

## A COMUNICAÇÃO WAMPÍS EM SUA PRODUÇÃO RADIOFÔNICA

*Leandro Bonecini de Almeida*

Doutor em Ciências Sociais pelo do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Possui Mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Latinoamericanos da Universidade Nacional Autônoma do México (2015). É Bacharel (2012) e Licenciado (2017) em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Tem experiências de trabalho em ensino, pesquisa e extensão. Suas áreas de atuação incluem: geopolítica, ecologia política dos conflitos sociais, ambientais e territoriais na América Latina, com ênfase na territorialização das indústrias da matriz energética como barragens, mineração e petróleo; antropologia política, social e etnografia amazônica; terras, territórios e conflitos interétnicos indígenas; geografia humana e epistemologias do sul. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1434-2816>. Correio eletrônico: [bonecinialmeida@ufrj.br](mailto:bonecinialmeida@ufrj.br)

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo refletir sobre a comunicação wampís a partir da análise da produção radiofônica do Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís realizada por sua rádio comunitária, Tuntui Wampís – 94.7 FM. Esta é operada por uma equipe de comunicadoras e comunicadores polivalentes, que realizam permanente investigação e documentação sobre as questões do território integral da Nação Wampís. Circulam as práticas e conhecimentos das ontologias relacionais gerando um conjunto de sínteses sobre os desafios, necessidades e obstáculos para a autonomia e a vida plena, expressa no conceito de Tarimat Pujut. Para alcançar tal fim, foram selecionados alguns dos programas da grade, em idioma espanhol, os quais foram transcritos, analisados e colocados em perspectiva com as narrativas históricas, autônomas e coloniais. As agências sonoras, os mitos e as poéticas wampís são percebidas como imagens de múltiplas sensorialidades e temporalidades, espaços oníricos, cosmologias, conflitos, aspirações, desejos e potências, transpostas em ondas eletromagnéticas. A escuta atenta da linguagem e comunicação sonora wampís expressa um conjunto de conhecimentos, epistemologias e ideologias acerca dos mundos das sociedades amazônicas e as escalas globais.

**Palavras-chave:** Wampís; Comunicação; Rádio Comunitária; Amazônia; Peru.

**Resumen:** El objetivo de este artículo es reflexionar sobre la comunicación Wampís a partir del análisis de la producción radiofónica del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampís realizada por su radio comunitaria, Tuntui Wampís – 94.7 FM. Está a cargo de un equipo de

comunicadores que realiza una investigación y documentación permanente sobre los temas del territorio integral de la Nación Wampís. Hacen circular las prácticas y los conocimientos de las ontologías relacionales generando un conjunto de síntesis sobre los desafíos, las necesidades y los obstáculos para la autonomía y la vida plena, expresados en el concepto de Tarimat Pujut. Para ello, se seleccionaron algunos programas de la parrilla, en lengua española, que fueron transcritos, analizados y puestos en perspectiva con los relatos históricos, autonómicos y coloniales. Las agencias-sonido, los mitos y la poética wampís se perciben como imágenes de múltiples sensorialidades y temporalidades, espacios oníricos, cosmologías, conflictos, aspiraciones, deseos y poderes, transpuestos en ondas electromagnéticas. La escucha atenta del lenguaje y la comunicación de los sonidos wampis expresa un conjunto de conocimientos, epistemologías e ideologías sobre los mundos de las sociedades amazónicas y las escalas globales.

**Palabras clave:** Wampís; Comunicación; Radio Comunitaria; Amazonía; Perú.

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho é uma aproximação das teorias wampís da comunicação. Especificamente, trata-se de situar discursivamente as narrativas do primeiro autogoverno de uma nação originária na Amazônia peruana, fundado em 2015, o Governo Territorial Autônomo da Nação Wampís (GTANW). Seu território está localizado a noroeste da Amazônia, nas bacias do Rio Kanus (Santiago) – Distrito Rio Santiago, Província Condorcanqui, Departamento Amazonas – e Kankaim (Morona), no Distrito Morona, Província Datem del Marañón, Departamento Loreto. Próximo à face oriental dos Andes, seguindo as cordilheiras do noroeste amazônico, está a Cordilheira do Cóndor (Wichinkin Mura), o Cerro de Tuntanain, e a Cordilheira de Kampankis (*Kampankias Murari*) em meio às bacias dos rios Kanus e Kankaim, ambos desaguando na Bacia do Rio Marañón.

A cultura wampís compartilha a (re)produção da vida e fronteiras com outras culturas identificadas no grupo etnolinguístico Jívaro<sup>1</sup>, Aénts

---

<sup>1</sup> Existe uma discordância sinalizada pelos Shuar, no Equador, sobre a denominação “Jívaro”, por sua conotação e origem colonial e racista. Os primeiros registros coloniais no século XVI utilizam os nomes “Giuarra”, “Xíbaro” como castelhanização da palavra “Shuar” ou shuara, que significa “pessoa humana”.

Recentemente, a partir na colonização na década de 1960, o Estado e missionários cristãos passam a se referir aos “Huambisas”, derivação do etnônimo “Wampís”. Por isso se propõe

Chicham ou simplesmente Aénts – entre estes, os Awajún a oeste, Shuar ao norte e, no Equador, os Achuar e Chapras ao leste – e outras culturas nacionalizadas na história de formação social do Peru. Os Shuar ao norte do território Wampís também se referiam a estes como *tsumu shuar*, ou “shuar do rio abaixo” ou “das terras baixas”. Já Aénts significa “pessoa” ou “gente” em sentido genérico, incluindo seres não humanos, além dos humanos, com suas potências anímicas, perspectivas e intencionalidades. Por sua vez, o termo *chicham* é polissêmico e pode significar “palavra” ou “fala” (JUNCOSA, 2005), “idioma”, “voz”, “mensagem”, “notícia” (JAKWAY; HORACIO LORENZO; ARTURO ANTONIO, 1987; GERMAN PEÑA, 2015). Segundo Juncosa (2005), – em sua “etnografía de la comunicación verbal Shuar” – existem “formas de habla” – nomear, ordenar, instruir, mentir, protestar, ameaçar, entre outras – e aspectos determinantes da linguagem, como o gênero, o sexo, a idade, os conhecimentos práticos e experiências vividas.

O território wampís é ocupado e perpassado por diversas agências de territorialização contraditórias e que dão sentido às transformações multiescalares das amazônias. Como indica Celso Petsain Yacum, comunicador wampís, também nesta publicação, o consumo de tecnologias e redes sociais corporativas está associado a atividades de exploração realizadas por madeireiros e garimpeiros ilegais, e aquelas das instituições públicas do Estado e/ou por empresas privadas, no contexto das concessões de lotes para mineração em território Wampís, a extração de petróleo e seu transporte pelos ramais do Oleoduto Norteperuano, a construção de estradas (“Eje Vial V”) e barragens no Rio Marañón, a pesca irregular, entre outras ameaças, como a contaminação da terra e da água (BONECINI-ALMEIDA, 2021).

O processo de organização autônoma e de autogoverno é uma dinâmica de criação política, da defesa territorial, em que diferentes necessidades são pautadas em encontros comunitários ou grandes assembleias, as *Cumbres* ou *Uun Iruntramu*, que são as instâncias máximas de decisão. O encontro de vozes e vidas das 85 comunidades wampís em seu território social-natural é fonte fundamental de conhecimentos, debates, reflexões e decisões que nutrem a produção da comunicação radiofônica. Trata-se de observar e analisar os discursos comunicados às comunidades wampís, para caracterizar o processo de acumulação de relações espacializadas, memórias, traumas, projetos, críticas, afetos, vontades

---

usar para o conjunto de nações a designação “Aénts Chicham” (DESHOULLIÈRE; UTITIAJ PAATI, 2019). O GTANW não se posicionou publicamente sobre este tema (BARCLAY, 2020).

coletivas e conflitos – sejam intra ou intercomunitários, interétnicos ou institucionais – para realização do *Tarimat Pujut*. Tal princípio, traduzido como a vida plena, vida em abundância ou o viver bem, pressupõe uma ética na medida em que é mobilizada sempre em variadas combinações e nexos de complementariedade, oposição, contradição, pois é um devir dialógico e relacional. Como sugere Escobar (2016), são práticas éticas e políticas plurais de alteridade e igualdade radical, de justiça social entre mundos e seres diversos, e a não hierarquia entre estes.

