



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

JUANA LUCÍA CABRERA PRIETO

**RELATOS DE CUIDADOS O SOBRE EL ESTAR-JUNTOS EN UNA COMUNIDAD NATIVA
AMAZÓNICA**

**Porto Alegre
2018**

JUANA LUCÍA CABRERA PRIETO

**RELATOS DE CUIDADOS O SOBRE EL ESTAR-JUNTOS EN UNA COMUNIDAD NATIVA
AMAZÓNICA**

Disertación sometida al Programa de Posgrado en Antropología Social del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial a la obtención del título de Magister en Antropología Social.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

**Porto Alegre
2018**

CIP - Catalogação na Publicação

Cabrera Prieto, Juana Lucía
Relatos de cuidados o sobre el estar-juntos en
una Comunidad Nativa Amazónica / Juana Lucía Cabrera
Prieto. -- 2018.
195 f.
Orientador: Sergio Baptista da Silva.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Urarinas. 2. Comunidad Nativa. 3. Amazonia. 4.
Género. 5. Cuidados. I. Baptista da Silva, Sergio,
orient. II. Título.

JUANA LUCÍA CABRERA PRIETO

**RELATOS DE CUIDADOS O SOBRE EL ESTAR-JUNTOS EN UNA COMUNIDAD NATIVA
AMAZÓNICA**

Disertación sometida al Programa de Posgrado en Antropología Social del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial a la obtención del título de Magister en Antropología Social.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva

Disertación aprobada _____ por la comisión evaluadora compuesta por los profesores:

Prof. Dr. Sérgio Baptista da Silva - Orientador
UFRGS

Prof. Dr. Jean Segata
UFRGS

Prof.^a Dr.^a Maria Aparecida Bergamaschi
UFRGS

Prof.^a Dr.^a Maria Paula Prates
UFCSPA

Dedico este trabajo al "real ser" de mi abuelita Lucía (QEPD) quien siempre quiso estudiar y a quien en los momentos más difíciles, me aferré, en búsqueda de su manifestada fortaleza.

AGRADECIMIENTOS

Al programa PEC-PG y a la agencia financiadora CNPq, porque de otra manera no hubiera podido dedicarme, con casi total tranquilidad, a la elaboración de este trabajo.

Al PPGAS, representado en mi Orientador Sergio Baptista, quien con su gentileza y disposición de estar cuando lo necesitaba ayudó y animó muchas veces.

A Maria Aparecida Bergamaschi, Jean Segata y Maria Paula Prates por haber aceptado hacer parte de la banca.

A mi mamá y a mi papá quienes han tenido que aprender a encausar sus miedos, llenándose de mayor tranquilidad para darme fuerza y dejarme ser. Con todo su apoyo he podido sentirme libre y orgullosa de escoger los caminos que he andado, con la total tranquilidad que tenían que ser transitados.

A mis hermanos y Flor porque siempre están-ahí-junto, aunque físicamente lejos.

A mis amigos e inspiradores antropológicos de carne y hueso, Dany Mahecha y Harry Walker, quienes desde dos orillas continentales distintas me han enseñado cómo se hace antropología.

A mis amigas y amigo de "allá", Carolina, Angélica, Clarisa, Lina, Lore, Daimi, Mile, Rebeca, Indira, Anna y Cristian por la fuerza de su amistad que da vida.

A mis grandes amigas de "aquí" Irina y Ana Paula, quienes a través del proceso cotidiano de consustancialización hicieron la vida, las trastadas y todo el proceso de estar-aquí más llevadero.

A quienes se encontró en el camino Olga, Edwin, Alexia, Elisa, Ana Letícia, Clé, Denise, Carmem y Ninchú, por su gentileza.

A Bruno por haber venido a visitarme.

A Pedro Frizo, por el buen acaso en el NIT.

A Fernanda, Danilo, Perceu y Amarú, quienes intermitentemente me convidaban a compartir un poquito de Belém, en sus comidas.

A la profesora Maria Aparecida y su grupo PEABIRU quienes me acogieron tan amorosamente.

A José Luis, Álvaro, Camilo, Diana y Charles quienes fueron mi contención en momentos difíciles.

A Patricia y su familia (obviamente a Circe, Hades y Helio) por la generosidad de acogerme en su casa y brindarme tanto cariño.

A Ana Milena (y al Sancho, compañero difícil-mimado de escritura) por abrirme las puertas de su hogar y de sus vidas.

En Perú a Paulina Yance, a quien admiro mucho, y fue fundamental para que la pesquisa en campo fuese más amena (por la tolerancia con las angustias de mi papás, las cartas y los panes), además, por sus años dedicados a los Urarinas. A los doctores de la clínica Tucunaré por su disposición (especialmente a los doctores Roxana, Fita, Florián y Petra). A Liz y Karina por sacarme de apuros.

A los profesores del CRFA especialmente a Julio, quienes con su presencia, gentileza y generosidad me dieron tranquilidad al saberles tan cerca.

Al profesor Enrique por su generosidad al permitirme estar en la escuela y por los alimentos que compartió conmigo.

Indudablemente, mi agradecimiento profundo a las personas del Chambira, quienes me permitieron compartir un ratico de sus vidas y me brindaron tantísimos cuidados. Especialmente a las admiradas y maravillosas mujeres: Rocío, doña Harminda, Luisa, Mirna, Abuelita, Rosa, Rosario, mis comadres Helena y Rosita, Hercilia, Josefa y su madre Anita, Canari, Juana, Rosa y Rosalvina.

A las bellas: Ememe, Maribel Cruz, Lucita, Mariela y Roxana vieja.

A mis interlocutores, traductores, maestros, amigos, proveedores de comida cuando hambreaba el tiempo, los niños y niñas: José, Roxana, Canani, Beder, Alicia, Sirimiti, Manuelito, Karina, Mónica, Aldo, Jovana, Adriana, Denuna, Elías, Chiripa, Jacinto, Aroldo, Amama, La pequeña, Hercilia, Alex, Juan José, Anawe, Isabela, Andrés, Anderson, Rosita y Octavio, que además me iluminaron los días.

Y a los hombres, obviamente, Fujimori, El Gringo, Antonio, Don Jorge, Toribio, Titiro, Abuelito, Juan José, Elías, Pantalante, don Castañón, Roberto, el profesor Héctor, Juancillo, Edgar, Pedro, don Manuel, por su disposición.

A la vida.

Ole mujer hilandera ole, ole, ole
Ole mujer hilandera...ole, ole, ole
Tú me enseñas a hacer hilo
Yo te enseño a enamorar
Tú me enseñas a hacer hilo
Yo te enseño a enamorar

(Autoria de Alfredo Ricardo do Nascimento
Interpretada por Juaneco y su combo)

RESUMEN

Esta etnografía tiene como objetivo central mostrar la cotidianidad de una Comunidad Nativa de la selva Amazónica peruana (Santa Clara), teniendo como hilo conductor el ciclo vital de las mujeres que la pueblan. ¿Por qué estar-juntos? ¿Cuáles serían las artes de la vida que hacen posible esto? ¿Qué papel tienen los niños, las niñas, las *ranuna*, las mujeres en el proceso de estar-juntos? ¿Qué problemas se generan? ¿Cómo se dan las relaciones con los agentes externos que pasan por la comunidad? ¿Cómo se es mujer en este lugar del mundo? Todos estos cuestionamientos son tejidos por las vivencias cotidianas que la etnógrafa, a través de la observación participante como herramienta metodológica principal, intenta describir. Los relatos de cuidado que pueblan el texto hacen parte de una concepción particular del ser, volcada hacia la enseñanza-aprendizaje de una autonomía que sólo cobra sentido si esta en dependencia con las personas que están alrededor. Los Urarinas o *Cachá*, grupo indígena al cual se adscriben los pobladores de la Comunidad Nativa de Santa Clara, han tenido un intermitente pero prolongado contacto con la sociedad nacional, inclusive antes de la creación de esta, y a pesar de las dificultades que implica estar ligado a un sistema-mundo tan intolerante y agresivo, es a través del tejido cotidiano que este grupo humano vive y resiste con alegría.

Palabras clave: cotidianidad, niños, niñas, *ranunas*, mujeres, Comunidad Nativa, Urarinas, observación participante, atención, cuidados.

RESUMO

Esta etnografia tem como objetivo central apresentar a cotidianidade de uma Comunidade Nativa (Santa Clara) da Selva Amazônica peruana, tendo como fio condutor o ciclo vital das mulheres que a povoam. Porque estar-juntos? Quais seriam as artes da vida que fazem possível isto? Que papel têm as crianças, as *ranunas*, as mulheres no processo de estar-juntos? Que problemas se geram? Como são dadas as relações com os agentes externos que passam pela comunidade? Como se é mulher neste local do mundo? Todas estas questões são tecidas pelas vivências cotidianas que a etnógrafa, por meio da observação participante como ferramenta metodológica principal, descreve. Os relatos de cuidado que povoam o texto fazem parte de uma concepção particular do ser, voltada ao ensino-aprendizagem de uma autonomia que só faz sentido ao estar em dependência com as pessoas ao redor. Os Urarinas ou *Cachá*, grupo indígena ao qual se atribuem as pessoas de Santa Clara, têm tido um intermitente, mas prolongado contato com a sociedade nacional, antes mesmo de esta ter sido formada; apesar das dificuldades que implica estar ligado a um sistema-mundo tão intolerante e agressivo, é por meio do tecido cotidiano que este grupo humano vive e resiste com alegria.

Palavras chave: cotidianidade, crianças, *ranunas*, mulheres, Comunidade Nativa, Urarinas, observação participante, atenção, cuidados.

LISTA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Ubicación geográfica.....	26
Ilustración 2. Desembocadura del Chambira en Ollanta ¹	27
Ilustración 3. Plano de Santa Clara.....	55
Ilustración 4. Amanecer en Santa Clara.....	66
Ilustración 5. Minga.....	127
Ilustración 6. Roberta tejiendo cachiguango.....	146

¹ Todas las fotografías son de mi autoría.

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Ortografía de la lengua urarina.....	14
Tabla 2. Mapa de parentesco.....	56
Tabla 3. Edad aproximada de la población.....	59

LISTA DE ABREVIATURAS Y DE SIGLAS

APAFA: (Representante) Asociación de padres de familia

CRFA: Centro Rural de Formación en Alternancia

IBC: Instituto del Bien Común

JUNTOS: (programa) social del Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social del Estado Peruano

QALI WARMA: programa de alimentación escolar

UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UGEL: Unidad de Gestión Educativa Local

LISTA DE SIMBOLOS

Tabla 1. Ortografía de la Lengua Urarina

Ortografía	Alfabeto Fonético Internacional
U	ʉ
O	o, u, w
I	i, j
ch	t͡ʃ, d͡ʒ
ri	d͡ʒ
F	fʋ
J	h
C	k
qu	k
H	ʎ, ɰ, ɲ
Sh	ʃ
N	i, ã, etc.

