wayús poseemos *wakán*. Por eso, cada madrugada, al tomarla, podemos entablar una comunicación. Como dice Walter Kuji, “*inia weaurianin*” (semejante a nuestros parientes, familia), resaltando su capacidad de moverse, migrar, más allá de nuestra comunidad y de nuestro territorio achuar.

CONSIDERACIONES FINALES

Esta disertación sobre la Wayús es el resultado de los diálogos que tuve con mis parientes mayores tomando Wayús. Nunca hubiera podido acercarme al pensamiento de mis mayores, si es que yo no hubiese participado en la toma de Wayús siguiendo las maneras adecuadas, dialogando con respeto hacia la planta y hacia mis parientes mayores y todos alrededor. Si mis parientes mayores me hablaron y me permitieron aprender con ellos fue, también, porque ellos quisieron enseñarme. Ellos sabían que yo estaba realizando una investigación para mi tesis de maestría, pero, para ellos lo más importante era que yo era un joven pariente deseoso de aprender con ellos durante la toma de Wayús. Todos los diálogos que mantuvieron conmigo, todo lo que me contaron y todo lo que aprendí, no fue simplemente porque me dieron información. Ahora entiendo que ellos me estaban aconsejando todo el tiempo sobre el *achuar pujut* (el modo achuar de vivir). Es decir, esta disertación es un conjunto de los consejos que mis mayores me dieron cuando tomé Wayús con ellos.

Como yo soy varón, según la práctica Achuar me corresponde recibir, principalmente, los consejos de los hombres mayores. Por esta razón, mi disertación se basa en la relación que desarrollé con mis tios Walter, Sharup y Carlos y mi propio padre Mateo durante las tomas de Wayús en las que me acogieron. En la disertación, también incluyo algunos aspectos de mi relación con mi madre Marta, y con la esposa actual de mi padre, Senur, que también es mi madre. Queda claro, sin embargo, que yo escribo desde el punto de vista masculino. Si yo hubiese sido una joven (mujer) recibiendo consejo de sus mayores durante la toma de Wayús, la mayoría de mi interacción hubiese sido con mis tías, abuelas y madres. Lo que quiero decir, es que este trabajo no pretende ser exhaustivo. Es solo un primer abordaje a una perspectiva masculina sobre la Wayús. Para poder acceder a los conocimientos femeninos, sería necesario que una joven achuar haga un estudio desde la posición femenina para poder presentar el punto de vista de las mujeres sobre la Wayús, sus usos, enseñanzas y consejos.

Todos los diálogos que mantuve con mis parientes mayores fueron en lengua Achuar. Ellos me permitieron gravarlos y yo los transcribí y traduje. He intentado encontrar las expresiones en español que más corresponden, no solo en base a traducciones literales de diccionario, sino en base a reflexiones conseguir comunicar los múltiples conceptos complejos, que no pueden ser traducidos fácilmente al español. En muchos casos, no hay

palabras en español que permitan traducir las nociones del pensamiento y la práctica Achuar. Por eso, gran parte de mi disertación es un ejercicio de traducción propia para que el lector que no habla Achuar pueda entender lo mejor posible toda la variedad de significados asociados a la Wayús.

Para nosotros los Achuar la madrugada es el momento en que se cuentan los sueños tomando Wayús (entre sus demás implicaciones que se abordó en este trabajo). Cuando el silencio del bosque apenas se interrumpe por el canto de los grillos y gallos, la toma de Wayús se convierte en el espacio donde las visiones soñadas en la noche cobran vida mientras son contadas a los demás. Allí, alrededor del fuego, los mayores escuchan y descifran lo que cada uno ha soñado. Por eso, nuestros mayores, como mis tíos Sharup y Walter, dicen que todo pensamiento, toda decisión y planificación nace durante la toma Wayús, porque es allí donde los sueños son interpretados para guiarnos y donde las visiones revelan la voluntad de los seres ancestrales (*Arútam*), la voz de nuestros ancestros que nos acompañan.