Objetivamente, foram selecionados aqueles programas produzidos – majoritariamente pelos comunicadores Evaristo Pujupat Shirarp e Milton Antonio Antich – em idioma espanhol<sup>2</sup>. Esta precisão é necessária justamente porque o idioma wampís é priorizado na programação, sobretudo *ao vivo*. Porém, a amostra selecionada pode permitir o entendimento sobre a comunicação comunitária e cotidiana realizada por esta nação originária da Amazônia peruana. O conjunto de dados (*dataset*) selecionado consta de dois tipos ou formatos de produtos radiofônicos, totalizando aproximadamente cem minutos de áudios transcritos: *spots* ou programas curtos; e programas longos com múltiplas vozes.

Os *spots* são: *Agua e vida* (2min 33seg); *Cambio climático* (4min 18seg); *Contaminación del agua* (1min 58seg); *Deforestación* (2min 50seg); *Memoria wampís* (6min 15seg); *HIV/AIDS* (1min 3seg). Já os programas longos analisados são: *Autonomia* (33min 50seg); *Educación Ambiental* (34min 16seg); *Relación con la naturaleza* (20min 17seg). Estas são algumas das questões que atravessam a agenda de autonomia do GTANW, muito mais ampla e complexa que a operação formal da instituição na medida das relações comunitárias, de parentesco, gênero e trabalho da Nação Wampís. Após a transcrição dos programas, em idioma espanhol, foram filtradas as palavras sem valor semântico (*stop words*). Foi feita a mensuração da recorrência de palavras-chave que permitam identificar a centralidade de conceitos associados ao sistema de conhecimento wampís ou a (teoria da) comunicação wampís. O processamento e a análise dos dados se deram por

---

<sup>2</sup> São uma parcela do total de programas, dos quais vários, por estarem em idioma wampís, não foram considerados pelos limites de conhecimento do autor e serão futuramente estudados na medida da disponibilização de traduções. Portanto, não são aqui pormenorizadas outras fontes do pensamento teórico-política wampís, como são os cantos cósmicos *Anentak* e/ou *Nampet*, documentos oficiais públicos do GTANW; entrevistas ao vivo e todas as participações de moradores com sua palavra na Radio Tuntui Wampís.



nos explicam, postos em contexto, o conhecimento objetivo da realidade comunicada.

### CONJUNTO 1 – WAMPÍS, NACIÓN, TERRITORIO, GOBIERNO, COMUNIDADES, PODER

A expressão *Wampís* ou *Huambisa*, enquanto etnônimo, não tem uma clara origem, porém duas interpretações são mais difundidas entre os wampís (PITMAN et al., 2012; SURRALLÉS; RIOL GALA; GARRA, 2017): a primeira tem origem no nome do peixe *wampí* (“sábalo macho” ou *Salminus iquitensis*), associado à velocidade e agilidade próprias dos wampís em mover-se pela selva durante as batalhas; a outra atribui o nome Wampís a *Wampu* (“Ojé”, *Ficus* sp.), uma planta de uso medicinal abundante na Cordilheira de Kampankis. O nome *wampís* – como pode ser notado no Estatuto Fundacional do GTANW<sup>4</sup> – é reiterado como afirmação de uma identidade cultural e política, constituinte de uma unidade humana-natural singular, uma *nación* ou *nación originária* (BONECINI-ALMEIDA, 2021).

Los wampís antiguamente vivían en las cabeceras de las quebradas de Río Santiago y Morona en forma dispersa y eran nómadas que temporalmente se trasladaban de un lugar a otro en busca de sitios adecuados con abundancia de recursos naturales, la flora y fauna, para cubrir fácilmente sus necesidades alimenticias y la construcción de sus viviendas. (...) Durante largo tiempo afrontan la esclavitud por los madereros y caucheros que inculcaron la ideología política de la civilización, protagonizando abusos, explotación y otros maltratos, lesiones de los derechos humanos. Ello motivó el enfrentamiento y matanza entre los pueblos indígenas, maderos y caucheros. No obstante en el año 1959 y 1960 la religión católica y evangélica promovieron la creación de escuelas cristianas (...), educación impuesta de la cultura occidental, lo que generó confusión y olvido de su cultura propia de wampís (Milton A. Antich, Programa “Autonomía”).

---

<sup>4</sup> O Estatuto Constitutivo, o Pacto Sociopolítico e a Fundamentação Jurídica para o reconhecimento do Território Integral Wampís podem ser consultados em: <https://nacionwampis.com/autonomia-en-accion/>. Para uma descrição do Estatuto do GTANW, ver Bonecini-Almeida (2021).

As táticas de defesa<sup>5</sup> permitiram a não submissão ou migração total frente aos assédios coloniais, ainda que tenham gerado dispersão dos assentamentos, afetando a frequência e o grau dos deslocamentos nas hinterlândias do território ampliado, a partir de clãs, núcleos familiares, de parentesco e suas alianças. A apropriação recente do termo nação se dá no contexto dos convênios e tratados internacionais, tendência iniciada após a Segunda Guerra Mundial. Existe uma profunda contradição inerente a este processo, porque a ideia de nação compõe os princípios do Estado moderno, próprio do expansionismo cristão e ocidental, que se territorializa pela conquista e a colonização. Porém, a partir de meados de século XX, a crítica e a prática anticolonial ampliam as discussões sobre as nações e povos, que, no interior de Estados ou não, constituem unidades sociais com direitos fundamentais, disjuntiva objeto de debate entre multiculturalismo e a autodeterminação.

No quizás con una visión de crear otro país, sino dentro de la república peruana, la Nación Wampís es una *nación* originaria que nosotros desde mucho más antes - porque la historia, el estudio antropológico dice que la existencia de este pueblo es de 7.000 años - que creen la República Peruana, antes que llegue la Conquista éste pueblo existía (*waimaku* Andrés Noningo, Programa “Autonomía”).

Um dos princípios de defesa das nações originárias é justamente a sua anterioridade e/ou oposição ao Estado. No caso wampís, podemos considerar suas resistências ao Reino Mochica, ao Império Inca, à Colônia Espanhola e, finalmente, às derivações republicanas pós-independência, em 1820. Porém, como nos adverte Amin (1989), a ideologia nacionalista se fundamenta justamente no mito de uma nação que preexistiu a sua constituição como Estado, instituição decisiva para a (re)construção da nação.

Considerando que la *Nación Wampís* debe determinar por sí mismo su destino y definir su propio desarrollo cultural, social, económico y político debiendo el estado peruano cumplir su papel de apoyar dicha determinación eliminando los obstáculos que se opongan y tomando las medidas necesarias para ello. Reforzados por la memoria de Wajuyat,

---

<sup>5</sup> Utilizar pontos elevados do terreno para obter vantagem ou lançar rochas por desfiladeiros; colocar armadilhas e dardos envenenados no terreno; pintar o corpo todo de jenipapo (*Suwa*) para melhor camuflagem; ou estabelecer alianças com outros seres da floresta, como o macaco-branco (“mono blanco” ou *Tsere*).

Kuja, Pujuwau, Pirush, Shimpu, Tsamarain y tantos otros que lucharon por defender nuestro territorio contra los invasores españoles y los buscadores de minerales de nuestras tierras en los siglos pasados. Como recuerda la historia y guiados por el recuerdo de nuestro héroe Sharian que luchó valientemente hasta lograr la paz definitiva con nuestros vecinos para poder vivir una buena vida en nuestra propia tierra. (Evaristo Pujupat Shirap, em *spot* “Memoria wampís”).

Estes heróis – longe da idolatria dos mártires da pátria – são contados nas histórias orais sobre longas e seguidas lutas de resistência à colonização. Um momento lembrado é a insurreição organizada em 1599, quando Jívaros aliados aos Maca, aos Huamboya e provavelmente aos Cañar da serra andina, teriam exterminado parte significativa da população espanhola da região, especialmente das localidades de Logroño e Sevilla del Oro, localizadas entre os rios Paute e Upano. Este não foi um fenômeno isolado, senão um estado de rebeliões e ataques dispersos e furtivos a fim de debilitar as tentativas de sedimentação de sedes coloniais. Esta rebeldia gerou mitos historiográficos – em muito exaltados pelos que se consideravam “vítimas”, como missionários, militares e conquistadores – da ferocidade dos “índios”. São memórias coletivas das experiências vividas, sensivelmente, nas comunidades wampís em diferentes momentos da sua história.