Fuente: Walker (2008) adaptado de Olawsky (2006)

INDICE

EXORDIO: una corta digresión sobre el camino y los autores que inspiraron el caminar.....	17
PRIMERA PARTE.....	27
1. CAPÍTULO I.....	28
1.1 Universo.....	28
1.1.1 El Chambira en el contexto regional.....	29
1.1.2 Las Comunidades Nativas según la legislación peruana.....	37
1.2 Sinergias del camino.....	39
1.2.1 Primeros andares.....	39
1.2.2 ¿Y su marido le dio permiso para venir?.....	42
2. CAPÍTULO II: Animando la Comunidad Nativa de Santa Clara.....	46
2.1 Santa Clara.....	47
2.1 Cachauru, ansauru y gringouru: relaciones con la gente de cosas.....	49
2.1 Los grupos de solidaridad y sus hilos conductores: Doña Antonia y don Juan.....	57
SEGUNDA PARTE.....	66
3. CAPÍTULO III.....	68
3.1 Tejiendo relaciones: Caminando sola y la importancia de los cuidados para esta pesquisa.....	68
3.2 El Cuidado.....	71
3.3 Antropología, infancias y aprendizaje.....	75
3.4 Ontología del cuerpo Urarina.....	82
4. CAPÍTULO IV.....	89
4.1 El papel de los hermanos.....	89
4.1.1 Pachito, Daniela, Elí y Edu.....	89
4.1.2 Flor, Lito, Sonia y Canani.....	94
4.1.3 Lucía, Matilda, Bento, Albert, Siri, Carito y Alexia.....	96
4.1.4 Javier, Chua, Cata, Milú, la Pequeñita y Alexis.....	97
4.1.5 Moni, Antuan y Gina.....	97

4.2 Dejar de ser hermano menor para pasar a cuidarse a sí mismo.....	99
4.3 Compartir.....	102
4.4 Malcriadeces, regaños, burlas y vergüenza.....	105
4.5 Animales de estimación.....	110
4.6 Oficios y juegos.....	112
4.6.1 Expediciones culinarias.....	112
4.6.1 <i>Yoli, Rolando, Marlon, Amaru, Inés y Luna</i>	117
4.7 La escuela.....	120
5. CAPÍTULO V.....	128
5.1 Destejiendo relaciones.....	128
5.2 Las tensiones del estar-juntos.....	131
5.3 El papel de las <i>ranuna</i>	133
5.4 Envidiar y mezquinar.....	135
5.5 Entre el placer y la moralidad: sobre chismes y rumores.....	138
TERCERA PARTE.....	146
6. CAPÍTULO VI.....	147
6.1 Algunos apuntes sobre el debate de las mujeres y el género.....	148
6.2 El género en la amazonia.....	152
6.3 <i>Moni, Lucía y Mabe (“pre-ranunas”)</i>	157
6.4 Botando su secreto.....	160
6.5 <i>Flor y Matilda</i>	162
6.5.1. <i>Tejido</i>	163
6.5.2 <i>Acostumbrándose</i>	167
6.6 <i>Ene (mujer): relatos de cuidado</i>	170
6.6.1 <i>Masato</i>	172
6.6.2 <i>Relaciones entre los géneros</i>	175
6.6.3 <i>Mery, Lupe y Doña Pati</i>	178
CONSIDERACIONES FINALES.....	182
REFERENCIAS.....	186
GLOSARIO DE PALABRAS EN LENGUA URARINA Y REGIONALISMOS.....	191
LISTADO DE ANIMALES Y VEGETALES CITADOS EN EL TEXTO.....	194

EXORDIO: una corta digresión sobre el camino y los autores que inspiraron el caminar

Para Tim Ingold (2015), la antropología es una disciplina educacional dado que prepara nuestra percepción y nos abre los ojos para otras posibilidades de ser. Toma la acepción etimológica de educar como *educere*, es decir llevar para afuera, y no como tradicionalmente se le entiende, como *educare* o cultivar. La antropología induciría en nosotros el estar con el mundo y no de observarlo desde la posición de sujeto a objeto, ya que no existiría un mundo esperando a ser descrito y descubierto, y si, uno que se va haciendo a medida que lo habitamos. El conocimiento que llegaríamos a enunciar emergería a partir de la experiencia vivida junto con la vida de otros seres; así, los límites se vuelven difusos y lo que llamamos realidad sería un tejido infinito de relaciones. El fin del conocimiento no estaría en llegar a conclusiones absolutas y sí en la descripción de los infinitos diseños de un tejido que no para de cambiar y del cual también hacemos parte.

Este autor toma prestada la discusión sobre el caminar, del filósofo de la educación Jan Masschelein (2008), advirtiéndole que el acto de caminar se convierte en una actividad disciplinadora para prestar atención. Ya que el verbo atender estaría relacionado con cuidar, acompañar, servir; la actitud de la atención que se da en el acto de caminar no sería una actividad pasiva y sí, una relación de correspondencia con el mundo. La actitud de poner atención desarrolla otras habilidades como el aprender a esperar, el no juzgar, el ser generoso, y sobre todo estar presente en el presente. De relaciones de "atención" y caminos compartidos estará compuesto este trabajo.

La faena a la cual deseo abocarlos comenzó en el 2012 y aún no tiene ganas de parar. Conocí a algunas personas que se autodenominan *Chachá*, o Urarina, por una afortunada coincidencia del destino, "incorporada" en Harry Walker, y desde la primera vez que navegue por el río Chambira, su territorio, empecé a aprender todo un espectro de posibilidades de ser, que siendo franca aún no termino de entender. De la experiencia vivida junto a la vida de estas personas, se hizo tangible en mí la importancia de la actitud de la atención (advertida por Ingold) que se materializó en las comidas compartidas, el hambre, los llantos, las angustias de los sin

sentidos, la risa, las confianzas, los regalos, los cuidados, los aprendizajes, los dolores, las frustraciones, la alegría, el compartir; y todas aquellas situaciones que conforman la vida compartida con otros seres humanos desde la cotidianidad.

En base a los caminos recorridos durante el trabajo de campo, esta etnografía estará compuesta por cuatro movimientos, divididos en cinco capítulos y una separata. En la primera parte se hará una descripción del universo de pesquisa, hilada a través de la manera como me fui aproximando de mis interlocutores y sobretodo mostrando que el aparente aislamiento geográfico de su territorio no niega las relaciones con instituciones y agentes no Urarinas (Estado, petroleras, madereros, misioneros protestantes, antropólogos, comerciantes, médicos, turistas, profesores), envueltas en complejos vínculos de colonialidad, incomprensiones mutuas, pero también en múltiples posibilidades de dar sentido a la vida. Tomaremos prestadas las preguntas básicas que hace el filósofo alemán Peter Sloterdijk (2004) sobre el estar-juntos, para pensar la realidad de este grupo en el marco de la figura legal de las Comunidades Nativas, en este caso concreto, la Comunidad Nativa de Santa Clara.

He de evidenciar desde este momento, que mi trabajo indudablemente tiene un sesgo consciente volcado hacia las mujeres y los niños, fundamentalmente porque fue desde esta posición (como una mujer bastante extraña, medio torpe y sin marido) que las personas de Santa Clara me permitieron compartir con ellas. Y ¿porque no decirlo?, una especie de compensación por kilómetros de tinta antropológica volcados en temas más “trascendentales” y menos “*corriqueiros*” (BELAUNDE, 2008; OVERING, 1999; McCALLUM, 1998). Dejaremos en abierto el tema de la Comunidad y continuaremos su abordaje desde el quinto capítulo.

El segundo movimiento se centrará en los niños y las niñas de algunos grupos de solidaridad y el papel fundamental que tienen en la consolidación y la comunicación entre estos grupos. Comenzaremos con una ligera revisión teórica sobre el tema del cuidado, el cual nos expondrá a la abertura sobre diferentes concepciones del ser, pasaremos por los postulados de la antropología de la infancia y de la *criança*, que con su sensibilidad han aportado importantes transformaciones en la manera de concebir a los niños y las niñas en las pesquisas, especialmente a los niños y las niñas indígenas. Tomaremos prestadas las teorías de Walker (2008) y Fabiano

(2015) sobre la ontología Urarina del cuerpo, para así finalmente adéntranos en la cotidianidad de la construcción de la autonomía, entendiendo ésta como el desarrollo de habilidades para estar en el mundo, y que está totalmente ligada al aprendizaje del cuidado en sus tres dimensiones claves: ser cuidado, cuidar y cuidarse. Veremos el papel que cumplen las y los hermanitos, los animales de estimación, los movimientos, los regaños, la burla y la vergüenza, como estímulos fundamentales de este triple aprendizaje y sobre el cual se fundamenta la socialidad en Santa Clara, el saber compartir. Cerraremos esta parte con una corta digresión sobre la manera en que la escuela se ha incorporado en la cotidianidad de la comunidad. Haremos énfasis en algunas diferenciaciones de género que esta institución promueve a través de sus estrategias pedagógicas.

A continuación nos imbuiremos en las aguas profundas de las tensiones y los conflictos que se generan por vivir en comunidad, especialmente en relación con las *ranuna* o jóvenes mujeres. Se analizará el papel del chisme como una forma importante en el amansamiento de las *ranuna* y en la construcción de ánimo (y desánimo) entre los grupos de parientes y vecinos. Muchos de los conflictos, que serán evidenciados en este capítulo, parten del quiebre de un frágil hilo que mantiene las relaciones y que estaría ligado a la importancia del compartir y el saber repartir, aspectos que son evidenciados en los procesos de aprendizaje de los niños y las niñas.

En la última parte, o movimiento, nos focalizaremos en las *ranuna*, aquellas jóvenes mujeres que ya tuvieron su primera menstruación pero aún no son madres. Comenzaremos discutiendo la importancia del concepto de género para una aproximación a la vida de estas jóvenes mujeres y presentaremos a algunas de ellas, centrando el análisis en los lazos que establecen en el proceso de adquisición de habilidades específicas. Finalizaremos nuestra faena describiendo la importancia de la complementariedad entre los géneros y el papel que juegan las mujeres adultas como fuerza centrípeta de sus grupos de solidaridad.

Antes de comenzar a “caminar” quiero presentar a tres autores que inspiraron el camino recorrido a lo largo de esta disertación. En el segundo tomo (Globos) de su monumental trilogía “Esferas”, Peter Sloterdijk constantemente se pregunta acerca del por qué los seres humanos nos relacionamos ¿por qué estamos-somos juntos? “¿Qué es lo que hace capaces a los mortales de

protegerse a sí mismos en sus hibernáculos de relación?”. (2004, p.13). En línea con el primer volumen de su trabajo, “Burbujas”, continúa desarrollando su teoría útero-poiética sobre los seres humanos. Sloterdijk entiende a los seres humanos no como individuos-mónadas, que se agrupan y desagrupan para crear sociedades (con el peso jurídico de leyes, deberes, jerarquías e instituciones bajo las que actualmente se entiende este concepto), sino como seres con-subjetivos, que antes de ser/estar-en-el-mundo estarían en una relación con algo en algo. Siempre rodeados de vida. Por lo tanto, para este filósofo debemos pensarnos como seres que para serlo, participamos en las subjetividades de otros, a su vez asumiendo que las subjetividades de los otros también están contenidas en las nuestras.

La imagen que, según Sloterdijk, resumiría bien esta inmanencia humana es la relación entre feto y placenta dentro del útero. La placenta sería aquel primer compañero vital, el cual andamos “buscando/reemplazando” a lo largo de nuestra existencia y el útero esa cavidad protectora que mantiene al feto y a la placenta. Esta relación fundamental sería proyectada geométricamente hasta la construcción de agrupaciones humanas. Las culturas, como las define Sloterdijk, serían “conformaciones esfero-poiética o fantasías espaciales cobijantes que poseen tres características básicas: son interioridades proyectadas, organizan los vivos de los muertos y definen cercanía – lejanía (interior – exterior)”. (2004, p. 151). La cultura sería esa estrategia para mostrar permanencia en la profunda perecibilidad de los seres y fenómenos. Es la muerte, uno de los grandes “estresores” de creatividad que originan estos lugares auto-cobijantes. Nuestra vulnerabilidad es la que nos habilita a estar-juntos, a construir y pertenecer a las creaciones de experiencias mutuas, las comunidades. Tendemos a estar juntos y a buscar agruparnos por esa vulnerabilidad esencial del infinito caos externo.

Siguiendo a Sloterdijk (2004) toda agrupación humana comienza formando una endosfera², esa animación³ o fuerza vital que nos potencia a estar-juntos y surgida por el compartir espacios. El animar está relacionado a los motivos comunes de la existencia, es de la

²Núcleo del globo terráqueo.

³Según el Diccionario de la Real Academia Española Animar es: Infundir energía moral a alguien. Excitar a una acción. Hacer que una obra de arte parezca dotada de vida. Comunicar a una cosa inanimada mayor vigor, intensidad y movimiento. Dotar de movimiento a cosas inanimadas. Dar movimiento, calor y vida a un concurso de gente o a un paraje.

“experiencia compartida que se va formando la comunidad a través de las artes de la vida”. El ánimo no debe ser entendido como algo individual dado que es la fuerza vital compartida por quienes están dentro, generando “esferas” o grupos, comunidades, etc. Animamos, damos aliento, dotamos de alma, estando con los otros en un proceso conjunto y simultáneo. Con respecto a los espacios habitados Sloterdijk dice:

‘(...) dado que los conjuntos humanos son de por sí magnitudes útero técnicas o auto-cobijantes, nunca ocupan simplemente un sector en un espacio físico y jurídico dado, sino que son ellos mismos los que, como esfera propia de relación y animación, crean el espacio que habitan. Da igual a donde lleguen o donde se instalen, siempre tienen a la mano su capacidad de crear por sí mismos su peculiar espacio interior y el ambiente general de este. Esferopoiesis, atmosferopoiesis y topopoiesis suceden en uno y el mismo proceso. En tanto producen el corte que significa lo constituye el mundo, son el aspecto formal de la creación local del mundo. Desde este corte o sector del mundo se generan sus posibles salidas al exterior “el exterior es conquistado como figura del interior, como figura del exterior es sacralizado el interior”’. (2004, p. 182).

Estar-junto habitando un lugar va más allá de una apropiación individual. En términos de este autor, más allá de *estar-en-el-mundo* lo que realmente nos mueve es un *poder-estar-cerca*. Aunque estos espacios habitados-creados son altamente frágiles y constantemente están luchando por ampliarse, si es que la animación aún genera la suficiente fuerza centrípeta de cohesión, es a través de las negatividades provocadas por las tensiones entre interior y exterior (aquellas fuerzas cósmicas caóticas e infinitas) que los grupos o culturas van ampliando su *esferas* o campos de acción. El exterior es una fuente de peligros potenciales, pero a la vez principio de creatividad para ir ampliando el rango de la existencia.