Además, los sueños “*kuntuknar*” abren caminos de abundancia de comida y éxito en la caza, mientras los sueños “*mesékram*” advierte sobre pérdidas y peligros. Pero más allá de su carácter individual, cada sueño que es contado durante la toma de Wayús se transforma en palabras compartidas, consejos que circulan entre padres, hijos y parientes, orientando la vida de todos. De este modo, comprender el “*kara*” y sus diferentes expresiones no es solo hablar de sueños, sino de su íntima relación con la toma de Wayús y reconocer que en la forma como los sueños son compartidos durante la toma de Wayús se sostiene la memoria, la organización y la continuidad de la vida achuar. El sueño, entonces, no es únicamente experiencia individual, sino memoria colectiva que enlaza generaciones y asegura la permanencia de nuestro modo de vida: *Achuar Pujut*.

La toma de Wayús es también el espacio en el que se imparten enseñanzas para la vida cotidiana, como la práctica de la caza, se toman decisiones importantes, se resuelven conflictos por medio del diálogo y de los consejos, y se pide la mano de las señoritas para formar una nueva familia. Es un conocimiento propio Achuar pero que está abierto a las nuevas enseñanzas impartidas en la escuela, como mostré en el caso de mi tío Sharup, que usa la Wayús para organizar sus clases de profesor bilingüe intercultural. Es una planta que camina con nosotros los Achuar, un pariente ancestral que nos muestra el camino, nos

aconseja, nos protege de los peligros, cuida nuestra salud en todos sus aspectos, personales y colectivos, dándonos vitalidad y memoria.

Mi disertación es un aporte a la antropología de las relaciones entre humanos y las plantas desde la perspectiva indígena, tanto en la metodología como en el contenido, desarrollada en el NEAI, dirigida por el profesor Gilton dos Santos y compartida por los estudiantes indígenas y no indígenas del NEAI, que han sido fundamentales en mi formación. Como argumentan Mendes y Aparicio (2016), la agencia vegetal es inseparable de las formas de discurso entre los pueblos de la familia lingüística Arawa del medio Purús. Esta noción también se aplica al caso Achuar, quienes, como mostré en la disertación consideran que las plantas tienen intencionalidad, *wakán*, desafiando la idea de que son meros recursos naturales pasivos. La Wayús es agencia vegetal por excelencia, que aconseja y da visión. Como en el caso de la familia lingüística Arawa, la Wayús es una planta cultivada, aunque también se recogen las hojas de los árboles del bosque, pero realmente, es la Wayús quien cria a los humanos a través de sus consejos. Por tanto, como sugieren Mendes dos Santos y Aparicio, así como Cassino et al, la noción de domesticación no es una relación en una sola dirección. La Wayús aconseja y, por tanto, a su modo doméstica, a los Achuar. No hay una clara dicotomía entre la recolección y la agricultura. Esto resuena con la forma en que los Achuar tratan la Wayús: aunque es una planta cultivada (*tankunamu*), mantiene una profunda conexión con la cosmovisión ancestral, es decir, que articula la vida Achuar, siendo criada y convivial como parte de la familia, y al mismo tiempo ayuda a criar la familia.

En un trabajo futuro, sería interesante comparar la Wayús con otras plantas utilizadas por los Achuar, como el tabaco, la ayahuasca y el toé, mencionadas aquí de manera muy general, así como con las plantas estudiadas por mis colegas del NEAI que pertenecen a pueblos de la región de Alto Rio Negro en la frontera entre Brasil, Colombia y Venezuela. Sin embargo, hay que tomar en consideración que las plantas utilizadas por los pueblos a los que pertenecen mis colegas investigadores indígenas del NEAI, son bastante diferentes de la Wayús. Por ejemplo, en su estudio doctoral, Jaime Moura, muestra que el Gaapi (ayahuasca, *Banisteriopsis Caapi*) para el pueblo Desana de la familia lingüística Tukano oriental, no es solo una planta medicinal ni un alucinógeno, sino que se define como las “venas de la vida”. Si queremos comparar el Gaapi del pueblo Desana con las plantas Achuar, tendríamos que hacerlo con el *Natem*, puesto que esta es también *Banisteriopsis Caapi*. Como he mencionado en esta disertación, los Achuar tomamos *Natem*, pero su uso es diferente de la Wayús, aunque está relacionado con la Wayús puesto que durante la toma de Wayús los mayores mandan a