Os “vecinos” ou vizinhos, mencionados acima, são os Awajún, que além de importantes aliados – como no caso dos conflitos provocados pelo Estado no Baguazo, em 2009 – são também antagonistas e inimigos em conflitos envolvendo a exploração da recursos e comércios com os colonos *apach*, a exploração da borracha, de peles, de madeiras e minerais. Este conflito permanece hoje, especialmente no curso do Baixo Santiago, onde compartilham parentescos, comunidades e fronteiras.

As conexões entre passado, presente e futuro nas literaturas orais ou oralituras (WEIR, 2020) elaboradas por ou sobre entidades de poder, sejam ancestrais ou cosmológicas, heroicas ou ordinárias, habitam o território e tecem as comunidades da Nação Wampís. Estes cantares e contares dão sentido a um grande espectro de fenômenos da reprodução da vida.

Fortalecidos asimismo por los cantos Ánen de nuestras mujeres que cultivaron nuestras tierras bajo el consejo de Nunkui para alimentar a nuestras familias y que en los momentos más graves supieron apoyar a nuestros guerreros para enfrentar a quienes pretendieron sacarnos de nuestras tierras ancestrales: *Iña Nunke*. Inspirados por la sabiduría de Etsa, maestro guiador de la vida, de Nunkui, madre de la agricultura, y conmemorando los consejos de los grandes visionarios – *waimakus* – los wampís iluminados y fortalecido



por el Arutam por siempre seguirán defendiendo la Madre Tierra. Memoria de la Nación Wampís (Evaristo Pujupat Shirap, em *spot* “Memoria wampís”).

Conhecidas e reconhecidas as entidades são cantadas em canções cósmicas Ánen, chamadas também de “plegarias” (INOACH SHAWIT, 2021), “ícaros”, “suplicas” (SURRELLÉS; RIOL GALA; GARRA, 2017, p. 56). Cantos feitos por mulheres que carregam nos seus cestos (*chankin*) e braços as novas gerações, e estão ativamente construindo seu próprio governo. O domínio das canções de poder – “do coração”; “cósmicas”, “dos espíritos” –, Ánen (ou Ánent) é princípio e meio de relação com a natureza, da qual podem vir também castigos. São cantos animados pela herança das ancestrais wampís ou *iña uúntri* (tradução própria) em busca do *Tarimat Pujut*: viver bem ou em vida plena. Santos-Granero y Barclay (2010) refletem sobre a percepção da violência capitalista nos territórios de Awajun e Wampís, com base nas “eco-cosmologias nativas”, nas “economias políticas de vida” e em éticas populares de autorregulação.

Desde la cosmovisión que tenemos, el espacio que ahí, según nuestro conocimiento, viven los seres espirituales que fortalecen el hombre. Abarca todo al decir territorio integral, hay cuatro espacios, decimos: el espacio del aire y cielo o atmósfera, suelo, subsuelo, agua. Nos pertenece a nosotros porque de allí recibimos la visión, la fuerza, el conocimiento, habilidad que se dice. Entonces eso es el espacio y eso abarca el *territorio integral*, le ponemos el nombre como *Nación Wampís* (Gerónimo Petsain Yacum, Waisram da Bacia do Rio Santiago, Programa “Autonomía”).

O conceito de território desenvolvido no processo de organização dos governos autônomos da Amazônia peruana<sup>6</sup> se dá no campo jurídico, filosófico e sociobiológico, assim como é corporal, pois o poder está territorializado em relações vivas. Estas iniciativas de autonomia respondem à urgente necessidade de defesa da integridade territorial.

---

<sup>6</sup> A organização dos governos autônomos peruanos começa a se dar a partir em meados da década de 1990, em um grave contexto de violações decorrentes das guerras de fronteira entre o Peru e Equador – Falso Paquisha (1981) e Cenepa (1995). Foram determinantes também as ofensivas neoliberais na década de hegemonia do Fujimorismo e nos anos 2000 as políticas de Estado orientadas para realização de acordos de livre comércio com os Estados Unidos.

La Nación Wampís, como los demás pueblos, además de resistir, va desarrollando el pensamiento estratégico de defensa de los territorios porque territorio es todo, nosotros somos parte de los bosques, de las tierras, de las cochas. Es algo integro (Programa “Autonomía”, Shapiom Noningo Sesén e Wrays Pérez Ramírez).

A extensão territorial ocupada é de 1.327.770 hectares, dos quais apenas 400 mil estão titulados, aproximadamente 33% do território integral (NONINGO; BARCLAY, 2021, p. 572). Esta região é reconhecida pela sua grande biodiversidade (PITMAN et al., 2012), riqueza das comunidades de espécies que nela habitam, para a humanidade e os equilíbrios ecológicos: a floresta é para os Wampís “la base de nuestra cultura, de nuestra sabiduría y de la construcción de nuestro propio sistema de vida” (NONINGO, 2021, p. 44).

El principal objetivo es por la defensa de nuestro *territorio* y para defensa de nuestros derechos colectivos. Lo que pensamos es autogobernar nosotros mismos nuestro *territorio*, nuestros recursos naturales, porque cuando gobierna el gobierno nacional, totalmente contamina, destruye (Juan Noningo Puwe, Diretor de Política do GTANW).

Teniendo como objetivo la defensa de la madre naturaleza, que es el *territorio* y los *bosques*, hemos encontrado varios desafíos, varias amenazas ahí: 1) está la minería ilegal que está presente, porque la minería ilegal utiliza mercurio, entonces contamina las *aguas*; 2) está la actividad petrolera en los Lotes 116 y 64; 3) está el megaproyecto de hidroeléctrica en Manseriche; 4) está el Quinto Eje Vial dentro de la Firma de la Paz entre Ecuador y Perú, por Santiago y por Morona (Pamuk Wrays Pérez Ramírez, Programa “Autonomía”).

Em muitos casos se diz “Nação Wampís” como sinônimo do GTANW, ambos afirmados como criação, invenção que projeta temporalidades de longa duração para os desafios do futuro das estruturas sociais, epistemológicas e civilizatórias. As nações originárias buscam reconstruir suas autonomias e os poder sobre seus territórios.

Frente la presencia de ONGs que captan fondos en nombre de los pueblos indígenas en el departamento de Amazonas en la provincia de Condorcanqui los pueblos Awajún y *Wampís* en el año 1977 crean una organización denominada Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) con la finalidad de reivindicar su derechos colectivos de la educación, salud, *territorio* y el

ejercicio de su autonomía (Milton A. Antich, Programa “Autonomía”).

São diversos os assédios: das missões jesuítas, das suas *reducciones e correrias*, a evangelização simultânea à escolarização tutelar, ou à Lei de Comunidades Nativas de 1974 – alterada em 1978 – que reconhece apenas a personalidade jurídica de comunidades tituladas como unidades territoriais dotadas de direitos. Desconhece o conjunto do território ocupado por todo povo ou nação, formando uma espécie de arquipélago de entidades ficcionais e arbitrarias em um território contínuo, o que alterou as relações de poder anteriores em novos desenhos institucionais. Neste contexto, ocorre a fundação das escolas de alfabetização e evangelização, e das políticas de “combate à pobreza” ou aos pobres, a inserção de ONGs e a fragmentação das instituições de representação dos “povos indígenas”. Posteriormente, no ano de 1987, na Comunidade de Puerto Galilea, sede do Distrito Rio Santiago, seria conformado o *Comité de Desarrollo de las Comunidades de Río Santiago* (CODECOHRSA), segundo Milton A. Antich, no Programa “Autonomía”.

En la Comunidad de Galilea, el 5 agosto de 1995, los *wampís* constituyen la Federación de las Comunidades Nativas de Río Santiago (FECONAHRSA), unificando todas las *comunidades*, luego convirtiéndose en la Federación de Comunidades Huambisas de Río Santiago (FECOHRSA), pionera de la conformación del Gobierno Autónomo Wampís (Milton A. Antich, Programa “Autonomía”).

Pueblo *Wampís* reunido en la Comunidad de Soledad, cuenca del Río Santiago, con más 200 representantes de 85 comunidades, declaró un 29 noviembre de 2015 la conformación del primer gobierno autónomo del Perú. La declaración formal del *Gobierno Wampís* es resultado de un largo proceso de varios años en el cual la *Nación Wampís* sostuvo más de 50 reuniones comunales y 15 asambleas generales para elaborar y debatir el estatuto (Milton A. Antich, Programa “Autonomía”).