Quisiera recalcar que gran parte de los argumentos anteriores, que hacen parte de una propuesta filosófica occidental de amplio espectro, están en consonancia con algunos puntos claves que la teórica antropológica ha producido sobre grupos amerindios en la Amazonía. A continuación traeremos la propuesta de Overing y Passes (2000) que aboga por una antropología del día a día y Vilaça (2005) quien traerá un contrapunteo complementario con el cual ampliaremos el horizonte hacia la poderosa, pero peligrosa, fuerza del exterior, de la no humanidad.

En un homenaje al trabajo de Irving Goldman, Joanna Overing (1991) exalta que este autor fue uno de los primeros antropólogos en hacer el llamado a tratar de entender que es “lo social” (o aquello que hace estar-juntos) para los pueblos amerindios. La autora comienza llamando la atención sobre como la falta de jerarquía o de instituciones de coerción dentro de los grupos amazónicos no necesariamente debe interpretarse como ausencias y sí como el desarrollo de una organización social diferente.

Las esferas con que occidente ha dividido sus instituciones (política, estética, social, económica, etc.) no necesariamente representan una división universal. Por ejemplo, el valor central del buen vivir, sobre el que se asienta la moralidad en los grupos amerindios, se crea activamente en las herramientas e interacciones diarias. En contraposición, según nuestra concepción de moral contemporánea basada en los postulados kantianos, la moral estaría separada de la estética y el deseo, quedando centralizada en la razón abstracta, por ende bajo las esferas de la justicia, las obligaciones y derechos agrupados en unas instituciones que a su vez integrarían aquel dominio que llamamos “público”.

En esta línea, Overing nos despliega un tema sobre el cual la filosofía moral feminista ha venido llamando la atención; el cuidado y las relaciones basadas en la confianza reducidas al dominio de “lo privado”. Bajo la perspectiva jurídica, la confianza estaría depositada sobre las instituciones y las personas a las que se las dotó de poderes de cohesión, que velarían por la noción moderna de libertad (individual). A su vez, bajo esta configuración se han establecido diferentes perfiles morales basados en la diferencia de género. Sin embargo, Overing nos advierte que esta separación de perfiles morales por género no tiene mucho sentido para los pueblos amazónicos. Un ejemplo claro de esto sería la mutua interdependencia de los cuidados hacia los niños. “La tendencia occidental de asociar los valores comunitarios a la mujer y el valor de la libertad a una perspectiva básicamente masculina es un modelo que se aplica muy mal a los Piaroa” (grupo sobre el cual desarrolla sus teorías). (1999, p. 84). Ella señala que esta corriente dominante en la teoría moral occidental ha influenciado fuertemente a la antropología (y sus herramientas metodológicas-conceptuales) cuyo ojo excluye lo doméstico ligado a la autonomía.

“(…) a diferencia de pueblos que creen que sus comunidades tienen existencia temporal por medio de mecanismos tales como la propiedad corporada de bienes y las normas jurídicas de esta corporación, ni los Cubeo, ni los Piaroa, entendían “comunidad”, y las relaciones que encierra como un dato político que permitía continuidad a través del tiempo, pero en cuanto un proceso de existencia que debía ser cotidianamente obtenido por las personas, por el tacto en las relaciones y por el trabajo. La escogencia política era por el conjunto físico y emocional diario en detrimento de la estabilidad más abstracta que la herencia pasada y futura con sus normas y reglamento envuelve⁴”. (OVERING, 1999, p. 16).

La autora nos muestra cómo para los Piaroa, en el “arte de lo cotidiano” (podríamos equiparar esta noción a las “artes de la vida” de Sloterdijk) están reveladas las refinadas ideas cosmológicas y filosóficas en donde se rehúsa la idea de regla social como organizadora de la comunidad, y se acepta el énfasis de la mutualidad en la conformación de lazos sociales con un fuerte apelo por la autonomía. He aquí la dificultad para entender lo social y lo individual en complementariedad: “¿cómo se pueden asociar mutualidad social con un insistente individualismo?”, se pregunta la autora:

“Lo social, en su sentido más positivo es expresado en las acciones compartidas y en las interacciones personales diarias (...) medios potentes para trabajar activamente contra el desenvolvimiento de relaciones coercitivas (...). Y esto sólo es alcanzado por medio de la autonomía de sus miembros, dada que cada persona es responsable por dominar dentro de sí las capacidades que hacen posible una vida social y una existencia material de tipo humano”. (1999, p. 88).

Las estrategias políticas que son utilizadas enfatizan en tener alta la moral de la “comunidad de similares”, es decir en la manutención de la armonía en las relaciones diarias de producción y mutualidad, dado que sólo es a través de ello que los individuos manifiestan sus habilidades domesticadas, a la vez que construyen la comunidad. Esta comunidad está apoyada en el relacionamiento individual a través de la confianza.

⁴Traducción propia.

En el año 2000, Overing junto con Alan Passes, editan "The Anthropology of Love And Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia", libro conformado por varios artículos que agrupan el tipo de aproximación interpretativa que los organizadores sintetizan en su introducción. En esta, Overing y Passes proponen varios puntos fundamentales para entender la socialidad amazónica. Según ellos, el énfasis indígena sobre la socialidad, está basado en las virtudes morales y la estética de las relaciones interpersonales, en las habilidades para vivir juntos, contentos, que son enseñadas a los niños y jóvenes y no en la estructura. (2000, p. 8)⁵.

Los autores recalcan que de principio a fin los estudios antropológicos deben focalizarse en lo que la gente dice, sus puntos de vista, y no en las grandes estructuras inconscientes de la cultura o sociedad. Abogan por una "etnografía de base". "Los amazónicos tienen una socialidad rebelde a la sociedad", cuyo lenguaje está volcado "hacia los afectos y la intimidad, que conjuga pensamientos y vida sensual". Lo social se va construyendo en las prácticas cotidianas de amor, cuidado, compasión, generosidad; inmanentes a su contrapartida; el odio, la rabia, la envidia, que están muy presentes en el día a día, porque manifiestan el fracaso del proceso social y serían aquellas fuerzas externas que quiebran el orden. Aunque las fuerzas del cosmos son dañinas en su estado puro, al ser transformadas (domadas), son fuente de vitalidad para la humanidad. Esta metamorfosis se da "a través del esfuerzo creativo del trabajo humano por el cual las fuerzas cósmicas se van transformando en disposiciones para la salud y el cuidado de los niños". (OVERING & PASSES 2000, p. 20).

En el texto "Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities", Vilaça (2005) encuadra el texto de Seeger et al., (1979), como biela fundamental para movilizar la comprensión de las formas de organización social de los colectivos amerindios. En este texto los autores plantean que el lenguaje del cuerpo es el lenguaje social y que en vez de buscarse una *socio-lógica*, el enfoque debería abocarse a una *físio-lógica*.

Siguiendo los argumentos de Viveiros de Castro (2002), existe una sola humanidad (una sola cultura), lo que hace diferencia es el cuerpo (múltiples naturalezas) y finalmente es el punto de vista el que define la humanidad compartida bajo ese cuerpo específico. El cuerpo amerindio

⁵Traducción propia.

es construido a lo largo de la vida por las relaciones sociales. Vilaça señala que el cuerpo más que un aglomerado de materia, es un modo específico de actuar, de ser, es “una sustancia impregnada con disposiciones y afectos. (...) El cuerpo tiene la capacidad de transformación, de adaptar nuevas apariencias como medio para actuar dentro de nuevas relaciones⁶”. (VILAÇA, 2005, p. 455). La inestabilidad de los cuerpos (por su potencial metamórfico) hace parte de la sociabilidad amazónica. En el perspectivismo, las cosas así como las personas no vienen en un mundo ya dado (ni es la unión de perspectivas la que hace el mundo y sí la jerarquización de ellas en una relación), se van constituyendo y son el resultado de las relaciones que las hacen, el ser es un estado altamente inestable. Para que haya una relativa estabilidad, la potencial metamorfosis debe ser anulada “para definir una humanidad específica”, caracterizada por un tipo de cuerpo. La apariencia animal o humana depende de un observador (dado que para el observador siempre se tendrá apariencia de humano). Para lograr la estabilidad la comensalidad es fundamental, dado que sólo la comida hace cuerpos similares. “Comer juntos es compartir un punto de vista, diferente es el caso de los que se comen uno a otro”. (VILAÇA, 2005, 454). La inestabilidad nunca se agota, la alteridad “es el estado predominante en la amazonia, (...) dado que cualquier totalización del cuerpo es imposible”. La cuestión de la humanidad sería central en la amazonia, ya que la oposición humano/no humano, termina abarcando otras diferenciaciones (como las de género) y se vuelve en el idioma para expresar la diferencia en general (como por ejemplo: hombres depredadores, mujeres presas). Las relaciones con los no-humanos (los otros, blancos, enemigos, etc.) serían centrales para comprender la sociabilidad, siendo el principal eje ontológico, según esta autora, de lo que permite estar-ser-juntos.

Dando un paso al frente sobre lo que nos interesa aquí, las personas que viven en la Comunidad Nativa de Santa Clara, quisiera decir que mi intención al traer estas reflexiones teóricas particulares, es, en primer lugar, introducir algunas tendencias teóricas que influyen en muchos de los trabajos antropológicos sobre colectivos amerindios y, segundo, tomando como esbozo las ideas de Sloterdijk, esquematizar algunos conceptos y preguntas claves que inspiraron este trabajo.

⁶Traducción propia.

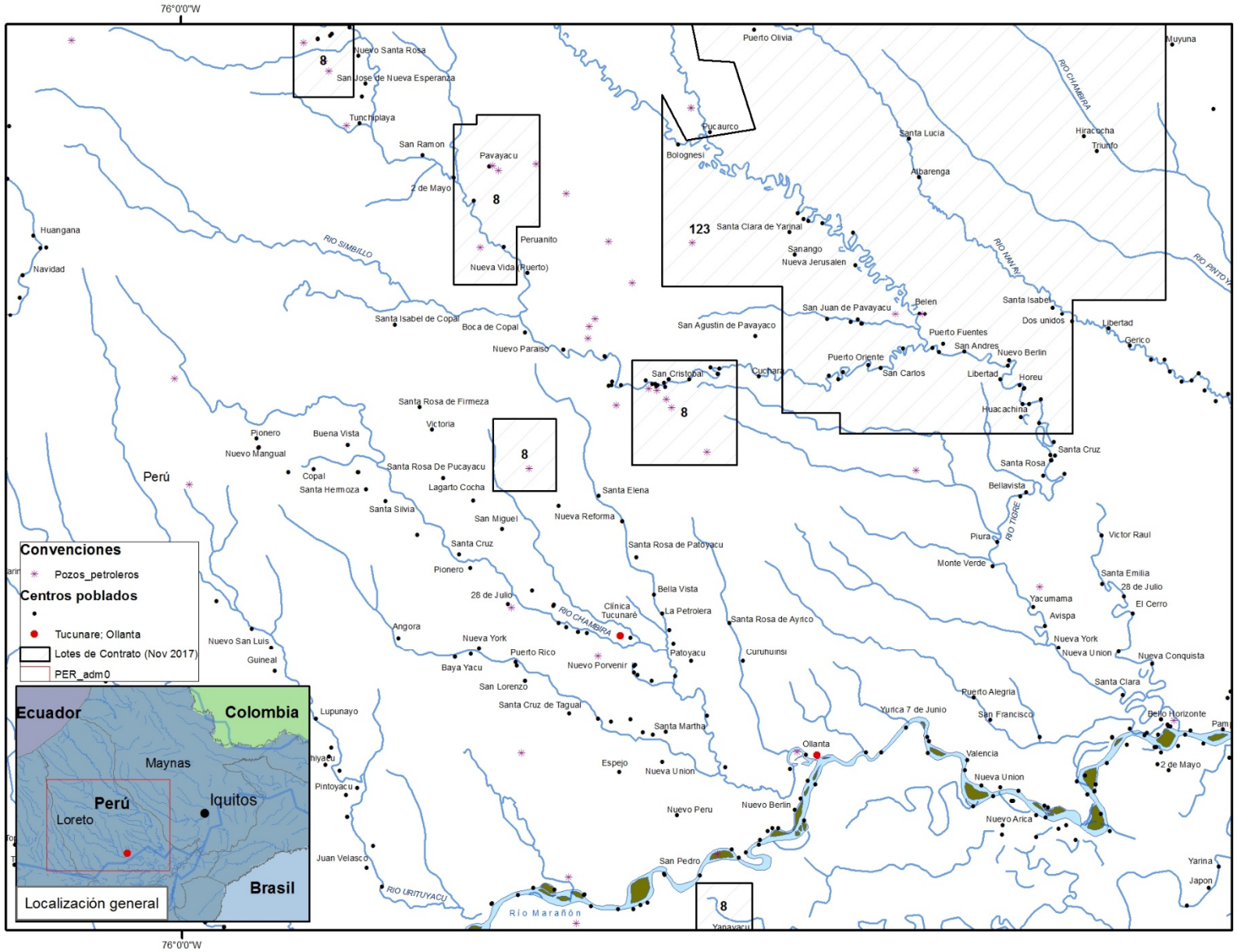


Ilustración 1. Ubicación geográfica. Mapa elaborado para esta investigación por Ronald Gregorio Cubeo.