los jóvenes a tomar tabaco, toe y ayahuasca para buscar visión. Cuando la persona va y toma tabaco, toe o ayahuasca, y tiene una visión, entonces vuelve a contar su visión durante la toma de Wayús con la persona mayor que lo mando a tomar, para que él ayude a interpretar el significado de la visión. La Wayús es una planta que conduce al uso de *Natem*, así como también de tabaco y de toé, pero lo que caracteriza a la Wayús es la toma durante la madrugada para dialogar en familia, contar los sueños y tomar decisiones. Esto es muy diferente de cómo se toma *Natem*, puesto que la toma de *Natem* es familiar y colectivo, requiere de muchos cuidados, aislamiento, dietas. Entonces, hay una conexión entre la *Natem* (*Banisteriopsis caapi*) y la Wayús, pero son plantas con usos y contextos diferentes.

La planta indígena amazónica con la que, si existen bastantes semejanzas de uso, es el yoco (*Paullinia yoco*) de los pueblos Tukano occidental, de la frontera entre Perú y Ecuador, próximos del territorio de los pueblos Jíbaros. El yoco también contiene cafeína y teobromina y es una planta que es tomada de madrugada, en familia, entre hombres y mujeres, adultos y niños, mientras se dialoga, se cuentan los sueños, se enseña a los hijos y se toman decisiones para el día y para el futuro. El yoco “bota la pereza”, da ánimo para trabajar y es una planta que aconseja, como dicen los siekopai. Además, la toma de yoco durante la madrugada también está relacionada al uso del *Banisteriopsis caapi* (llamada yaje), puesto que a través del yoco se puede acceder a los ámbitos cosmológicos visionados con la toma de yajé (Belaunde y Echeverri, 2008; Belaunde 2019). Pero el yajé de los siekopai, así como el *Natem* de los Achuar, requiere de aún más grandes cuidados, dietas y aislamiento. En cambio, tanto el yoco como la Wayús son tomados en familia en las madrugadas.

Los usos de la Wayús entre los Achuar, también comparten algunas semejanzas con el uso del mambe de coca y el ampiri (ambil) de los pueblos de la familia Bora-Witoto, en la frontera entre Perú, Ecuador y Colombia, en la medida en que estas son preparadas con plantas usados para dialogar, que infunden la palabra con la fuerza del tabaco y la coca, volviéndola *rafue*, es decir, “palabra de consejo” (Candre y Echeverri, 1993). Sin embargo, para los Bora-Witoto, el uso de mambe de coca y ampiri (ambil) de tabaco era nocturno y casi exclusivamente masculino, y estos pueblos no solían tomar *banisteriopsis caapi*. La Wayús entre los Achuar es para todos, hombres, mujeres, niños y niñas cuando ya están grandecitos, aproximadamente hacia los ocho o diez años. Lo que quiero decir, es que es más difícil comparar la Wayús con el tabaco y la coca de los Bora-Witoto porque su contexto de uso difiere significativamente.

En el anexo 1 presento una matriz comparativa con los principales criterios de contraste entre la práctica de la toma de Wayús en el contexto achuar y el complejo ritual del mambe y ambil entre los pueblos bora-witoto (Candre y Echeverri, 1993). A partir de aspectos como el modo de preparación, los participantes, el momento de práctica, los efectos corporales y cognitivos, el simbolismo de la palabra, el propósito social, los conceptos de formación y la agencia de las plantas, la tabla permite observar tanto convergencias como diferencias en las formas de relación entre plantas, palabra y formación social.