Tal ação coletiva tem um profundo significado criativo e transformador. Evoca a “ética e responsabilidade” com base nos conhecimentos e práticas de *Etsa, Mikut, Nunkui, Nayap, Shakai*. O Estatuto do GTANW e as práticas wampís reafirmam a cidadania peruana, a defesa da existência plena e digna da Nação de Wampís, por meio de e apesar da apropriação dos códigos ocidentais, entre eles a Constituição Política e os tratados internacionais, que, diante das cosmologias da Nação Wampís, criam um conjunto de desafios teóricos e políticos.

El planteamiento que nosotros hemos hechos es el reconocimiento de todo el *territorio* tradicional que hemos ocupado durante miles de años. Y por eso la *Nación Wampís* ha decidido no a la titulación de nuevas comunidades, sino el reconocimiento en su totalidad del hábitat ocupamos. Si le pedimos titulación, el Estado lo que va hacer es titular a las *comunidades* sin tomar en cuenta todo el área tradicional. (...) Después de titulada todas las áreas “libres” van a servir como concesiones forestales, petroleras o mineras (Pamuk Wrays Pérez Ramírez, Programa “Autonomía”).

As comunidades foram em grande medida fundadas pelas autoridades dos clãs familiares assentados ao redor de uma área – geralmente um curso de água, concentração de fauna, flora e outros elementos histórico-culturais – como meio de garantir o relacionamento com o Estado. Porém, as comunidades, apesar desta estrutura exógena, sustentam-se nas relações de parentesco, (re)produção, convivência e comunalidade. Segundo o comunicador e educador wampís Elmo Antonio Antich, suas razões comunitárias para comunicar são:

Para mi la comunicación comunitaria de la lucha es sacar informaciones para hacer conocer lo que es nuestro, lo que estamos defendiendo; (por) la contaminación, o lo que está haciendo el estado peruano. Algunos vienen para explotar las mineras ilegales y no está informado el pueblo (entrevista realizada em 19 de janeiro de 2020).

Já para Nanci Itijat, o sentido comunitário e coletivo do seu trabalho como comunicadora se dá por outras razões:

La importancia seria para (...) servir en la *comunidad*, en el Río Santiago. Brindar todo lo que nos enseñan (...) para comunicarnos fácilmente y todo lo que pasa, todo lo que sucede acá en nuestro *territorio*, todo los problemas que existen, para comunicar, estar comunicado, estar informados.

Entre os “problemas” para “comunicar”, estão as práticas coloniais das culturas Estado-centradas, que limitam “outros” poderes, violentam as nações anteriores ao próprio Estado, inclusive por seu aparato jurídico e policial. Por isso, um dos embates é a abrangência dos poderes, evidentes nos limites e alcances da personalidade jurídica de agências não hegemônicas, seja dos governos autônomos das nações originárias, ou da Natureza, da floresta e os ecossistemas enquanto sujeitos de direitos. São reflexões e ações para investigação sobre as relações entre conhecimentos, direitos e poder.

Recursos como el agua, el suelo, las cataratas, las cochas, los cerros y las piedras. Para ciencias la piedra no tiene vida (elemento abiótico), en el pensamiento indígena son entidades importantes con quienes se relacionan para poder obtener lo que quieren en su vida diaria (Milton A. Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

A comunicação cósmica e onírica caracteriza a cosmologia wampís e as relações entre entes vivos, dotados de consciência e vontade, pois são diversas as comunidades autônomas – humanas e não humanas – aliadas ou em guerras intermitentes que tecem os discursos para defesa e proteção do território face às ameaças externas dos que não falam (*chicham*) como “nós” Wampís. É ancestral a comunicação com os nós-outros em natureza. O comunicador wampís Ramiro, durante a primeira das três oficinas de formação de comunicadores comunitários, realizada em meados de 2019, afirmou:

Lo que nosotros decimos *Tuntui*, es el medio de comunicación radial. Hay personas que comunican a sus familiares, si hay eventos, si hay emergencias. No hay cobertura [celular], pero hace la comunicación por medio de teléfono público, oficio, cartas. Nuestros antepasados, los tatarabuelos, se iban en el monte, llegaban en la catarata y tomaban la *ayahuasca*. Y a través del sueño le presentaba como un hombre, le daba fuerza y energía, para que el hombre sea fuerte. A través de eso hay la comunicación también, son visiones, la cosmovisión. Eso es muy importante, hasta la fecha existe. Eso da fuerza, da energía, da potencialidad de combatir muchas cosas.

A referência aos *tíos, tías, abuelas e abuelos* é constantemente associada a conhecimentos sobre esta relação dialógica e de comunicação com e em natureza:

Yo me acuerdo que mi abuelo cuando quería abrir la chacra se cantaba un *ícaro*, (*ánent*) ¿para que lo hacía eso? Para que los árboles no le maldice, porque cada árbol o arbusto tiene madre que le protege y tiene *poder*. Por eso le pedía permiso, ellos mantenían la naturaleza, sobrevivían de lo que ellos cultivaban, consumían ellos mismos. Ahora los jóvenes cultivan menos, son menos agricultores. Si cortamos todo los arboles ¿de qué vamos a vivir? (...) Mi abuelo me decía que ese lugar es tan sagrado que debemos respetar, porque nosotros siempre acostumbramos recibir el *poder* de la *naturaleza*. Cuando encontramos su fuerza te sientes fuerte y feliz. Además, esos lugares son sagradas y que no debemos realizar

ninguna actividad. (Klendy Flores Simon, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

A palavra dos visionários sobre a cosmovisão se dá por canções *ánen* para semear, colher, agradecer as entidades sagradas, como *Etsa* (Sol) e *Nunkui* (a Mãe da Terra). São as mulheres (*nuwas*) que produzem o *nijamanch* ou *yajamanch* (“masato”) – que graciosamente uma criança (*uchi*) wampís chamava “matato” – considerado um alimento nutritivo e sagrado. É um alimento marcador das sociabilidades; por ser fonte energética, favorece o trabalho e o organiza, além de conter álcool, pode levar à embriaguez e ao prazer. É valorizado por toda a potência do cultivo feminino da *mama* (mandioca), sua gestação na terra de *Nunkui*, para logo por elas ser cozida, mastigada, fermentada e oferecida.

Pero nosotros mismos destruimos la naturaleza, mientras nuestros ancestros respetaban la naturaleza: cataratas y cascadas, lagunas, árboles robustos, todo eso para nuestros viejos era sagrado y simbólico. Cuando tenía necesidad de hacer siempre pedía permiso, por ejemplo, cuando quiera visitar a catarata tenía que cumplir u obedecer las reglas. Por ejemplo, se dietaba a visitar a catarata, ¿para que hacían eso? Porque la catarata tiene *poder* y de ese *poder* quiere adquirir. Si no dieta pierde el *poder*, y pierde la confianza o comunicación. Si no estamos en contacto con el bosque es como si no estuviésemos vivos (Milton A. Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

Portanto, existe um “nós” destrutivo, uma percepção verbalizada de profundas transformações na natureza externa e aquela íntima, da consciência de si. Como aponta o secretário, autoridade política e intelectual wampís, Shapiom Noningo Sesen (2021), parte da atual geração quer viver de trabalhos pagos, ganhar dinheiro, “este famoso dinero que vemos como Dios el todopoderoso”. Haveria uma tendência à crescente dependência de agentes externos, o que diminui as capacidades autônomas e debilita a cultura que permitiu “construir nuestro sistema de vida, hoy severamente debilitado”. A partir da comunicação se fez notar a potência da floresta (*ikam*), da relação com a roça (*aja*), dos nomes de cada ser, dos cuidados, das pulsões, medos, dos prazeres e segredos, das relações e comunicações com a natureza.

Los wampís no estamos hablando de recursos naturales, estamos hablando de bondades de la naturaleza. (...) Nuestros antepasados siempre trabajaron con alianzas, desde la antigüedad de nuestra existencia hubo aliados: el mono-blanco [*Tsere*], el picaflor [*Jempe*], la lagartija, la hormiga

[Week] eran aliados de los wampís. (...) “¿Oye, qué están haciendo?” decía así, para poder capturar conocimiento y llevar a los wampís, ese era el papel del mono-blanco. Y la historia dice que el picaflor nos trajo el fuego del pueblo *Takea takea*. Entonces, teníamos muchos aliados. Creo, que hoy se puede notar que sí estamos avanzando, porque tenemos muchos aliados a nivel de América Latina y el mundo (Pamuk Wrays, Encuentro Binacional, outubro de 2019).