PRIMERA PARTE

Ilustración 2. Desembocadura del Chambira en Ollanta

1. CAPITULO I

1.1 Universo

Por un afortunado acaso del destino, en el año 2012, tuve la suerte de acompañar a un profesor de antropología, Harry Walker⁷, que después de seis años volvía a la Amazonia peruana para reencontrarse con los interlocutores de su tesis de doctorado: *Cacháuru*,⁸ o Urarina, un grupo amerindio que reside en la cuenca del río Chambira⁹, entre los ríos Tigre al oriente y Pastaza al occidente, todos afluentes del río Marañón. Los Urarinas habitan un territorio localizado dentro del área geográfica que ha sido designada en la literatura como Alta Amazonia (DEAN, 1995, p. 33) y dentro de su “vecindario” constituyen un grupo lingüísticamente aislado¹⁰. (OLAWSKI, 2006). Sobre los vecinos, Tessman (1999 [1930]) nombra a los Omurana, Jebero, Cocama, Shuar y Candoshi, refiriéndose a los dos últimos como *bacaha* o salvajes, según sus informantes.

Según Dean (1995, p. 25), el termino Urarina podría provenir de un etnónimo quechua *uray-runa* (gente de abajo) o de *urundai* (en idioma urarina), un tipo de papa que en el momento del encuentro con los europeos era abundante, no obstante, ninguna de las dos hipótesis han sido corroboradas. Tessman (1999 [1930]) dice que Urarina era el nombre que les daban sus vecinos Omuranas. *Cachá*¹¹ puede ser traducido como “gente, o gente verdadera”; aunque dependiendo del contexto de uso, es común escuchar un reconocimiento de ambas denominaciones, siendo preponderante “Urarinas” para la relación con instituciones, situaciones y agentes externos.

A continuación haremos una breve síntesis sobre la historia regional, a partir de la llegada de los europeos hasta el afianzamiento de las Comunidades Nativas en la actualidad; con el fin de

⁷Harry Walker es PhD en antropología y sociología y profesor asociado al Departamento de Antropología de The London School of Economics and Political Science.

⁸Las palabras en Urarina o regionalismos del castellano serán colocadas en itálico y cursiva indicando que pueden ser consultadas en el glosario ubicado al final del texto.

⁹La cuenca del río Chambira está formada por los ríos y quebradas tributarios: Pucuna, Pucayacu, Hormiga, Huitoyacu, Rayayacu, Patoyacu, Airico, Siamba, Asna y Tigrillo. Actualmente existen asentamientos en las márgenes de los ríos Urituyacu, Trompeteros, Corrientes, inclusive en el río Marañón.

¹⁰Otras lenguas habladas por sus vecinos serían: Cocama, Shuar, Candoshi, Jebero, Omurama, Iquito y Yameo (WALKER, 2008, p. 21).

¹¹Otras denominaciones encontradas en los documentos históricos serían: Itukales, Ytucalis, Singacuchuscas, Cingacuchuscas, Aracuiés, Aracuyes, Ssimakus, Shimacus, Chimacus, Chambiras. (DEAN, 1995, p. 25).

contextualizar un territorio, en un aparente aislamiento geográfico, que ha estado vinculado a los diferentes ciclos históricos y extractivos en la consolidación del Perú como Estado nación¹².

1.1.1 El Chambira en el contexto regional

El río Marañón (y sus afluentes) hizo parte de una región fronteriza, y en constante disputa, reclamada en la demarcación de los imperios coloniales de España y Portugal durante el siglo XVI, llamada Maynas¹³. A diferencia de otras regiones del continente americano, en donde se consiguió tener un control más directo por parte de la corona española, con instituciones consolidadas (como los Virreinos y las Audiencias en la región Andina o en el Río de la Plata), esta zona fue marginal; no obstante, siempre estuvo vinculada o con el Virreinato del Perú, o con la Real Audiencia de Quito¹⁴. Según Fernández dos Santos (2016) la región de Maynas nunca estuvo completamente integrada, económicamente, a las otras áreas del imperio español, no porque no tuviera diversos productos comercializables, sino por ser un territorio de difícil acceso, sea geográfico o por las diversas naciones indígenas que opusieron feroz resistencia. A pesar de la poca importancia dada a estos territorios por parte de la corona española, había la necesidad de ocupar esta zona de frontera y evangelizar a “las naciones paganas o infieles” que oponían resistencia a su forzosa inserción en las encomiendas¹⁵. (FERNÁNDEZ DOS SANTOS, 2016, p. 19).

Varias órdenes religiosas fueron confiadas para tal fin, Franciscanos, Capuchinos, Dominicos, Jesuitas; sin embargo, fueron estos últimos quienes se destacaron en la implementación de reducciones o poblados a lo largo de los ríos Napo, Marañón y parte del Amazonas. A partir de 1638 se denominó como las “Misiones de Maynas” a la extensa jurisdicción de los Jesuitas, que llegaron a fundar 150 reducciones, hasta su salida en el año de 1769.

¹²Para información sobre las relaciones de los Urarinas con los grupos vecinos antes de la llegada de los españoles, ver Walker (2008).

¹³Que más o menos comprendía los territorios desde las bandas del río Marañón hasta el río Negro.

¹⁴Que hizo parte en un primer momento del Virreinato del Perú y posteriormente pasó a hacer parte del Virreinato de Nueva Granada hasta 1802 donde se creó el Gobierno y la Comandancia General de Maynas, volviendo a hacer parte de la jurisdicción del Virreinato del Perú.

¹⁵La encomienda fue una institución socioeconómica de origen medieval y castellano que fue utilizada en América como recompensa por los servicios militares y económicos prestados a la corona por los conquistadores. Consistía en repartir un conjunto de población nativa a un encomendero que recibía los tributos del trabajo de los indígenas y estaba obligado a evangelizarlos.

La fundación de las reducciones se daba por lo general en las márgenes de los ríos principales, facilitando la comunicación y el movimiento de los misioneros, así como de las “entradas” en busca de más población nativa. Los misioneros estaban supeditados a la estructura jerárquica de la Compañía de Jesús, que los obligaba a un control superior para la toma de decisiones sobre sí mismos y sus poblados¹⁶. En las reducciones, los misioneros se encargaban de aprender las lenguas de los grupos, y, a su vez, enseñar el quechua como “lengua *geral*”. Según San Román (1994) el periodo misional estuvo caracterizado por la sedentarización de los grupos que se establecieron (por voluntad o a la fuerza), el establecimiento de nuevas necesidades (alimentos, animales, técnicas, herramientas), cambios en las estructuras socioeconómicas y la enseñanza regularizada, todo ello centralizado en la figura del misionero; sumaríamos, los diferentes contactos interétnicos que se producían en las Misiones. Las circunstancias de las reducciones eran variables e iban desde la violencia extrema, hasta la anuencia de algunos grupos que se incorporaban voluntariamente. Indudablemente, durante el periodo misional se dieron diversas rebeliones por parte de los pueblos reducidos, fugas masivas, una flexibilización en las pautas ordenadas por los controles superiores y epidemias que arrasaron la población nativa, además de las constantes incursiones de portugueses en su intento de expandir sus fronteras.

Al salir los jesuitas, las reducciones pasaron a manos del clero secular, y en 1802, con la creación del Gobierno y la Comandancia General de Maynas y el Obispado de Maynas, las Misiones pasaron a ser responsabilidad de los Franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Ocopa, “reglamentando la continuidad del proyecto misionero como única alternativa de ocupación y defensa de los territorios del Marañón¹⁷”. (FERNÁNDEZ DOS SANTOS, 2016, p. 64). La autora citada recalca la ambigüedad de las Misiones, por una parte había una especie de cerco contra agentes mucho más violentos, que reclamaban la mano de obra nativa para sus encomiendas, y por otro lado, como una estrategia política para el progresivo asimilacionismo: primero como súbditos de la corona española y posterior a ello, de los Estados nacionales. No es nuestra intención detenernos en todas las implicaciones subjetivas y de transformaciones culturales que se dieron durante este periodo para los grupos que existen en la

¹⁶Para las reducciones sobre el río Marañón en el pueblo de Jeberos se concentró el Control Superior, que a su vez estaba supeditado al Poder Provincial en Quito.

¹⁷Traducción propia.

actualidad¹⁸, nuestro objetivo es dejar evidenciado, en primer lugar, el contacto de los Urarinas (sea directa o a través de otros grupos vecinos) con las instituciones, agentes o elementos europeos y en segunda instancia la importancia de las Misiones para la organización administrativa regional y sus implicaciones en las actuales relaciones de este grupo con el Estado Peruano.

Siguiendo las indagaciones historiográficas de Dean (1995, p. 64 - 74), resumimos algunos hitos cronológicos importantes sobre la fundación de reducciones en territorio Urarina: en 1653 se daría el primer encuentro con los Itucales¹⁹, por parte de un Padre jesuita acompañado por intermediarios Cocamas. En 1680 se relocaliza un grupo Urarina del bajo Chambira a San Xavier de Chamicuros que posteriormente es enviado a Santiago de Laguna. En 1712 se establece una misión en el bajo Chambira con un grupo de Itucales, hasta que en 1730 se lo envía a las Misiones del río Huallaga. La primera Misión "San Xavier de Urarinas" sobre el río Chambira se da en 1738, luego de una entrada que contó con la participación de Cocamas e Itucales. San Xavier de Urarinas contaba en 1745 con una población de 536 habitantes. Debido a varios factores, que incluían la infertilidad de los suelos, la poca producción de alimentos y las inundaciones, en 1756 se traslada esta reducción al río Marañón, a la boca del Chambira²⁰ y luego relocalizada nuevamente a la boca del Urituyacu. En 1767, el año en que los jesuitas fueron expulsados, San Xavier de Urarinas tenía una población de 600 personas, un año después la población había disminuido a 150.

Walker (2008) cita a Velasco (1924 [1789]) e Izaguirre (2004); el primero caracteriza a los Urarinas como una población con una posición de relativa exclusión, que preferían irse en lugar de confrontar y que en comparación con sus vecinos Shuar tenían disposiciones pacíficas y sumisas, les llama los "gitanos del Marañón". El segundo, con respecto a las Misiones franciscanas, dice que los Urarinas recibieron a los primeros misioneros con benevolencia, "al punto de parecer obsequiosos y serviles". (WALKER, 2008, p.25). No obstante, el contacto de los

¹⁸Además por los infinitos matices que debieron generarse en cada reducción, dadas las particularidades de cada misionero y de los pueblos nativos.

¹⁹Walker (2008) indica que en los documentos historiográficos han asociado a los Urarinas con los Itucales (hoy extintos), los cuales probablemente habrían sido un subgrupo, hablantes del mismo idioma, que habitaba el bajo Chambira.

²⁰Donde hoy se ubica el poblado ribereño de Concordia.

Urarinas durante este periodo no fue tan intenso como el de otros grupos nativos cercanos, como los Maynas o los Cocamas.

Abiertos los caminos por las Misiones, se comenzó a establecer en la región un capitalismo-mercantilista (SAN ROMÁN, 1994) basado en el intercambio de productos extraídos y producidos por los habitantes de las distintas reducciones-poblados: hamacas de Chambira²¹, copal²², pescado seco, manteca de charapa²³, etc... por mercancías como alcohol, telas, machetes, cuchillos, anzuelos o sal. La figura portuguesa del *regatón* (o comerciante), comenzó a aventurarse más arriba de los límites de la corona portuguesa, estableciendo relaciones comerciales con los habitantes de las reducciones-poblados a través del intercambio o la *habilitación*²⁴, siendo imitados posteriormente por sus convecinos súbditos de la corona española. Ligado a la figura del *regatón* o comerciante, aparece otro personaje que marcó las relaciones de los pueblos nativos en la consolidación del Estado Peruano, el patrón²⁵. Al movilizar mano de obra nativa en situación de débito peonaje, el patrón/regatón tejió complejas redes de relaciones de dependencia que involucraron aspectos económicos, afectivos, jurídicos y coercitivos.