Igualmente, el tabaco y el ipadu de coca de los pueblos de la familia Tukano Oriental, que son plantas también examinadas por varios antropólogos del NEAI autores del libro Omerõ (Barreto et al., 2018), tienen algunas semejanzas con la Wayús, pero su contexto de utilización y es diferente. Entre los Tukano Orientales, el uso de tabaco e ipadu de coca se articula con el Omerõ, fuerza ritual vinculada a narraciones míticas, fórmulas de curación y acciones ceremoniales. En el caso de la Wayús, la palabra es un aspecto fundamental, como vimos en la disertación, tanto los diálogos en las madrugadas, los consejos, los sueños contados e interpretados, y las historias orales antiguas. Sin embargo, para la Wayús no hay fórmulas de curación semejantes a los *Bahsese* ni acciones y ofrendas rituales semejantes a los *Bahsamori*. Tampoco se da el nombre a los niños durante la toma de Wayús.

Donde sí existe una convergencia es en las dimensiones cósmicas de las plantas. Los especialistas del pueblo Tukano (*kumu*, *yai*, *baya*) utilizan *bahsese* para gestionar las relaciones con los *waimahsã* (humanos invisibles), dueños y protectores de los lugares y recursos del bosque. El acceso a estos dominios requiere negociación y adhesión a estrictas reglas de conducta (*betise*). Igualmente, la Wayús fomenta el equilibrio cósmico y permite a los Achuar orientarse en su vida cotidiana y el futuro, interpretando las visiones y mensajes de los seres poderosos, recibiendo poderes, salud y longevidad del *wakán* de las plantas y de *Arútam*, la “ancestralidad” que permite lograr el “vivir bien” (*pénker pujut*). Tanto para el pueblo Tukano como para el Achuar, la salud y el éxito en las actividades cotidianas y rituales dependen de esta diplomacia cosmopolítica con sujetos no humanos gracias a las plantas.

BIBLIOGRAFIA

- AIDASEP & FORMABIAP (Eds.). (2025). El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas (3ª ed. corregida y aumentada). AIDASEP & FORMABIAP. ISBN 978 612 49681 1 2.
- Arthem, Kay. 1993. “Ecosofia makuna. En: Correa F. (Org.). La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 109 – 126.
- Alvitres, G. (21 de febrero de 2022). Lote 64: ¿Qué significa para 22 comunidades Wampis, Achuar y Candoshi del Perú que su hogar sea un terreno destinado a la actividad petrolera? Mongabay Latam.
- Belaunde, Luisa Elvira. 1994. Parrots and oropendolas. The Aesthetics of gender relations amongst the Airo Pai. Journal de la Société des Américanistes, vol. 80, pp 95 -111.
- Belaunde, Luisa Elvira. (2019). “O ninho do Japu: perspectivismo, gênero e relações interespecies airo pai. Amazônica, Revista de Antropologia. Vol 11, n 2, pp. 657 -686. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v11i2.7638>
- Belaunde, Luisa Elvira; Echeverri, Juan Alvaro. (2008). El yoco del cielo es cultivado. Perspectivas sobre Paullinia yoco en el chamanismo airo-pai (Secoya, Tucano Occidental)., Antropológica, vol 26, pp. 75 – 82.
- Bolla, L. y Kantash, P. (1993). El pueblo de la “Wayús”: Los Achuar. Ediciones Achuar Matsátmau.
- Bolla, L., & Peas Kantash Ishtik. (2000, marzo). Achuar Ujákratmau: Diccionario Achuar-Castellano. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Barreto, J. P. L. (2013). Wai-Mahsã: peixes e humanos – um ensaio de antropologia indígena (Disertación de maestría, Universidade Federal do Amazonas).
- Barreto, J. P. L, Azevedo, D. L, Maia, G. S, Santos, G.M, Dias Jr., C. M, Belo, E., Barreto, J. R. R y França, L. (2018). Omerõ: constitución y circulación del conocimiento Yepamahsã (Tukano). Manaos: EDUA (Editora da Universidade

Federal do Amazonas)