O que é considerado pelo Ocidente como recurso e riqueza, também pertence a esta integridade social-natural, seja água, ouro ou petróleo. Os corpos e territórios são também de outra natureza, tal qual o sentido ou concepção de realização, objeto de permanente colonização. Segundo Montalvo (2019), o desenvolvimento e o progresso constituem narrativas de “despojo” ou expropriação, atribuindo estigmas, tal qual a racialização colonial, aos pobres em suas comunidades de escassez material, cognitiva e tecnológica, supostamente insuficientes para a reprodução da vida. Aí reside uma tensão com o Estado, que patrimonializa a totalidade do país expropriando seus habitantes, com a promessa de força moderadora, paternal, reguladora do interesse geral de uma unidade nacional artificial.

## CONJUNTO 2 - MEDIO AMBIENTE, NATURALEZA, BOSQUE, AGUA, VIDA

Como vimos, existe uma interação entre os princípios e conceitos ocidentais e aqueles próprios da cultura wampís para explicar os fenômenos. Trata-se, portanto, como propõe Escobar (2016), de uma ontologia relacional entre entidades de diferentes mundos. Esses mundos constituem a integridade reivindicada na unidade do território Wampís. *Iña Wampisti Nunke*, uma elaboração jurídica e ética, transposição didática das formas de viver wampís para desenhar a relação com o Estado e a sociedade ocidental. Porém, longe de um universal, esta unidade é composta por mundos onde habitam outras sociedades *além-das-humanas*, que podem ser entendidas como correlatas ao plano terrestre (*Nunka*) onde habitam os *shuar* e a floresta (*Ikam*), o mundo das águas (*Entsa*), a atmosfera e o espaço celeste (*Nayaim*), todos conectados por matéria e espírito que os faz indivisíveis.

Retomando y analizando profundamente el conocimiento holístico, nace la idea: ¿cómo nuestros ancestros cuidaban el medio ambiente? Recordemos que en aquellos momentos las aguas eran limpias y se le respetaba, no sólo porque servía para beberse, sino porque en ella existe la Madre del Agua, que es la sirena, Tsunki. Entendida también para nosotros que nos faculta los recursos itiológicos (Evaristo Pujapat Shirap, Programa “Educación ambiental”).

A comunicação com a ancestralidade se fragiliza por conta da ruptura do estado poético-prático das relações em natureza, atravessadas por agências materiais, simbólicas e ideológicas da colonialidade acumulada no presente. As relações de parentesco se alteram com os conflitos internos relacionados à exploração predatória, atualmente de minérios de garimpo ilegal e o corte de grandes volumes de madeira. Estes fenômenos compõem as economias políticas das fronteiras amazônicas, sejam legais, ilegais e/ou paralegais.

¡Sí, María [voz 1]! Ha crecido todos los ríos y quebradas, se convirtieron turbios, además el agua está contaminada por los taladores de madera, mineros. Así mismo los desechos y los residuos sólidos por mal manejo de nosotros mismos, entre otros. Entonces, Carina [voz 2], ya no podemos tomar el agua de los ríos y de las quebradas. ¿Qué dice usted? María [voz 1], de todo este problema ambiental no debemos permitir a los mineros ni a los madereros antes que afecten la salud de la población. ¡No permitamos que sigan contaminando nuestros ríos y quebradas! (*Spot* “Contaminación y agua”).

Esto debido al rápido crecimiento de la población y la expansión urbana, que son dos de las principales causas de la deforestación. La tala de árboles genera emisión de carbono a nuestra atmósfera, produciendo así un cambio climático en nuestro ambiente. Adicional a eso el uso de tierras forestales para la agricultura, el pastoreo de animales, la cosecha de leña y la tala son algunas de las causas de la deforestación (Evaristo Pujapat Shirap, *spot* “Deforestación”).

A natureza não existe enquanto dimensão exclusiva, senão constitutiva do social, pois toda matéria experimentada em sua corporalidade é dotada de “si” e é tratada como um sendo. O “eu” socializado pelo indivíduo moderno é produto de simplificação dos conhecimentos em naturezas nomeadas e apropriadas socialmente. Pardini (2020, p. 5) sobre a comunicação como elemento importante da alteridade radical entre humanos e a natureza diz:

Todorov (2011, pp. 95-96) aponta uma diferença fundamental entre ameríndios e europeus na sua relação com o mundo: há duas grandes formas de comunicação, uma entre os homens, e outra entre os homens e o mundo; (...) os índios cultivam principalmente esta última, ao passo que os espanhóis cultivam principalmente a primeira. Estamos habituados a conceber somente a comunicação interhumana, pois, o “mundo” não sendo um sujeito, o diálogo com ele é bastante assimétrico (se é que há diálogo).



A comunicação com a natureza, como vimos, se dá em múltiplos sentidos, direções, exige disciplinas práticas informadas na experimentação e introspecção da busca por visão e poder. Porém, este poder não é propriedade privada, sendo apenas temporariamente cedido. A visão onírica é dádiva das entidades naturais, e deve ser preservada, buscada permanentemente, tal qual uma ética de vida.

El sistema de educación propia de nuestro antepasados era de como el joven, el niño wampís, tenía que cuidar la naturaleza con ese respeto, cuidado. Esa situación se ha perdido con la llegada de la educación de fuera, igual el sistema de salud. Para tomar ayahuasca, para tomar el toé, para tomar el tabaco se tenía que tener un respeto a la madre naturaleza. La producción igual, la mamá para llegar a la chacra tenía que cantar plegarias a la Madre Naturaleza, la Madre Nunkui, para que haya mejor producción, pero todo era enfocado con respeto a la naturaleza (Pamuk Wrays Pérez Ramírez, Programa “Autonomía”).

Jovens lideranças, parteiras, sábias, estudantes, professoras, irmãs, primas, vizinhas, filhas de Nunkui, são elas as próprias *nunkuis*. Elas que muito sabem e conhecem, como as líderes mulheres da história de resistência Wampís. *Nunkui* é um modelo do ser feminino, uma deusa, chamada de muitas maneiras: “padroeira<sup>7</sup> do cultivo e dos trabalhos femininos em geral” (LÉVI-STRAUSS, 1986); “padroeira espiritual”, “dona das plantas cultivadas”, “Nunkui Nuwa (Mujer Tierra)” (SEYMOUR-SMITH, 1991, p. 637); “espírito tutelar, o madre de la chacra” (SURRELLÉS; RIOL GALA; GARRA, 2017, p. 57); “Diosas del subsuelo” (GARCÍA-RENDUELES, 1978, p. 48).

Nuestros pueblos originarios se caracterizan por la forma particular de relacionarnos con la naturaleza. Los seres humanos, los recursos naturales y los demás seres de la naturaleza son concebidos como miembros y actores de un mismo universo sociocultural. Los animales, las plantas, el agua, las piedras, el cerro y el bosque, en su conjunto, tienen alma, poseen espíritus que los protegen, son sus dueños o

---

<sup>7</sup> Na versão original em francês, escreve-se “patronne du jardinage et en général des travaux féminins”, traduzível para patrona ou padroeira, talvez correta a afirmação dada à escrita em 1985, quando o estado das relações permitisse tal idolatria pátria ou tutelar, especialmente quando os “caucheros” são nomeados “patronos”. Sobre a influência da bandeira, o hino e Deus na sociedade awajún, ver Silvia Romio (2018; 2020).

madres (Milton A. Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

A floresta-natureza ou a natureza da floresta não é um “habitat” modular – em sentido aristotélico – invólucro material e/ou cognitivo de existência. As justificativas para penetração e violação do colonizador são muitas, especialmente dualistas: de “virgem” a “infernial”; outras “deserto” e “paraíso”; um “vazio” de “patrimônios” da Humanidade; região de “atraso” a ser “desenvolvido”, pois não reflete a imagem do “eu” dominante ocidental.