Posterior a la independencia del Perú, la provincia de Maynas pasó a hacer parte del departamento de la Libertad, hasta 1832 que se conforma el departamento del Amazonas, que agrupó a Maynas, Chachapoyas y Pataz. En 1868 Maynas es incluida en el nuevo departamento de Loreto cuya capital será Iquitos y comprenderá los distritos de Pebas, Iquitos, Parinari, Nauta y Loreto. Según San Román²⁶, el periodo pos independencia tuvo consecuencias perjudiciales para la población nativa dado que se dieron por terminadas las Misiones en la región, consolidándose las autoridades civiles en los pueblos y fomentándose la inmigración²⁷, con perjudiciales

²¹*Astrocaryum Chambira*, palma espinosa de la cual se es extraída una fibra utilizada para tejer distintos artefactos.

²²Resina proveniente de los árboles de la familia *Burseraceae*, utilizada como incienso.

²³*Podocnemis expansa*, especie de tortuga que alcanza grandes tamaños y su carne es bastante apetecida en la región.

²⁴Sistema que consiste en el adelanto de mercancías industriales a cambio de una cantidad establecida de productos de la selva o producidos artesanalmente, generalmente en condiciones de desigualdad.

²⁵Que también puede adquirir características de *regatón*.

²⁶Cabe anotar que este autor hace parte de una orden religiosa.

²⁷En 1893 el presidente R. Morales Bermúdez promulgaría la Ley de Inmigración y Colonización, orientada a poblar la Amazonía Peruana, no obstante, ya existían legislaciones anteriores que daban prebendas a los extranjeros que quisieran ir a poblar territorio amazónico peruano.

presiones sobre la población nativa. Aumentó el maltrato por parte de las nuevas autoridades y, por consiguiente, también crecieron los ataques a los poblados. Es en el siglo XIX que se consolida de pleno la colonización en esta región.

Siguiendo a Dean (1995) es durante este periodo que se arraigaron las “haciendas”, espacios de cultivo para la subsistencia y comercialización, así como de productos de la selva, utilizando mano de obra nativa. Se afianzaron las distinciones étnico-raciales y a poblaciones como la Urarina se las catalogó como de “indios bravos o salvajes”, dado su aislamiento. Algunos grupos Uruinas se desplazaron hacia las cabeceras de los ríos Chambira, Urituyacu y sus tributarios. En la boca del Chambira, así como a lo largo de las márgenes del río Marañón se establecieron varios patrones mestizos.

Durante la época del caucho²⁸, el patrón y el *regatón* pasaron a hacer parte de una cadena comercial que comenzaba en los centros de poder, especialmente en Inglaterra y Estados Unidos, pasando por las capitales Amazónicas (Belém, Manaus, Iquitos), hasta llegar a la base, representada por la población nativa, mestizos y migrantes pobres. Roberto Pineda (2000) caracteriza este periodo como genocidio, dado que múltiples naciones indígenas fueron atrozmente casi extintas²⁹. Fue una etapa en donde el frente de colonización se expandió mucho más allá de las márgenes de los ríos principales y poblaciones oriundas de la selva alta, la costa peruana, Brasil y Europa se adentraron en territorios nativos. Fueron encuentros en su mayoría violentos que muchas veces desencadenaban *correrías* o cacerías de población nativa, para trabajo esclavo; ello con la anuencia de las autoridades políticas. Cuando las colonias asiáticas comenzaron a producir el látex de *Hevea* a menor precio, decayeron las exportaciones de caucho desde la región amazónica y el frente de colonización retrocedió³⁰.

²⁸San Román toma las fechas de 1880 a 1914 para caracterizar esta etapa. Es durante este periodo que se dio el aumento de las exportaciones del caucho. El caucho o látex es una suspensión lechosa producida por varias plantas, las más utilizadas para fines comerciales son las eurofibiáceas del género *Hevea*.

²⁹Fue la zona del interfluvio entre los ríos Caquetá y Putumayo, en donde se establecieron los fundos de explotación de la casa Arana; una empresa exportadora de caucho que contó con capital inglés y cuyo dueño y representante legal fue Julio Cesar Arana. Arana fue un político influyente de la región amazónica peruana que cometió múltiples atrocidades contra la población nativa, especialmente indígenas Murui Muina, Bora, Nonuya, Muinane, Andoque. Muchas personas pertenecientes a estos grupos fueron violentamente trasladadas a regiones cercanas a Iquitos, donde hoy en día viven sus descendientes. Para más información sobre esta época ver: Pineda Camacho (2014, 2000, 1995).

³⁰Tuvo un ligero aumento durante la Segunda Guerra Mundial.

Fue durante el boom del caucho que se “cristalizaron las relaciones de débito-peonazgo” en el Chambira. (DEAN, 1995, p.75). En el bajo Chambira múltiples “correrías” se hicieron durante este periodo. Al declive del caucho como producto principal de exportación, le siguieron otros productos solicitados por el mercado nacional e internacional, de corte extractivista, ejemplos de ello serían: algunos tipos de maderas, peces ornamentales, *barbasco*³¹, *leche caspi*³², *balata*³³ y pieles, entre otros; también productos agrícolas como: arroz y *yute*³⁴ (actualmente plátano³⁵). Durante todo el siglo XX los Urarinas estuvieron en contacto con la sociedad nacional a través del comercio de mercancías y la explotación de productos forestales y agrícolas, sea a través de los patronos en sus fundos o de los comerciantes itinerantes que poco a poco fueron desplazando la figura del patrón.

En 1961 se estableció una pareja de misioneros estadounidenses, del Instituto Lingüístico de Verano³⁶, quienes durante más de 40 años vivieron largas temporadas en territorio Urarina. Fueron ellos quienes hicieron la introducción de la escuela en la cuenca del Chambira y la fundación de la primera Comunidad Nativa, Esperanza, donde hoy en día hay un Centro de Salud y un Juez de Paz nativo.

En la década de los setentas comienza la exploración petrolera sobre el río Corrientes y según Dean, hasta el momento de la escritura de su trabajo (1995), no había Urarinas trabajando para la petrolera. Sin embargo, desde mi primera visita al Chambira (2012) varios eran los relatos de las labores de algunos hombres para “la compañía”, como ellos mismos dicen la empresa petrolera. Dentro de las cuencas de los ríos Tigre, Maraón, Pastaza y Corrientes (alcanzando a pasar por zonas de la cuenca del Chambira) la empresa transnacional Pluspetrol es la encargada de la explotación de los pozos de crudo en la región. Esta empresa maneja la mayor producción de petróleo en el Perú, siendo responsable de los pozos del Lote 8 y 192 ubicados en la Amazonia peruana. El oleoducto Nor-Peruano atraviesa la parte baja del río Chambira y se extiende sobre

³¹ *Lonchocarpus urucú*, planta que contiene componentes venenosos. Es utilizada para pescar en grandes cantidades.

³² *Couma macrocarpa*, cuyo latex se utiliza en la fabricación de gomas o chicles.

³³ *Manilkara bidentata*, cuyo latex es utilizado como combustible.

³⁴ *Corchorus capsularis*, de la cual es extraída una fibra que sirve para tejer.

³⁵ *Musa paradisiaca*.

³⁶ El SIL International o Summer Institute of Linguistics es una organización sin ánimo de lucro, perteneciente al cristianismo protestante evangélico, que desde 1934 se ha encargado de la traducción de la biblia en diversas lenguas del mundo. Para mayor información sobre su participación en América Latina ver Barros (2004).

varias comunidades de la quebrada Patoyacu. Durante las últimas décadas se han registrado innumerables derrames de crudo (Defensoría del Pueblo, 2001) y actualmente muchos pozos están desactivados, debido al bajo precio del barril de petróleo³⁷.

En el cauce medio del río Chambira se asentó la Clínica Tucunaré que en 1998 comenzó a prestar atenciones. Según el Dr. Florian Huiskes (comunicación personal, junio de 2017), la definición de la ubicación de la Clínica se basó en las constantes problemáticas de salud asociadas al derramamiento de crudo en la región. La Clínica es un proyecto de la Fundación Ayuda al Nativo (FAAN), *Freundeskreis Indianerhilfe*³⁸, organización sin fines de lucro de origen alemán. En sus instalaciones trabajan por lo menos un médico y varios técnicos de salud. Presta atenciones primarias en obstetricia, casos de malaria, desnutrición, leishmaniasis y otras enfermedades que aquejan a la población de la zona. Actúa como intermediaria en casos de pacientes graves que requieran ser trasladados a Iquitos. Dentro de sus objetivos adjuntos están la formación de Promotores de Salud, la promoción de proyectos productivos y hasta 2016 tenían un Jardín infantil que atendía niños y niñas de la vecina Comunidad Nativa de Pijuayal. Desde octubre de 2016 entró a funcionar un convenio con la Dirección de Salud Regional que implica mayores aportes del Estado en la cuenca.

Actualmente el territorio Urarina está comprendido bajo la jurisdicción del Estado Peruano, Departamento de Loreto, Provincia de Loreto, Distrito de Urarinas. Según la base de datos Instituto del Bien Común³⁹ existen 45 poblados indígenas asociados a este grupo étnico: 1 de ellos conteniendo, en segundo porcentaje, población asociada al grupo nativo Cocama-Cocamilla⁴⁰ y 4 con mayoría Cocama-Cocamilla y Urarinas en menor proporción. De estos 45 poblados, 37 son Comunidades Nativas Tituladas (2 con solicitud de ampliación), 6 faltan por

³⁷Según un informe del Banco Central de Reserva del Perú en el 2015 se presentó una disminución del 24,7% en la actividad de extracción de petróleo, gas y minerales del departamento, siendo la segunda actividad productiva que aporta el 20,5% del Valor Agregado Bruto del Departamento de Loreto.

<http://www.bcrp.gob.pe/docs/Sucursales/Iquitos/loreto-caracterizacion.pdf>

³⁸Para mayor información ver: <http://www.indianerhilfe.de/4-15/Chambira.htm>

³⁹<http://www.ibcperu.org/mapas/>. Consultada el 15 de marzo de 2018.

⁴⁰Según Walker (2008) los Urarinas han tenido contactos con los Cocamas Cocamillas, desde antes de la llegada de los Europeos.

titular y 2 por inscribir⁴¹. De las Comunidades Nativas de la cuenca del río Chambira la mayoría tiene escuelas multigrados de primaria (asociados al Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe), 12 cuentan con Jardín Inicial y existen 3 Centros educativos que ofrecen Secundaria; no obstante, sólo el CRFA (Centro Rural de Formación en Alternancia), ubicado en San Pedro, atiende a la población del curso medio y alto del río Chambira y afluentes⁴².

Desde 2012-2013 el Estado peruano también hace presencia a través del Programa JUNTOS, que consiste en el pago de 200 soles bimensuales (más o menos 200 reales) a hogares clasificados como pobres o en extrema pobreza, que tengan una gestante y/o un niño/adolescente o joven entre los 0 y 19 años. Para reclamar este auxilio los representantes del hogar (mujeres en el caso de los Urarinas) deben presentar el DNI⁴³ y las constancias de las instituciones de salud y educativas en donde deben estar siendo atendidos los niños, las niñas y las gestantes. En el Chambira los pagos se realizan en un poblado mestizo cercano a la desembocadura del río (Nuevo San Juan) y para muchas personas pertenecientes a las comunidades nativas más alejadas, el gasto de combustible es mucho mayor que lo recibido por el programa, por eso esperan varios meses antes de bajar a recoger el dinero. Desde el 2011 se implementó un programa estatal llamado Pensión 65 que da una subvención, cada dos meses, a adultos mayores en "extrema pobreza".

En el informe publicado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) y el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) "*Perú: Análisis Etno-sociodemográfico de las Comunidades Nativas de la Amazonía, 1993 y 2007*" (2010), basado en la comparación de dos censos poblacionales (1993 y 2007), para 2007 se registraron 4853 personas pertenecientes al grupo Urarina.

Dentro de los datos más relevantes presentados en este documento se encuentra que en el año 1993 se censaron sólo 564 personas, muy probablemente el aumento abrupto de población

⁴¹La mayoría pertenecientes a las Organizaciones y Federaciones indígenas del Concejo Urarina del Río Chambira (CURCHA), Federación de Comunidades Indígenas del Corrientes (FECONACO) y Federación Kukama del Río Urituyacu (FEKURU).

⁴²También existe un programa de alimentación escolar *Qali Warma*, que provee de alimentos industrializados cada mes o dos meses a todas las escuelas de la cuenca (siempre y cuando el nivel del río lo permita).