- Barreto, J. R. R. Formação e transformação de coletivos indígenas no noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades. 2012. 199 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012a.
- Barreto, J. P. L. (2021). Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro (Tesis Doctoral). Universidade Federal Do Amazonas.
- Barreto, S. S. (2022). O Peixe Sobre Beiju é o Leite e a Espuma de Buiuiu: Uma Reflexividade Antropológica Indígena sobre a Gestão Cosmopolítica Tukano no Alto Rio Negro. (Teses doctoral, Universidade Federal do Amazonas, Manaus).
- Belaunde, L.E. (2010). Deseos encontrados: Escuelas, profesionales y plantas en la Amazonía peruana. Revista da FAEBA Educação e contemporaneidade, 19 (33) 119-133.
- Bourdieu, P. (2003). El oficio de científico: Ciencia de la ciencia y reflexividad. Anagrama.
- Brown, Michael. 1985. Tswewa`s gift. Magic and meaning in an Amazonian Society. Washington: Smithsonian Institute Press.
- Brücher, H. (1989). Plantas útiles de origen neotropical y sus parientes silvestres. Springer Verlag.
- Candre, Hipólito; Echeverri, Juan Alvaro. (1993). Tabaco frío, coca dulce. La palabra del anciano Kinarai de la tribu cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos. Bogotá: Colcultura.
- Cassino, M. F., Henriques Soares, G., Mendes dos Santos, G., Gouveia, J. H., Barreto, J. P. L., Azevedo, D. L., Maia, G. S., Lins, J., Ramos, C. M., Shock, M. P., Madella, M., & Clement, C. R. (2025). Thinking with Amazonian Indigenous Peoples to expand ideas on domestication. *People and Nature*, 7, 560–574. <https://doi.org/10.1002/pan3.10796>
- Cardoso de Oliveira, R. (1996). Antropología reflexiva. *Vibrant*, 17.

- Caicedo, A. (2003). Aproximaciones a una antropología reflexiva. *Tabula Rasa*, (1), 165–181.
- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). (2021, 9 de diciembre). Corte Constitucional hablará sobre reconocimiento del territorio integral del territorio Achuar. Centro Amazónico de Antropología y Aplicaciones Prácticas.
- Correa Q., J. E., & Bernal, H. Y. (1989). Especies vegetales prometedoras de los países de la Convención Andrés Bello (Tomo I “A”). Ministerio de Educación y Ciencia de España, Junta del Acuerdo de Cartagena (JUNAC), & Secretaría Ejecutiva del Convenio Andrés Bello (SECAB).
- Crespo Coello, P. (2013). La guayusa, trayectoria y significado: Sistematización de la experiencia de la cadena de valor de la guayusa Fundación Runa y empresa Runarpuna. Programa de Manejo Forestal Sostenible en la Región Andina, IICA.
- Chirif, Alberto y Carlos MORA (1977) Atlas de comunidades nativas. Lima: Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS).
- Descola, P. (1986/1996). *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. ABYA YALA. 3ra edición. Ecuador
- Descola, P. (1993/2005). *Las lanzas del crepúsculo: Relatos jíbaros, Alta Amazonía*. Fondo de Cultura Económica. Argentina.
- Descola, P. (2005/2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Fondo de Cultura Económica. Argentina.
- Fernandes, JM (2018). GA-API: Elemento fundamental para acceder al conocimiento sobre este mundo y otros mundos [Tesis de maestría, Universidad Federal de Amazonas].
- Hernández Castillo, R. A. (2015). *Feminismos indígenas en Abya Yala*. CIESAS.
- Huambutzereque, F. (2022). Plan de vida — Pensamiento y planificación territorial de los Aents. The FOLD. <https://thisisthefold.org/viewpoints16bfernandospanish>
- Instituto Internacional de Derecho y Sociedad (IIDS). (2021, 25 de noviembre). Tribunal Constitucional evalúa inscripción y titulación del pueblo Achuar del