Houve uma significativa transformação cultural das florestas tropicais, habitadas por humanos e não humanos em relações de reciprocidades cultivadas por inúmeras gerações. O valor da vida tampouco está no uso ou utilidade das coisas, é caracterizado pelo estado anímico e relacional, construto ético atemporal que vincula todas as gerações com o cosmos. À fauna e à flora se atribui personalidade, consciência, agência e condição de pessoa: “motivações, afetos, capacidade comunicativa e sociabilidade e, com eles, estabelecem relações de pessoa para pessoa” (PARDINI, 2020, p. 2).

Nuestros ancestros siempre tuvieron relación con la naturaleza. Dentro de la naturaleza existe muchas especies, así como Arutam, Madre de monte, cataratas, cerros, cochas, lagunas. Cada una de estas, tienen madres que protegen y esto nuestros viejos tenían una relación con la naturaleza, a través de esta adquirirían el poder. Nuestro compromiso como jóvenes es defender los bosques, para que este se vaya transmitiendo de generación en generación (Nely Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

Na mesma medida em que a floresta é transformada, ela refaz o ser *shuar*. São pluriversos de mútuas e múltiplas determinações, e, portanto, o lugar da consciência se dilui em universos semânticos e cosmológicos que dissipam poderes centralizados:

No dejemos morir nuestra naturaleza o bosque. Mi vida siempre estuvo rodeada de naturalezas, grandes, sencillas y apreciables. Siempre me sentí pena en medio de ella. Cuando era niña jugaba en los árboles trepándoles para sentir el viento en mi rostro. Un día me quedé abrazado de un árbol, yo era niña y mis brazos no alcanzaron rodearla por completo. Pero, sentí su energía, esa que nace de las extrañas de la tierra, esa energía que purifica la vida. Entendí entonces, que, gracias a la madre naturaleza, mi vida y de todos los seres humanos tiene

sentido. (...) Los dueños de los grandes terrenos y bosques empezaron a talar los árboles, pues para ellos solo son madera, es dinero, un negocio muy bueno. La naturaleza se convirtió tan solo en un objeto de lucro. En ese momento supe que debía luchar por este gran amor incondicional y libre que nos brinda la naturaleza. Ella nos da todo y no nos pide nada, es sagrada y lo sagrado se respeta y se conserva (Nely Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

Podemos entender “nossa natureza” de forma ambivalente, como aquela que é socialmente apropriada e a natureza do “nós”, uma forma de ser e estar no mundo que é própria. Tal qual a colonização/colonialidade, as teorias indígenas da comunicação podem apenas ser entendidas desde seu processo histórico, pois inseparáveis os corpos, territórios e resistências amazônicas que simultaneamente mobilizam dos sonhos aos conhecimentos próprios e aqueles apropriados de outros povos nas fronteiras entre mundos (ATILLO; IMAINA; FIGUEIREDO, 2020). Arango (2017) nos diz que a radiodifusão comunitária na América Latina favorece práticas autônomas, de liberdade de expressão, do direito a comunicação, utilizando linguagens, estéticas e éticas culturalmente adequadas que compõem uma “rede de desejos, necessidades e sonhos”.

Não há, portanto, uma forma acabada e definitiva do ser, sempre em constante interação com outras entidades vivas, seus outros “eu”, não há uma essência total e imutável. É notável como a relação com e em natureza se deu pelo cultivo de si e do outro, um processo longo de consolidação de conhecimentos transmitidos por e pelas agências da floresta. A fonte do conhecimento não é, exclusivamente, o humano.

Yo nací en la selva donde al principio vivíamos con mi familia. El *bosque* nos daba carne, pescado, frutas, medicinas, todo. Después de unos años, tuvimos que salir del bosque a vivir a una comunidad, en ese momento fuimos a escuela: mi padre por darnos educación vendía mucho arboles, hasta ingresaron los madereros. Al principio para mí era bueno y me sentí feliz, sin darme cuenta que en el futuro me esperaba lo más triste: no podía caminar en la selva, el agua y la tierra, las cascadas estaban contaminadas, la flora y la fauna se perdían poco a poco. Pero ahora estoy viviendo en la selva y estoy luchando por ella porque es muy especial, está viva, es pura, natural. Ahí todo ser vivo quiere ser libre y disfrutar de su vida (Milton A. Antich, Programa “Como nos relacionamos con la naturaleza”).

Na floresta habitam e agem seres espirituais – nexos entre o sensível e o fantástico – aos quais os Wampís atribuem poderes, conhecimentos e

habilidades. Se materializam no mundo dos *shuar* pois a floresta está viva, e todos os seres que nela habitam querem ser “livres e desfrutar da sua vida”. Nela habitam espíritos que também compõem relações, conflitos, de morte e vida, numa complexa dinâmica. Há formas de ver além do imediato, alcançar a visão, e para tal é preciso nutrir-se do outro, tornar-se outro para transitar entre as dimensões espirituais e oníricas. Neste sentido, as elaborações de Pardini (2020) coincidem com aquelas de reflexão crítica dos comunicadores wampís.

A esta Floresta-sujeito, sensível e inteligente, termo de uma relação profundamente ética e poética, contrapõe-se a visão ocidental da floresta como natureza, meio ambiente ou paisagem, isto é, ‘objeto’ do nosso olhar estético-cultural, das nossas representações artísticas, do nosso conhecimento científico e das nossas leis de proteção. A ‘paisagem’ depende do nosso olhar, enquanto a ‘mãe-terra’ ou ‘terra-floresta’ é o que sustenta a existência humana (PARDINI, 2020, p. 4-5).

Podemos dizer que este é um ponto central das transformações estruturais, ao mesmo tempo que corporais, das relações sociais na Amazônia, preocupação expressada recorrentemente: a perda, diminuição ou debilitamento das relações com a Floresta, assim como das determinações e/ou condicionamentos desta sobre práticas e conhecimentos.

Me enseñó mi viejo, que el bosque era el sustento de la vida, del ser humano. De ahí sacamos para comer, para construir la casa, para construir canoa, para construir toda la artesanía que se tiene. El bosque es un ser que tiene su madre. Si lo aprovechas por demás, sobrepasas del aprovechamiento, su madre te puede castigar. Ha aprovechado sus recursos naturales pidiendo permiso a la naturaleza, y eso nos sirve bastante: que para cosechar siempre cantaba un Ánen, pedía permiso a la naturaleza, para pescar, para cazar, para cultivar, para cortar árboles, todo cantaba. Es una gran diferencia que se tiene con el mundo occidental, que ellos nunca saben eso, no saben el canto, nunca piden permiso y entran como si fuera quien lo ha sembrado, no tienen respeto. El bosque es como para nosotros como universidad, hay una diferencia en adquirir los conocimientos (Gerónimo Petsain Yacum, Waisram da Bacia do Rio Santiago, Programa “Autonomía”).

Esta grande diferença para o mundo ocidental é evidente na comunicação, segundo Villanueva (2015), pela tecnicidade ou cientificidade atribuída à comunicação mediatizada da modernidade hegemônica, olvidando as (inter)relações humanas significantes. O ocidente – como

Narciso, é autorreferenciado – se pretende o marco zero seja do espaço, do tempo e das possibilidades do ser. Como se fora possível ver sem ser visto, numa onipotência e presença confirmada pelo gozo da força que “niega o descalifica cosmovisiones e historias que le resultan ‘outras’” (2015, p. 17). Em oposição ao empirismo teleológico e à objetificação do saber instrumental que se expressa no poder dos meios sobre os meios de (re)produção são muitos os desafios para descolonização, des-ocidentalização e a emancipação da comunicação.

El bosque lleno a olor clorofila, para entrarse uno tenía que pedirse permiso a la Madre de la Tierra, a través de los sueños para que permitiese cazar fácilmente, no accidentarse, ni perderse. (...) Piedras y rocas, para las sociedades occidentales entendidos como materiales inertes, sin embargo la cultura del Wampís son seres con los cuales el hombre se comunicaba, pueden transformarse y se presentan para expresarle poder, energía, capacidad y la sabiduría de entender y comprender el mundo. Se respetaba el subsuelo porque en ello existe milenaria abuela Nunkui: madre de la producción, educadora para la producción de la chacra, crianza y protección de recursos existentes en la tierra, siempre en compañía de los cantos y plegarias Ánen (Evaristo Pujupat Shirap, Programa “Educación Ambiental”).