⁴³Documento Nacional de Identidad.

censada se debió “a una gran recepción migratoria o por efecto de una mejor identificación étnica”. (INEI & UNFPA, 2010, p. 32). En el censo de 2007 los Urarinas presentaron el mayor porcentaje de población perteneciente a algún grupo indígena que no sabía leer ni escribir con un 48,8% del total de su población en comparación con el 7,1% del total de la población peruana y del 19,4% de la población nativa del Amazonas. Con respecto al porcentaje de identificación como ciudadanos peruanos, a través de la partida de nacimiento (para menores de 18 años) y el DNI (para mayores de 18 años), el censo de 2007 arrojó que sólo el 50,5% de la población Urarina tiene partida de nacimiento y el 63,9% DNI⁴⁴, siendo el grupo indígena (contactado) con menores porcentajes de todo el país.

1.1.2 Las Comunidades Nativas según la legislación peruana

Según Peña (2013) las Comunidades Nativas y Campesinas son instituciones históricas reconocidas constitucionalmente en el artículo 89 de la constitución peruana; están compuestas por sujetos colectivos que habitan zonas rurales⁴⁵. Esta existencia legal reconoce a las personas que conforman las comunidades como sujetos individuales (ciudadanos) y sujetos colectivos cuya propia presencia ratificaría la existencia de las comunidades. Estas deberían ser reconocidas en “general”, es decir, no necesitarían el reconocimiento específico (documentos administrativos) para considerarlas; no obstante, en la práctica es la identificación de su personería jurídica en registros públicos, la forma en que se reconoce su existencia.

En relación a los recursos naturales según el artículo 66 de la Constitución peruana, estos son patrimonio de la Nación, y el Estado es soberano de su aprovechamiento. Sin embargo, según el convenio 169 de la OIT (ratificado por el Estado peruano en 1994), para la utilización de los recursos no renovables que se encuentren en comunidades nativas debe hacerse una consulta previa, y según el autor prima la norma especial. Las propiedades colectivas tienen un carácter

⁴⁴Datos que seguramente en la actualidad tendrán cifras distintas debido a que en el 2012, en alianza con la Clínica Tucunaré, el Estado peruano hizo bastantes brigadas en las comunidades para darles el DNI, aunado a ello la introducción del programa JUNTOS, que requiere de este documento para reclamar el subsidio.

⁴⁵Debe hacerse una distinción conceptual entre Comunidades Campesinas, referidas a las comunidades andinas, y las Comunidades Nativas que engloba a las comunidades amazónicas.

imprescriptible, son alienables si dos tercios de la población así lo aprueba o si hay una necesidad de utilización pública, e inembargables (si bien en la actual constitución esto no se hace explícito); tampoco pueden ser disueltas por abandono de las tierras.

En 1974 con la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva, DECRETO LEY N° 22175, el Estado peruano reconoce su existencia legal y personería jurídica y define a las Comunidades Nativas teniendo su origen en “grupos tribales constituidos por familias vinculadas por idioma, caracteres culturales y sociales, tenencia, usufructo común y permanente de un mismo territorio nucleado y disperso. Considera comuneros aquellos nacidos en ellas o incorporados según sus propios estatutos. El Estado garantiza el catastro y titulación, (...) y su demarcación debe hacerse por la totalidad de los territorios sean los grupos sedentarios o de migraciones estacionales”.

Sin embargo, lejos de estar ahincadas en la realidad estas leyes, que si bien constituyen un marco normativo, poseen muchas ambigüedades y no garantizan la totalidad de los derechos que el convenio 169 de la OIT proclama. Los actuales conflictos socio-ambientales son la expresión más palpable del despojo que los territorios indígenas están sufriendo, en donde el papel del Estado es ambigua y la mayor parte del tiempo priman intereses económicos sobre el bienestar de su población.

“(...) En primer lugar no lo entiendo [al estado] como el Estado, no es un único ente homogéneo, coherente, ni tampoco se reduce a instituciones o lugares geográficos. Siguiendo a Trouillot (2011), se trata de una serie de prácticas, procesos y relaciones que crean efectos y negociaciones en un bloque histórico – también no homogéneo – conformado por este y la sociedad civil; una interdependencia en términos de Deleuze y Guattari, no es una relación que se establece entre entes generadores de políticas y grupos sociales que las reciben pasivamente. Se trata de negociaciones, tensiones, puntos de fuga, estrategias que intentan capturar la diferencia y movimientos de la máquina de guerra que aprovechando posibilidades dadas, intentan reivindicar la diferencia”. (HORTA, 2015, p. 66).

Siguiendo la citación de esta autora y dadas las discontinuidades bajo las cuales se presenta el “estado” nacional en el Chambira, agregaría a sus peculiaridades un carácter *esquizofrénico*, que lejos de beneficiar a “sus ciudadanos”, terminaría vulnerabilizándolos aún

más. Inclusive, generando (a través de la indiferencia u omisión) conflictos entre segmentos marginalizados de la población.

Por ejemplo, ante el reconocimiento y titulación que se ha venido llevando a cabo con respecto a las Comunidades Nativas, hay una omisión en la regulación sobre la tala indiscriminada de bosque en el Chambira. Si bien hay unos acuerdos legales que los madereros⁴⁶ hacen con las comunidades, garantizando cierto volumen maderable legal; otro tanto pasa por diversas cadenas de corrupción de agentes del Estado, que hacen posible que la madera termine siendo exportada. Más problemático aún, el tema de la Pluspetrol, quien ante las innúmeras denuncias sobre derramamiento de crudo (impotabilizando y/o agregando metales pesados al agua que la población consume) es laxamente punida, sin una restitución justa con la población afectada.

Con respecto a los servicios de educación y salud, como vimos, la injerencia del Estado comenzó dando vía libre para que organizaciones internacionales (SIL y FAAN) desempeñaran funciones que él mismo no podía asumir. Si bien, el Estado poco a poco ha ido tomando cuenta a través de la contratación de profesores, la creación de escuelas o el convenio con la Clínica Tucunaré, sus atenciones son discontinuas y problemáticas. Son bastos los relatos dramáticos de las personas de Santa Clara que han ido a buscar atenciones en los hospitales de Nauta o Iquitos, cuyo tratamiento, lejos de ser diferencial, los dejó aún más vulnerabilizados. Hace falta ver las consecuencias del programa JUNTOS, que a modo de intuición, creo ha generado un aumento en el consumo de alcohol industrializado y proporcionalmente de violencia intrafamiliar.

1.2 Sinergias del camino

1.2.1 Primeros andares

Durante los viajes con Harry Walker, mi trabajo consistía en acompañar y escribir observaciones etnográficas sobre nuestra estancia en el Chambira. En el primer viaje tuve la

⁴⁶Personas que vienen de sectores periféricos de la ciudad de Iquitos o municipios aledaños.

oportunidad de hacer observaciones en la escuela de Nueva Pucuna (a casi dos días de viaje desde la desembocadura del Chambira, en motor fuera de borda). Fueron tres semanas casi encantadoras, donde a pesar de no hablar una sola palabra en Urarina, conseguí interactuar y construir confianza con los niños y niñas de la familia con la cual compartíamos el viaje, aun cuando los niños de brazos estuvieron espantados ante nuestra presencia. La familia era integrada por Enrique (interlocutor de Harry), Roberta y Joana (sus dos mujeres) y los hijos de ambas. Esta primera inmersión estuvo marcada por el drama de la muerte de una de las hijas de Roberta y Enrique, aparentemente por malaria.

Al año siguiente⁴⁷ volvimos, decidiendo permanecer en la Comunidad Nativa de Santa Clara, donde Enrique tenía su casa. Nuevamente nuestra cotidianidad quedó marcada por su familia; eso fue importante porque fuimos creando confianza y cariño; empero, se nos dificultó el relacionamiento con el resto de la comunidad, dado los problemas anteriores de Enrique y sus mujeres. En esta comunidad también vivían la madre y el padre de Enrique con tres de sus hijas, los maridos de éstas y los hijos; también otro hermano de Enrique con su mujer y su hijo.

Esta vez Harry estaba interesado en los niños y las niñas, y; dada la familiaridad con los hijos de Enrique, Roberta y Joana; nosotros sólo hicimos observaciones de las actividades de los pequeños, tanto en casa, en la escuela, en la chacra y en las visitas a sus familiares. Obviamente hubo una reunión comunal para autorizar nuestra entrada. Ellos discutieron y finalmente autorizaron nuestra presencia; eso sí, pidieron un garrafón de aguardiente y un generador de energía que Harry trajo de Iquitos, además de cuadernos y lapiceros para los niños y las niñas de la escuela. Harry también compró mercancías “básicas” como jabón, tejidos, pilas y ropa, que intercambiábamos por comida y/o artesanías. En ese viaje conseguí interactuar mucho más con las mujeres de la familia de Enrique, especialmente con su entenada⁴⁸, Caro, quien hablaba un poco de español y era una joven mujer muy particular, pues a pesar que ya había pasado su menarquia y que hacía todos los oficios considerados femeninos, con igual o más intensidad que su madre, en ese entonces aún no tenía marido⁴⁹. Según nos contaban, esto le había traído varios

⁴⁷2013.

⁴⁸Hija de Roberta, pero no de él.

⁴⁹Fueron seis semanas de campo durante esas dos visitas.

inconvenientes con las otras mujeres de la comunidad, dado que era acusada de involucrarse con los maridos de estas y varias veces había sido encerrada en el calabozo.

Volví sola, dos años después (2015), con la idea de reencontrar la familia de Enrique. En esa oportunidad yo no iba con la intención de desenvolver ninguna investigación, mi propósito era constatar que podía llegar sola hasta allá. Intuyo que para las personas con las que me encontré, mi permanencia fue motivo de sorpresa, dado que constantemente me preguntaban el cómo era posible que mi "marido" me hubiese dado permiso para ir. Llegué a la Comunidad Nativa de Santa Clara (luego de un largo viaje de dos días por los ríos Marañón y Chambira), donde esperaba encontrar a Enrique y a sus mujeres; sin embargo, no estaban allí. Pedí a los padres de Enrique que me dejaran quedar en su casa. La verdad es que fueron dos semanas muy complejas. Durante mis dos primeros viajes era Harry quien se encargaba de toda la parte logística, yo no tenía que preocuparme mucho por eso. Pero ahora era diferente y mi condición de "mujer sola" fue bastante marcante. Robaron mi gasolina durante el viaje de subida, en la comunidad ni se preocuparon en hacer una reunión para autorizar mi estancia, simplemente las personas me toleraban sin mucha trascendencia. En casa, con la madre de Enrique, doña Pati, tuvimos mucha empatía, una empatía silenciosa, dado que ninguna hablaba la lengua de la otra. También estuve muy próxima de sus hijas y las hijas de ellas quienes me ayudaban mucho, dada mi total torpeza para casi todos los oficios cotidianos. Doña Pati compartía todo lo que preparaba conmigo y yo compartía todos los alimentos y objetos que tenía con ella.

La verdad, como yo no llevaba nada concreto que hacer, permanecía mucho tiempo con tedio. Entendí que es fundamental aprender a tejer, pues las mujeres Urarinas son unas grandes tejedoras y entre sus espacios diarios, este oficio es fundamental para pasar el tiempo y compartir. Tuve que desplazarme a la Clínica Tucunaré para proveerme de gasolina, hablar de nuevo (porque en esa primera semana en la comunidad casi nadie me hablaba) y también, donde pude comunicarme con mi familia y mis afectos, pues allí existe conectividad a internet. Volví a las dos semanas para Iquitos, porque estaba muy enferma y no conseguía comer nada de lo que me ofrecían. Ese viaje me enseñó lo difícil que es ser "mujer y andar sin marido" por esos lares, pero también mi fortaleza y sobre todo la generosidad de las personas que me permitieron compartir con ellas ese tiempo y me invitaron a volver de nuevo.

1.2.2 ¿Y su marido le dio permiso para venir?

Quisiera hacer una corta digresión sobre el proceso de pesquisa, con el afán de mostrar cuanto el aséptico y purificado documento final, muchas veces no consigue reflejar los múltiples movimientos, la miríada de emociones y experiencias que van viviéndose y (utilizando un término de la teoría antropológica) “encorporándose”⁵⁰ en el ser de quien escribe estas palabras.

Cuando comencé a pensar en un proyecto para la maestría, vagamente recordaba las sensaciones producidas por los viajes anteriores al Chambira, al haber sido posicionada⁵¹ dentro de las actividades y espacios que hacían y ocupaban las mujeres y los niños. Muchos de mis afectos, asombros, desencuentros e incomunicaciones⁵² marcaron la búsqueda hacia un tema de pesquisa que pudiera responder a mis cuestionamientos sobre el cómo se es mujer en los varios mundos⁵³ habitables. En un primer momento pensé volcar mi trabajo sobre los niños y las niñas, mis grandes compañeros, o sobre la escuela y la relación de las personas en el Chambira con ella, dado mi previo acercamiento. Sin embargo, a medida que el tiempo pasaba y la definición de un tema y objeto, debía ser inminente, decidí “delimitar” mi objetivo hacia las *ranuna*. Las jóvenes/mujeres que tanta admiración me provocaron⁵⁴, y que poco interés han tenido en las investigaciones amazónicas, a no ser como sujetos pasivos de ritos de paso. También me incomodaba el discurso compacto de algunos agentes e instituciones sobre la generalizada “subordinación femenina” (que dejaremos enunciada para volver a ella en el último capítulo) con respecto a las mujeres indígenas, que no hace justicia con las riquísimas y complejas experiencias de las vidas de las mujeres que conocí en relación a sus compañeros, hijos, parientes y vecinos, y claro está entre ellas mismas.