- Pastaza. IIDS. <https://www.iids.org.pe>
- Jørgensen, P. M. y S. León-Yáñez (Eds.) 1999. Catalogue of the Vascular Plants of Ecuador. Monographs in Systematic Botany from The Missouri Botanical Garden 75: 1-1181
- Lewis, W. H., Kennelly, E. J., Bass, G. N., Wedner, H. J., Elvin-Lewis, M. P., & Fast, D. (1991). Ritualistic use of the holly *Ilex guayusa* by Amazonian Jívaro Indians. *Journal of ethnopharmacology*, 33(1-2), 25–30. [https://doi.org/10.1016/0378-8741\(91\)90156-8](https://doi.org/10.1016/0378-8741(91)90156-8)
- Lima, Tânia, Stolze. “O dois e seus múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo na cosmologia tupi”. *Mana*, vol 2, n 2, pp. 21 – 47.
- Mendes dos Santos, G. (2006). Da cultura à natureza: um estudo do cos-mos e da ecologia dos Enawene- Nawe (PhD). Universidade de São Paulo (USP). alcance
- Mendes dos Santos, G., & Henriques Soares, G. (2021). Amazônia indomável: relações fora do da domesticação. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.89601>
- Meneses, M. P., & Bidaseca, K. (Eds.). (2018). *Epistemologías del Sur*. CLACSO.
- Ministerio de Cultura. 2023. Base de datos de pueblos indígenas en el Perú.
- Ministerio de Salud. 2006. Análisis de la Situación de la Salud del Pueblo Achuar. MINSA. Perú.
- Ministerio de Cultura. (2015) Los pueblos Achuar, awajún, kandozi y wampis. Serie “Nuestros pueblos indígenas”. Lima: MINCU.
- Mongabay Latam. (2018, 12 de diciembre). Histórica sentencia ordena titular territorio Achuar del Pastaza en Loreto. Mongabay Latam. <https://es.mongabay.com>
- Pita, R. (2024). El sueño del tigre achuar: Testimonio y recuerdos del líder indígena Tomás Maynas Carijano. ISBN: 978-87-93961-685
- Radice, M., & Vidari, G. (2007). Caracterización fitoquímica de la especie *Ilex guayusa* Loes. y elaboración de un prototipo de fitofármaco de interés comercial. *La Granja: Revista de Ciencias de la Vida*, 6(2), 3–11.
- Rezende Barreto, J. R. (2022). Ukusse: formas de conhecimento nas artes do diálogo

- tukano. Editora da UFSC.
- Santos, B. de S. (2009). Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI.
- Santilli, V. (2010). La misión de Kuyuntsa y el legado de Luis Bolla. En *Memorias de la Amazonía Salesiana* (pp. 45–62). Editorial Salesiana.
- Spruce, R. (1996). *Notas de un botánico en la Amazonía y los Andes*. Ediciones Abya-Yala.
- Santilli, V. (2010). La misión de Kuyuntsa y el legado de Luis Bolla. En *Memorias de la Amazonía Salesiana* (pp. 45–62). Editorial Salesiana.
- Perú. Ministerio de Educación & Rengifo Hernández, L. (2018). *Achuar aujmatssamu I: Nuestros relatos achuar I*. Ministerio de Educación. <https://hdl.handle.net/20.500.12799/6366>
- Taylor, Anne-Christine. (2014). Healing translations: Moving between worlds in Achuar shamanism. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n 2, pp. 95–118
- Tuesta Cerrón, N., & Cárdenas Palacios, C. (2022). *Kaja Atiamu. Desatando la visión. Poder y conocimiento awajún*. Jurado Nacional de Elecciones; Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Instituto Internacional de Derecho y Sociedad (IIDS). (28 de agosto de 2024). El caso Pueblo Achuar-Fenap avanza ante la CIDH: El Estado tiene 30 días para responder a las observaciones de la Fenap . Instituto Internacional de Derecho y Sociedad. <https://derechoysociedad.org>
- Uriarte, L. M. (2007). Los Achuar. En: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. 6: Achuar/Candoshi (F. Santos & F. Barclay, eds.): 1-241; Balboa, Lima: Smithsonian Tropical Research Institute, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)
- Viveiros de Castro, E. (2002). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En *La inconstancia del alma salvaje y otros ensayos de antropología* (pp. 345-400). Cosac y Naify.