O cultivo da floresta e nas relações em natureza denota uma ética própria dos sistemas de conhecimento wampís, permeados por emoções como amor, medo, admiração e encantamento. A agência de corpos vivos e sensíveis nos dá indícios da indistinção entre sociedade e natureza, diverso à ciência ocidental realizada na produção técnico-industrial. Como vimos, *ikam* está viva e localizada na dimensão espaço-temporal, cósmica, onírica e poética chamada *Nunka*, espaço onde estão os seres vivos, humanos, animais e plantas. Por sua vez, *Nayaim* é o espaço dos céus onde vive *Etsa* (Sol), as *Yaas* (estrelas), o *Nantu* (Lua, em masculino) e os espíritos ancestrais: “Todos esses espaços estão vivos e dependem um do outro. Nossa nação e seu povo fazem parte deste território” (GTANW, 2015, p. 15).

Asimismo se respeta la atmósfera, que es el firmamento y sus elementos astros, que rodea a la tierra, entendida por los pueblos originarios wampís lugar de los parientes muertos transformados en espíritus buenos que transmiten sabiduría, poder, capacidad guerrera, energía para Tarimat Pujut. Ahora todo este conocimiento holístico o ancestral ha cambiado y total olvido del verdadero conocimiento. Va perdiéndose los valores culturales, ya no respetamos el agua, el bosque, la tierra, el subsuelo y la atmósfera. Todo es reverso, más bien

dañamos y seguimos maltratando (Evaristo Pujapat Shirap, Programa “Educación Ambiental”).

Os espíritos dos mortos, também chamados de *iwianch* – segundo Juncosa (2005) os “não vivos” – são de diferentes tipos. Os *Arutam* são tantos quanto os seres que existem, espíritos de ancestrais, protetores, acessados e reintegrados nas relações por meios de sonhos, visões (*imía*) e invocações em rituais e formas de fala para apropriação do seu poder ou força (*kakarma*). *Arutam*<sup>8</sup> se manifesta em várias formas e fenômenos, em animais ou seres antropomórficos (GARCÍA-RENDUELES, 1999). Estas visões são profundamente relacionais, em função dos muitos seres que habitam a floresta, dos variados estados emocionais e sociais, motivados pelo sofrimento, ignorância, (in)justiça, manifestando-se a quem e como a entidade *Arutam* deseja se comunicar, a quem a esteja buscando para aprender conhecimentos e habilidades para viver melhor. Tal busca é em si, ou pressupõe um princípio ético. Os rituais de aquisição de *Arutam* são perpassados por tabus, e uma ética de privação, de rigorosos jejuns e abstinência sexual. Outros espíritos, de mortos recentes, representam ameaças e se manifestam em fenômenos como ventos, chuvas e tempestades.

O mundo das águas é *Entsa*, onde habitam animais, espíritos e também *tsunkis shuar* ou apenas *tsunkis*, que ensinaram aos *shuar* de Nunka as habilidades da pesca e das plantas medicinais. Como confirma o Pamuk do GTANW, Wrays Pérez Ramírez, durante o Encontro Binacional realizado em outubro de 2019 na Comunidade de Soledad, Río Kanús:

Arutam, dios Wampís, espíritu fuerte de nuestros antepasados. A nosotros, a todos y a todas, nos a fortalecido, nos a guiado, nos a dado sabiduría y nos va acompañar. (...) ¿Quién vale más, el oro o el agua? Es el agua. Por lo tanto, el tiempo es agua. Y como es agua tenemos que avanzar, porque el tiempo es inexorable, no vuelve. (...) Esto de la libre determinación y el autogobierno wampís no es invención de esta generación, este es un trabajo milenario de nuestros antepasados. Recuerden

---

<sup>8</sup> Os “macacos noturnos” (*Arutam Kúji*), mariposas, espíritos e demônios (*Iwanch*), tigres (*Yawá*), do pássaro *Kuraráip*, serpentes e a sucurí (*boa* em espanhol ou *Panki* em Wampís), *Cupins (Kámau)*, raios (*Chárip*) e faíscas do céu (*Payar*, que talvez se refira aos cometas ou corpos celestes), vaga-lumes (*Ikajnumanch*), terremotos e movimentos da terra (*Uu*), *Tsúnkis* (seres aquáticos antropomórficos), *Újumak* (cabeça humana com enormes presas), *Uyúsh* (bicho-preguiça ou “oso preguiçoso”), *Tsukanka* (tucano), entre outras, sendo as possibilidades do tamanho da floresta.

que nuestros abuelos no tenían GPS, no tenían brújulas, no tenían “nada”, pero sabían controlar y gobernar su territorio. (...) La tecnología la hacen [las empresas] para sus intereses, ellos no están mirando cuales son nuestros, para defender con esta tecnología nuestros intereses. Por eso decía, hay que crear nuestros propios medios de tecnología para seguir avanzando en la defensa de nuestros *territorios*.

Questão fundamental do valor e da riqueza própria do que é vivo. Se contaminada a água, o tempo da vida se esvai, se reduz o sentido da existência, e este entendimento se manifesta na visceral resistência para existir. A partir deste e outros elementos comuns ao humano, a Nação Wampís projeta o seu território ancestral e integral para as questões contemporâneas de crise do humanismo e da humanidade. A tessitura da vida composta por toda forma de ser, incluída toda diversidade humana, não se reduz ao desenvolvimento técnico-científico e da produção de mercadorias, imateriais ou aquelas da esfera da especulação, do crédito, da acumulação e circulação ampliada de capitais.

Hagamos la comparación con la forma vivencial o el modo de vida milenaria y los cambios trascendentales en nuestros tiempos. Podríamos decir que existe amplia diferencia, yo les explico en breve. (...) Porqué aquí nacen las conquistas, implantando sus propios sistemas centrados al capitalismo, desarrollismo, consumismo, prácticamente adaptándonos a una vida moderna o a la era de la civilización (Evaristo Pujupat Shirap, Programa “Educación Ambiental”).

É incompleta, insuficiente ou nula a descolonização das nações, especialmente as indígenas, originárias ou como se chamem. Mesmo nas novas constituições plurinacionais, que verbalizam os direitos da natureza, subjaz a centralidade do Estado – seus desenhos, códigos, normas, modos e hierarquias – sobre as culturas políticas das nações circunscritas por fronteiras do arbítrio hegemônico.

Cómo seres humanos sabemos que en nuestra naturaleza los intereses económicos son mas importantes que otras factores elementales para la vida. Debemos comenzar inmediatamente, porqué nos tomará tiempo el diseñar y aplicar una nueva ingeniería de modo de vida que sea aceptada por los países que poblamos este planeta (Evaristo Pujupat Shirap, Programa “Educación Ambiental”).

As linguagens da comunicação wampís e de outras nações originárias amazônicas exigem ampliar os caminhos e sentidos de expressão da

existência, consciente de si e dos muitos outros que compartilham da vida. A fala poética é também condutora de uma ética, e nas sociedades ágrafas e orais, a imagem é contada, cantada, dançada ou desenhada nos corpos – como a tatuagem *shiripik* – nas cores, no alimento, na própria floresta socialmente apropriada. As iniciativas ou “novas engenharias de modos de vida” multiescalares e transculturais desafiam as ideologias e poderes hegemônicos centrados nos Estados e capitais mononacionais, e desigualdades e injustiças de que são causa e consequência.

O saber específico proveniente desta relação: a ecocosmologia (ou cosmoecologia) dos Povos da Floresta, com suas infinitas versões e variações, constitui uma sofisticada criação cultural (material e simbólica) e compõe um ‘sistema’ tão grandioso, complexo e diverso quanto a própria floresta amazônica. Para nós, este saber tem valor de sabedoria. A falência do homem ocidental, do modo ocidental de relacionar-se com o outro, humano ou não humano (uma relação entre sujeito e objeto, violenta, autoritária, arrogante, colonialista, dominadora), exige uma alternativa radical (PARDINI, 2020, p. 9).

Pela comunicação wampís com o mundo, com a natureza, se estabelecem linguagens do mundo que fala por meio do seu outro, não-eu. Como é o pássaro *Nakumak*<sup>9</sup>, e outros tantos animais e plantas, antropomorfizados ou não, dotados de intenção e consciência. É uma comunicação com potência pedagógica, pois educa para a vida enquanto (re)concilia a palavra que comunica os seres, imaginários e os cuidados do comum em convivência – Tarimat Pujut, “buen-convivir” y “bien-transformar” (CONTRERAS BASPINEIRO, 2019). Esta imaginação poética é a mesma da política, que forma imagens que transcendem a realidade tangível, permitindo a comunicação com o cosmos em sentido espiritual e material, ao passo que a dignidade humana não possui hierarquia frente a de outros seres.