Así que durante el primer semestre de 2017 volví al Chambira con el propósito de desarrollar mi trabajo de campo sobre una categoría nativa *ranuna* (joven/mujer), tratando de entender qué personas, objetos, instituciones y acciones afectaban o intervenían en el proceso de estas jóvenes para devenir mujeres. Fueron casi tres meses de total aprendizaje: desde la

⁵⁰Ver McCallum, 2008.

⁵¹Por supuesto que mis propensiones personales potenciaron ello.

⁵²Ver Grossi, 1992.

⁵³Se entenderá por “mundo” en su sentido etimológico esencial, como limpio, que contiene, que hace sentido.

⁵⁴Esencialmente en la figura de la bella Caro, quien durante mis dos primeros viajes fue quien más cuidados me proveyó, además de ser una persona que al parecer “desafiaba”, de cierta manera, los canones prescritos para su edad.

lengua (algunas expresiones básicas), los movimientos del cuerpo (en las canoas, el río, la chacra, las visitas a las casas), el comer diferentes animales y en distintas condiciones, el auto-cuidado y sobretodo el compartir y aprender un poco sobre cuál es el “mundo” de las personas en Santa Clara y cómo es vivido. Cuando el clima estaba alegre y las risas iban y venían, generalmente en las mingas⁵⁵, las mujeres me preguntaban si mi marido me había dado permiso para venir, y posteriormente algunas agregaban que iban a ser mi marido.

Escogí volver a la comunidad Nativa de Santa Clara por varias razones. La principal fue la relativa consolidación de afectos anteriores y la tolerancia con la cual la comunidad me trató, y por supuesto la comodidad de no comenzar de cero; también por la cercanía de esta comunidad con la Clínica Tucunaré, donde podría tener atenciones médicas caso aconteciera alguna urgencia, y donde podía comunicarme con mi familia.

De marzo a mayo fui sola. De junio a julio acompañada por Harry Walker. Fueron dos formas de posicionamiento totalmente diferentes, porque en la primera fui inscrita en una red de parentesco como una “*ranuna* vieja”, que debía su “lealtad” a la familia que estaba alimentándome, y por ende no “podía” salir de los “límites” que me eran impuestos sutilmente (en el capítulo 4 vamos a profundizar sobre esto). Ya en un segundo momento, el hecho de tener la compañía de un hombre (que por más que no durmiéramos juntos, y repitiese que no era mi marido y sí mi profesor) aseguraba una cierta independencia. En esa segunda temporada se me dejó cocinar y hacer mi propio masato⁵⁶.

Si bien, el cerner de mis atenciones eran las *ranuna*; a lo largo del tiempo de permanencia y por la postura metodológica que elegí, el foco se amplió y fueron las actividades cotidianas de cuidado, como el alimentar, tejer, lavar, cocinar, cultivar, (y otras que vamos a ir describiendo) de las mujeres, los niños y las niñas, las que me fueron permitidas y sobre las cuales me desbrozare en esta pesquisa.

⁵⁵Termino de origen quechua que se utiliza para designar el trabajo colectivo reciproco.

⁵⁶Bebida fermentada hecha de yuca (*Manihot esculenta*) y camote (*Ipomoea batatas*). Esta bebida hecha por las mujeres, es de suprema importancia en la consolidación del cuerpo y de los grupos de solidaridad, como vamos a ver posteriormente.

Pesquisar sobre las mujeres, por más que me dejaran permanecer junto a ellas, tuvo un nivel de dificultad alto, dado que pocas hablaban fluidamente el castellano y cuando lo hacían, generalmente era en momentos en que permanecían solas (¡casi nunca!) y me descubrían pequeñas confesiones. Y si ya era difícil hablar con mujeres mayores (o porque no hablaban castellano fluidamente o porque eran reticentes a hacerlo o porque no permanecían solas o porque yo no sabía cómo preguntar), con las *ranuna* era labor cuasi imposible, dado que es en este periodo donde se exagera la vergüenza y la mayor parte del tiempo están junto a sus madres o parientes cercanas. A decir verdad, mi mayor interlocutora fue Runa, una joven mujer, madre de tres niños, quien habla fluidamente el castellano⁵⁷. Sin embargo, era dificultoso establecer conversaciones profundas dado que durante mi primera temporada, a las mujeres de la casa donde me hospedaba no les gustaba mucho que visitara a Runa (aunque yo me escapaba, con la excusa de tejer) y en la segunda temporada (que nos hospedamos en casa de ella) cada vez que quería entrevistarla, alguna actividad la entretenía (¡nunca paraba! cocinando, tejiendo, cuidando a los niños, charlando o trabajando junto a las vecinas, etc.).

Reconozco que la metodología que utilicé para esta pesquisa no me conllevó a estructuras profundas de la consciencia cultural, como sí pueden ser descritas con un fuerte enfoque lingüístico o con más tiempo de permanencia, como fue hecho por Walker (2008), Dean (1995) o Fabiano (2015). No obstante, humilde pero orgullosamente reconozco que la observación participante (INGOLD, 2014, 2011) y el estar-junto (BERGAMASCHI, 2005) guiaron mi convivencia y me permitieron, a través de lo experimentado en el día a día, ir anotando las impresiones cotidianas en diarios de campo, cuando ya estaba en la única “privacidad⁵⁸” que se me permitió en el lugar, la noche en el mosquitero. Fueron más o menos 250 páginas transcritas, en donde las descripciones sobre los acontecimientos del día a día, los sentimientos y las variadas tipologías de quejas, vinieron enmarañadas en esos rasguños nocturnos. El presente trabajo está basado en ellos, en realidad en el diálogo de mi experiencia con: las conversaciones con Harry Walker, sus

⁵⁷Dado que trabajó en la casa de una profesora mestiza que vivió en Santa Clara varios años. Varias mujeres entre los 16 y los 27 años fueron alumnas de esta profesora quien les enseñó a escribir y hablar castellano y con las cuales interactúe más.

⁵⁸Según mi entendimiento de privacidad, que implicaría permanecer en un espacio cerrado sin tener la obligación de interactuar con nadie.

trabajos publicados (2015, 2012, 2011, 2009, 2008), las tesis de Dean (1995) y Fabiano (2015), las conversaciones con mi orientador, con los colegas de la UFRGS y con las múltiples lecturas sobre teoría antropológica y amazónica.

CAPITULO II: Animando la comunidad Nativa de Santa Clara

Siguiendo a Sloterdijk diremos que los seres humanos somos con-subjetivos dado que sólo “somos” en la medida en que nos relacionamos. Transmitida nuestra inmanente vulnerabilidad necesitamos crear-habitar espacios que nos protejan del infinito caos exterior. Estos espacios protectores, son contenedores y contenidos al mismo tiempo, dado que su existencia está ligada a las relaciones que establecemos en un proceso simultaneo de ser-hacer (en las que están incluidos seres “extra-humanos”). Para estar-juntos es fundamental que exista el ánimo, o esa fuerza vital que se genera al tener “motivos comunes de existencia, viviendo bien, bonito, pacíficamente, criando los niños y las niñas” (OVERING & PASSES 2000), y esto sólo es posible a través de las “artes de la vida” (SLOTERDIJK, 2004), aquellos conocimientos estéticos y productivos que se expresan en la cotidianidad, en las relaciones del día a día. Es de la “experiencia compartida” que la comunidad es creada y que la humanidad es reafirmada. Sin embargo, la existencia de una “comunidad de similares” (OVERING, 1991), es muy frágil y hay movimientos permanentes hacia el exterior, hacia el caos infinito de lo no-social, que la destruye o la refuerza. La comunidad se amplía y reduce en esta tensión entre el interior y el exterior, entre la alteridad (lo que está fuera de los espacios *autocobijantes*) y la identidad que son dos procesos fundamentales en el devenir gente, humanos, personas, etc.

Teniendo en mente estos conceptos ¿cuáles serían los motivos comunes de existencia en el mundo de las personas en Santa Clara? ¿Cuáles serían las “artes de la vida”, que utilizarían para alcanzarlos? ¿Cómo se “animan las personas para estar-juntas”? Asumiendo que las comunidades se forman en la experiencia compartida, y que los múltiples espacios-habitados (contenedores y contenidos) son superposiciones que constantemente van plegándose y desplegándose en movimientos furtivos al exterior, con el fin de reafirmarse como legítimamente humanos ¿cómo se darían los movimientos al exterior en Santa Clara?

2.1 Santa Clara

Mery nació por el Tigrillo, fueron cuatro hermanas y cuatro hermanos. Cuando nació no había comunidad vivían solos. Vinieron primero a Santa Clara vieja porque querían vivir en un pueblo, querían estar tranquilos, reunidos. Su padre junto a Juan Mataven, Manuel Mataven y el abuelo de Amir, fueron los fundadores, y ya todos están muertos. Su padre falleció por el daño de un señor al que no invitaban a tomar masato y su mamá murió por tuberculosis. Su papá anteriormente trabajaba para los patronos en la chacra de arroz y de madera, los patronos antes eran malos, robaban, pero la gente no tenía de donde sacar su plata, así trabajaban. Ella dice que hay mucho chisme hasta hoy, no hay paz, antes vivían reunidos pero ya no van a otras casas para evitar chismes.

(Fragmento de entrevista realizada junto a Harry Walker el 9 de julio de 2017.

El traductor fue Tomás, hijo de Mery)

Según la base de datos del IBC la Comunidad Nativa de Santa Clara fue titulada en el año de 1993, con un área inscrita de 4288 hectáreas. Los habitantes son muy conscientes de sus linderos y de hacerlos respetar con respecto a las apropiaciones de recursos por parte de las comunidades vecinas o de madereros, con los que constantemente están rehaciendo acuerdos. Son múltiples los conceptos de "comunidad" que van surgiendo en los acontecimientos de Santa Clara: están los límites que la titulación adjudica, pero también están aquellos que son formulados por los contextos de apropiación de las personas y que día a día se amplían o reducen dependiendo de las relaciones que se establezcan.

Las casas, por lo general de familias nucleares, se agrupan a lo largo de una margen del río. Hasta el momento de mi permanencia había 32 casas y varias en planes o en proceso de construcción. A lo largo del año el caudal del río aumenta o disminuye, dejando descubiertos caminos y troncos (cuando salen pequeños caños) que ligan de punta a punta todas las casas de Santa Clara. Pero cuando las aguas están altas y toda la comunidad queda anegada es necesario utilizar canoas para ir al baño, a pasear o a trabajar. Es fundamental conocer los ciclos naturales

para poder entender las relaciones que establecen las personas con su territorio y de las propias dinámicas con sus vecinos⁵⁹.

Durante el año son múltiples las celebraciones, que incluyen las festividades nacionales y regionales (como veremos más adelante) que se vuelven excusa para afirmar a la comunidad como un todo, sin bien son los “grupos de solidaridad” (concepto que tomo de WALKER, 2008, p. 179) los que terminan imponiéndose. En el centro de la comunidad se asientan los espacios “institucionales” o la impronta del Estado Peruano en su definición limitada. Está la escuela, la casa comunal (que servía como escuela dada la gran cantidad de alumnos), la radiofonía⁶⁰, el calabozo y la cancha de fútbol, también podríamos subjetivamente asociar a estos espacios la casa del profesor mestizo. Constantemente escuchaba a las personas con las cuales vivía decirme que iban a la comunidad, haciendo referencia que iban a ir hasta el centro del poblado donde se ubican estos espacios “institucionales”. Generalmente, para el caso de las personas que viven en los extremos de la “comunidad”, se va hasta allá por casos muy concretos, los niños a la escuela, si hay reuniones en la casa comunal, a jugar un partido de futbol a llamar a la radiofonía, a averiguar con el promotor si se está en el la lista de pago del programa JUNTOS, por alguna invitación concreta a tomar masato o por festividades. Generalmente las personas van acompañadas, sean hombres o mujeres, por los niños, parientes o vecinos. No obstante, cuando hay celebraciones comunales o reuniones y se requiere la presencia de toda la comunidad, este término pasa a ser sinónimo de comuneros.