ANEXO

Anexo 1: Criterios de comparación de prácticas (Wayús y Mambe/Ambil)

Criterios de comparación	Toma de Wayús	Mambe y Ambil (Candre & Echeverri, 1993)
Modo de preparación	Cocimiento de las hojas y ramas de la Wayús.	Polvo de coca (<i>Erythroxylum coca</i>) con cenizas y pasta de tabaco con sal de monte.
Participantes y lugar	Toda la familia: hombres, mujeres y niños (de 9 años a más), y dentro de la casa.	Práctica predominantemente masculina: adultos y ancianos en la maloca.
Momento de práctica	Amanecer: entre la 2 y las 5 de la madrugada.	Noche: Conversaciones prolongadas que pueden durar hasta el amanecer.
Principal efecto	Ayuda a pensar, limpia y sana el cuerpo de algún padecimiento (<i>tsuwákratin</i>), aviva el <i>wakán</i> (<i>warawarat</i>) y resistencia sin alimento.	Estimular y "concentrarse": permite una vigilia reflexiva sin dormir.
Simbolismo de la palabra	"Reparar las palabras" (<i>chícham wiaratin</i>).	"Palabra fría y dulce" (<i>rafe</i>); convertir el discurso (habla) en realidad.
Propósito Social	Interpretar sueños (<i>kara</i>), aconsejar a niños y resolver conflictos, entre otros.	Transmitir la palabra de consejo y gestionar el bienestar del linaje.
Concepto de formación y/o disciplina	<i>Jiintíkiartuamu</i> (camino revelado, enseñado o soñado) y <i>unuíkiartuamu</i> (aprender lo enseñado, revelado, soñado o visionado).	<i>Yetárafue</i> (normas de disciplina y comportamiento).
Agencia de la planta	Un ser con <i>wakán</i> que habla en sueños y a través de nuestro cuerpo.	El tabaco y la coca poseen un espíritu que dicta las enseñanzas.

Tabla 4. Criterios de comparación entre la toma de Wayús (Achuar) y el complejo Mambe/Ambil (Bora-Witoto) Candre & Echeverri (1993). Fuente: Elaboración propia.

Anexo 2: Registros fotográficos complementarios



2.1. Vivienda de mi tío Carlos, ubicada en Chinto, donde fuimos recibidos y alojados durante nuestra visita, realizada en el marco de este trabajo de pesquisa, 2025.



2.2. *Unkuship*, envase empleado exclusivamente para la toma de Wayús, 2025.



2.3. Toma de Wayús junto a mi padre, Mateo Peas Ayui, en su vivienda, ubicada en San Lorenzo, 2025.



2.4. El abuelo (*apachi*) Mashinkias, papá de mi tío Sharup, quien según las palabras de mi tío es el detendor de los conocimientos que me fue contado.



2.5. Mi tío Sharup Kintui, hijo de mi abuelo Mashinkias.



2.6. Yankuam (Luis Bolla) y Antuash (nombres asignados por los Achuar), primeros misioneros entre los Achuar de Ecuador y Perú. Fotografía tomada durante mi visita a la comunidad de Kuyuntsa, en el año 2022.



2.7. Lápida donde yacen las cenizas de Luis Bolla, en la iglesia “úmpak” (según la traducción de Bolla y Kantash, 2000) de la comunidad de Kuyuntsa, 2022.



2.8. El predicador, “etserin” (según la traducción de Bolla y Kantash, 2000), Mashinkiasch y mi persona, después de su predicación en la comunidad de Kuyuntsa, allá en el año 2022.



- 2.9. Foto colectiva de despedida junto a las principales autoridades y sabios(as) de la comunidad de Chinto. En la imagen aparecen también mis tíos Carlos (cuarta persona desde la izquierda) y Walter (segunda persona sentada desde la derecha), 2025.



- 2.10. Mi tío Carlos Solís me entrega una lanza achuar, no solo como muestra de su agradecimiento por la visita, sino también como un gesto profundo de confianza y compromiso, encomendándome la enorme labor de continuar la lucha por la defensa del pueblo Achuar, 2025.