## CONSIDERAÇÕES

A comunicação wampís está marcada pela relação com os seres vivos, entidades das dimensões cósmicas e de aqueles considerados pela ciência

---

<sup>9</sup> Sobre *Nakumak*, recomenda-se a leitura do jornal-pássaro, produzido pela equipe de comunicadoras e comunicadores comunitários wampís. Disponível em: <https://nacionwampis.com/etiqueta/nakumak/>



ocidental como “abióticos”, todos tomados pela razão técnica e científica ocidentais como ausentes de agência, alma e potência. Porém, para as cosmologias amazônicas, existe muito mais na floresta do que o olhar moderno colonizador pode ver, sentir e conhecer, e aí se encontram os limites analíticos da interpretação *apach* (estrangeiros). O entendimento wampís sobre o sentido ou significado atribuído à comunicação, apesar de não se autodenominar literalmente como teoria, se expressa nas narrativas históricas próprias, não-oficiais, sobre a Nação Wampís; no exercício da comunicação comunitária enquanto investigação, atenção e cuidado às questões coletivas vividas e sentidas pela comunidade em suas contradições.

Sistema de conhecimentos evidente na prática e nos saberes originários, assim como aqueles derivados das relações com outras sociedades na longa duração da convivência com o território integral reivindicado como espaço-natureza socialmente apropriada durante milênios. Nota-se uma percepção de si e do meio, complexa embora comum pois é parte da natureza e da comunidade; consciência do espaço territorial – corpo e lugar – (re)conhecidas as perdas e minúcias das transformações incorporadas sensorialmente e pela comunicação oral dos avós e sábios (*waimaku*). Tal consciência é resultado e meio da elaboração intelectual sensível à relação com uma grande diversidade de seres e entidades da floresta que comunicam sentidos de realização do humano: a busca da visão é um princípio ético tecido pela reflexividade de muitas gerações que se dedicaram a sentir e pensar a (sua própria) natureza, a comunicação desde nós-outros, um *nosotros* indivisível.

Questões de uma diversidade de agências que, enquanto constituem determinados vínculos sociais, sentidos e horizontes de futuro, desarmam outros. Portanto, trata-se de uma permanente (re)configuração, atravessada por antagonismos, resistências e autonomias humanas, ou aquém dos humanos. Este processo, atualmente, se dá subjetiva e materialmente nas contradições e arranjos internos da sociedade wampís, nos equilíbrios de forças relacionais territorializadas nas comunidades, rios, quebradas, lagos, bacias, montanhas, cavernas, roças, nas casas de cada uma das famílias wampís, especialmente para a juventude que é a maior população do território.

## REFERÊNCIAS

AMIN, S. *El eurocentrismo: crítica de una ideologia*. Cidade do México: Siglo Veintiuno Editores, 1989.

ARANGO, C. N. *Percepções do desenvolvimento de práticas sociais e políticas no entorno da radiodifusão comunitária e livre na América Latina*. In:

BROCK, N.; MALERBA, J. P. (Eds.). **Rádios Comunitárias em tempos digitais: reflexões sobre as transformações, inovações e desafios da mídia participativa**. Rio de Janeiro: AMARC Brasil, 2017. p. 42–50.

ATILLO, D. E. M.; IMAINA, L. T.; FIGUEIREDO, G. G. DE. Para enfrentar o colonialismo: duas teorias indígenas da comunicação. In: NAVA, E.; FIGUEIREDO, G. G. DE (Eds.). **Tejiendo desde la contrahegemonía: medios, redes y TIC en la América Latina**. México: UNAM, 2020.

BARCLAY, F. Estudio de caso sobre protocolo autónomo de consulta indígena en países de América Latina: Perú. In: MILLALEO H., S. (Ed.). **Protocolos Autonómicos de Consulta Previa Indígena en América Latina: estudios de caso en Bolívia, Brasil, Chile, Colombia, Honduras, México y Perú**. Copenhague: IWGIA, 2020. p. 266–283.

BARCLAY, F.; SANTOS-GRANERO, F. Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. **Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales**, v. XXVIII, n. 28, p. 21–52, 2010.

BONECINI-ALMEIDA, L. El Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis. In: LÓPEZ, P.; BETANCOURT, M. (Eds.). **Conflictos territoriales y territorialidades en disputa: re-existencias y horizontes societales frente al capital en América Latina**. Grupos de Trabajo. Buenos Aires: CLACSO, 2021. p. 339–368.

CONTRERAS BASPINEIRO, A. **El Buen-Convivir y Bien-Transformar en la Comunicación**. [s.l.] Signis ALC, 2019.

DEMSAR, J. et al. Orange: Data Mining Toolbox in Python. **Journal of Machine Learning Research**, v. 14, p. 2349–2353, 2013.

DESHOULLIÈRE, G.; UTITIAJ PAATI, S. Acerca de la Declaración sobre el cambio de nombre del conjunto Jívaro. **Journal de la société des américanistes**, v. 105, n. 2, p. 15, 2019.

ESCOBAR, A. **Autonomía y diseño: la realización de lo comunal**. Popayán: Sello Editorial, 2016.

GARCÍA-RENDUELES, M. Vocabulario comprensivo. **Amazonía Peruana - CAAAP**, v. 2, n. 3, p. 42–50, 1978.

GERMAN PEÑA, J. **A Grammar of Wampís**. Oregon: University of Oregon, 2015.

GTANW. **Estatuto del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis: en memoria de nuestros ancestros y por nuestro derecho a la libre determinación como pueblo y nación**, 2015.

INOACH SHAWIT, G. **Entre la dependencia y la libertad: Siempre Awajún**. Lima: Nia Tero, 2021.

JAKWAY, M.; HORACIO LORENZO, C.; ARTURO ANTONIO, A. **Vocabulario Huambisa**. 2. ed. Lima: Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano, 1987.

JUNCOSA, J. **Etnografía de la comunicación verbal Shuar**. 3. ed. Quito: Abya-Yala, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. **A Oleira Ciumenta**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MONTALVO, M. et al. **Tejer las voces, defender la vida: el papel de la comunicación para la defensa del territorio en México**. Diagnóstico participativo. 1. ed. [s.l.] La Sandía Digital; Witness, 2019.

NONINGO, S. **Autonomía y gobierno propio de los pueblos indígenas**. In: **¿Cómo entendemos nuestros derechos?** Ciclo de charlas sobre derechos de los pueblos indígenas. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2021.

NONINGO, S.; BARCLAY, F. **El camino de la autonomía de la Nación Wampís**. In: GONZÁLEZ, M. et al. (Eds.). **Autonomías y autogobierno en la América diversa**. Quito: Abya-Yala, 2021. p. 571–589.

PARDINI, P. **Amazônia indígena: a floresta como sujeito**. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 15, n. 1, p. 11, 2020.

PITMAN, N. et al. **Perú: Cerros de Kampankis**. Inventarios biológicos e sociais rápidos. Informe N° 24. Chicago: The Field Museum, 2012.

ROMIO, S. **La voz de Dios y la respuesta awajún**. El caso de la Iglesia Bíblica Awajún en el Alto Marañón (Amazonía peruana). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, v. 47, n. 3, 2018.

ROMIO, S. **La visión de la bandera**. Memorias oníricas awajún sobre la construcción de una sociedad de frontera en la Amazonía peruana. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, v. 25, n. 2, p. 69–90, 2020.

SEYMOUR-SMITH, C. **Women Have No Affines and Men No Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relation**. *Man, New Series*. v. 26, n. 4, p. 629–649, 1991.

SURRALLÉS, A.; RIOL GALA, R.; GARRA, S. **Informe antropológico sobre la continuada existencia de la nación Wampís y su territorio**. Peru: GTANW, 2017.

VILLANUEVA, E. T. La Comunicación “Occidental”. **Oficios Terrestres**, n. 32, p. 3–23, 2015.

WEIR, J. Á. Q. (ED.). **Las lenguas del diablo: lengua, cosmovisión y re-existencia de los pueblos de Abya Yala**. 1. ed. Ciudad de México: Tumbalacasa, 2020.