⁵⁹En la Amazonia llueve todo el año, pero el aumento de las precipitaciones se dá durante los meses de diciembre a junio (siendo el pico en marzo), en donde los cauces de los ríos aumentan. De junio a septiembre las precipitaciones disminuyen y por ende se contraen los cauces, temporada perfecta para hacer campamentos sobre las islas que surgen a lo largo del Chambira y que permiten la recolección de huevos de taricaya (*tortuga* de la especie *Podocnemis unifilis*). Es también en esta temporada “seca” cuando se hace la quema de los cultivos, la pesca con *barbasco*, la caza de animales de grande porte, etc.

⁶⁰Un pequeño cubículo de madera donde se tiene un transceptor HF multibanda, que permite la comunicación con toda la cuenca. Todos los días de 7 y 30 a 8 y 30 y de las 15 y 30 a las 17 horas el radiofonista prende el equipo y las personas que necesitan comunicarse van hasta allá, si alguien llama de otra comunidad o de Nauta o Iquitos el radiofonista grita a viva voz llamando al indicado. Los oídos siempre están alertas. La Unidad de Gestión Educativa (UGEL), que se encarga de los maestros de la cuenca, todos los días laborales llama a las comunidades preguntando si sus maestros están en clase.

Esta idea “institucionalizada” de comunidad como agrupación auto contenida y limitada, que las personas han adaptado y constantemente reafirman con orgullo se ratifica más tangiblemente ante el encuentro con la gente de cosas: *Ansauru*⁶¹ y *Gringouru*.

2.2 Cachauru, ansauru y gringouru: relaciones con la gente de cosas

Una noche mientras en casa alistábamos los pertrechos para irnos a dormir, Félix, quien había estado tomando masato en la casa del APU⁶², llegó muy borracho y parecía bastante molesto conmigo. Según me contó Lito (mi pequeño traductor de 10 años, e hijo de Félix) le habían dicho que él mezquinaba las cosas que yo había traído. En un confuso discurso que combinaba palabras entre urarina y castellano Félix finalizó su alegato en mi contra diciéndome *ansauru bene*, que Lito me tradujo como mujer de comerciante. Todos en casa soltaron la carcajada. *Ansauru* generalmente se traduce como mestizos y *bene* mujer. Sin embargo, la traducción de Lito me llamo mucho la atención, porque de cierta manera todos los agentes externos que llegamos a Santa Clara estamos ligados a cosas o su potencial acceso a ellas por parte de los *Cachauru* (gente verdadera o legítima), y los comerciantes son los seres de cosas por excelencia.

Para admitir mi permanencia en la comunidad, antes de dejarme desempacar mis cosas, pedí que se convocara a una reunión en la casa comunal. Al parecer, el asunto de mi permanencia no era tan importante porque “toda la comunidad no estaba reunida”, sólo estaban los hombres y pocas mujeres. Luego de explicarles el motivo de mi visita y los objetivos de mi pesquisa, el APU me preguntó que cual iba a ser mi colaboración para poder andar tranquila por la comunidad, y en base a sus necesidades concertamos que una batería para la radiofonía, dado que la que tenían estaba maltrecha. Doña Antonia, mujer de don Juan López, y matrona renombrada de la comunidad, al finalizar la reunión gritó “que no era para hacerle caso a Félix, sino a la comunidad”, con referencia a las potenciales mercancías intercambiables que yo había traído.

Cuando subí en junio, por segunda vez (en el año 2017), llevé la recién comprada batería. Hacía pocos días un maderer, había hecho una reunión con toda la comunidad solicitando una

⁶¹El sufijo *uru* es agregado para dar el sentido de plural, así *cachauru* (personas verdaderas).

⁶²Jefe de la comunidad según el gobierno local de la Comunidad Nativa titulada.

autorización para sacar madera dentro de los límites de Santa Clara. A cambio de la firma de los comuneros les entregó una radiofonía nueva, un parlante y varios garrafones de aguardiente para la celebración del día de la madre, solicitados por ellos mismos. Entonces quedaron estrenado batería, parlante y radiofonía. A veces colocaban música por el parlante por las tardes o por las madrugadas, para el deleite de todos (menos el mío). La antigua batería y radiofonía fueron llevadas a casa de Don Juan. La relación con los madereros, al igual que con los comerciantes, está ceñida al sistema de habilitación y es la que prima actualmente; sin embargo, hay emprendimientos autónomos por parte de toda la comunidad o de algunos vecinos que bajan su madera hasta poblados mestizos cercanos a la bocana como San Juan, Alianza u Ollanta, no siempre siendo compensado su trabajo por el precio que desearían recibir.

La tercera vez que fui a Santa Clara, subí desde la boca del Chambira (doce horas en motor fuera de borda) con una familia que no conocía y era de otra comunidad. Tuvimos que atracar a dormir a pocas vueltas del río antes de llegar a Santa Clara porque ya había oscurecido y no se podía pilotear con tantos palos que descendían el río. Dada mi casi nula experiencia con los adalides de una vida ribereña, dejé cinco galones de gasolina (un bien sumamente preciado) en el bote y confié en la buena voluntad de mis compañeros de viaje. Una vez llegué a Santa Clara y descargué mis cosas (incluida la gasolina), me olvidé del asunto y así pasaron los días; hasta que mis anfitriones me solicitaron un poco de gasolina para ir a la chacra. Cuando fuimos a trasvasar la gasolina nos dimos cuenta que era agua. ¡Habían cambiado la gasolina por agua! Creo que mis anfitriones estaban más desencantados que yo. Decidí solicitar ayuda a la Clínica, así que los llame por la radiofonía y dije que me habían robado la gasolina. Dos de los líderes de Santa Clara, el APU Beto y don Juan, posteriormente me llamaron y me riñeron diciéndome que yo no podía decir eso por la radiofonía, dado que la banda que se utiliza está accesible a quien quisiera escuchar y como yo no había especificado quién me había robado la gasolina, estaría dando a entender que había sido en Santa Clara, por ende era muy probable que corriera la voz a los comerciantes de este hecho y no quisieran atracar en la comunidad.

Casi todos los días subían y bajaban los botes de los comerciantes⁶³, los niños me avisaban con ya sólo escuchar el ruido del motor a que comerciante pertenecía. Por lo general atracaban en la casa de Don Juan⁶⁴, reconocido por su personalidad carismática y de liderazgo. Cuando los botes subían, los hombres, instruidos por sus mujeres, se acercaban a solicitar las mercancías necesitadas (barras de jabón, arroz, sardinas, aceite, azúcar, cartuchos, dulces, panes, pilas, galletas y *avarinti* o aguardiente), los orgullosos hijos iban de un lado a otro llevando las mercancías a casa. Los mestizos iban anotando en sus cuadernos a quién se le daba qué, y en la bajada, las personas alistaban los productos para pagar sus saldos. Vi cantidades de racimos de plátano, siendo ubicados en las entradas de las casas esperando que los ayudantes del comerciante de turno los recogieran y los depositaran en el bote, también sacos de ungrahui⁶⁵ y chonta⁶⁶. Las personas ya sabían cuándo bajaban los botes a recoger el pago (al parecer por la radiofonía se daban aviso desde las comunidades de arriba), y a pesar que la gente sabe de los altos precios (en comparación con Iquitos), existe una tácita confianza entre las partes⁶⁷. Lito constantemente me comentaba sobre su deseo de irse a trabajar con algún mestizo cuando fuera más grande, así como lo han hecho muchos adultos y muchachos de la comunidad, quienes por temporadas han trabajado y viajado a Nauta o a Iquitos con comerciantes o familiares.

Por varias partes de la cuenca amazónica existe un rumor sobre potenciales seres, con fenotipo de “gringo⁶⁸” que se aparecen en las noches a los pescadores o cazadores solitarios para “sacarles su grasa o/y pelarles la cara”. Las personas pertenecientes a los grupos amerindios, dicen ser las más vulnerables, dado que los “pelacaras o pishtacos” tienen preferencia por ellas⁶⁹.

⁶³Generalmente son mestizos venidos de Nauta o de los asentamientos más prósperos ubicados sobre el río Marañón. Inclusive en Santa Clara, un hombre junto a su hermano trabajaban cambiando mercancías por racimos de plátano por toda la cuenca.

⁶⁴Don Juan es hermano de Mery. Constantemente estaba realizando su papel de líder, contando de los varios cargos comunitarios que ha asumido y de ser hijo de los fundadores. Junto con su “vieja”, como le llama de cariño a su esposa, doña Antonia, como vamos a ver más adelante, son un enlace (por parentesco consanguíneo y de afinidad) que liga a la mayoría de los pobladores.

⁶⁵ Una planta de la familia de las palmas, *Oenocarpus bataua* var. *Bataua*, cuyos frutos contienen gran cantidad de nutrientes.

⁶⁶*Euterpe oleracea*, palma conocida comúnmente como *asai*, de donde se extrae la chota o palmito.

⁶⁷Para una profundización de esta relación ver Walker, 2012.

⁶⁸Blancos, rubios, altos.

⁶⁹Para más información sobre el tema ver Cure, 2010.

Existe aún cierta reticencia por el encuentro con personas con fenotipo “gringo”, y son nombrados bajo una categoría diferente a la de los mestizos (*ansauru*), los gringos serían los *gringouru*. Sin embargo, el contacto con “gringos” ha sido constante en la cuenca y las tensiones se van relajando a medida que se comparten espacios y se verifica la baja peligrosidad de algunos de ellos. Muchos de los médicos que trabajan temporariamente en el Chambira, los antropólogos que han hecho sus tesis, turistas que han subido varias veces, los hermanos de una iglesia Bautista quien una o dos veces al año hacen jornadas evangelizadoras. En Santa Clara se sabe del mayor poder adquisitivo de los “gringos” en comparación con los mestizos, y constantemente me era narrado el alto valor que los turistas pagaban por sus artesanías, inclusive por la venta de los collares de las mujeres, así como los distintos elementos tecnológicos que portaban. Los médicos de la clínica, si bien no son portadores de mercancías, si poseen medicamentos, que lentamente han ido aumentando su credibilidad a ojos de las personas de la comunidad.

A mediados de marzo del 2017 un grupo de “hermanos⁷⁰” atracó su bote en la cancha de la comunidad. Las mujeres de casa me insistieron en que las acompañara, dado que querían llevar algunas artesanías para potenciar algún intercambio. Fue un encuentro algo confuso. Habían varios “gringos” y sus traductores mestizos. Según me contaron ellos mismos, son de una Iglesia Bautista que lleva varios años haciendo proselitismo por el Chambira. Estaban intercambiando cosas como nailon y medicinas por artesanías. Se distinguía un señor de edad, que al parecer era el pastor jefe de la misión. El pastor hablaba en inglés, a su vez era traducido al castellano y Juancho⁷¹ (hijo de Don Juan) traducía al Urarina. El hombre sacó un balón de colores llamativos y se lo dio a Juancho para que fuera utilizado por toda la comunidad (obviamente el que lo iba a usufructuar iba a ser el muchacho), pero antes ha hablado a partir de los colores que tenía el balón, sobre la existencia de Dios, del pecado original, de la redención, hablo un montón (en inglés) para desespero de las mujeres que querían cambiar sus artesanías. Constantemente el pastor decía que los amaba mucho, y las mujeres comentaba algo entre, si

⁷⁰Así es como llaman los habitantes de Santa Clara a los representantes de iglesias protestantes que han tenido vínculo con la región.

⁷¹Juancho, Tomás y Julio han hecho varios cursos organizados por esta iglesia y son contratados como traductores. Existe un cierto recelo entre los tres y según me contó un día Julio, en un curso que habían organizado los hermanos en un poblado sobre el Marañón, los dos muchachos le despreciaron (dado que él y su familia no son fundadores y llegaron hace pocos años) desacreditando su pertenencia a la comunidad de Santa Clara.

bajito. Luego el pastor se me acercó y me dijo que había visto muchos cambios en estos siete años, que se notaba que había mucha más educación en Santa Clara, porque estaban más limpios los espacios de la comunidad y no había tantos borrachos, como en otras comunidades. Al irse los hermanos le dejaron a Juancho unas cruces de lana y unos dulces que él llevo a su casa. En el descanso los niños en tumulto fueron por las cruces y los dulces, pero posteriormente fueron castigados por el profesor Jhon, dado que éste y Guillermo (el director de la escuela), se habían puesto de acuerdo para no saludar más a los hermanos pues al parecer el año pasado, según el profesor Jhon, los hermanos habían dicho que en Santa Clara no creían en Dios y según Lito (mi pequeño traductor), los hermanos habían dicho que en Santa Clara eran unos indios. Sea como fuere, al final casi todos los habitantes de la comunidad (me incluyo) teníamos colgadas las cruces de lana que dejaron los hermanos y comimos de sus caramelos.

Según Gow (2006[1991]), en el bajo Urubamba, la verdadera condición para la existencia de la comunidad es la co-residencia. En el caso de Santa Clara esto es innegable, la construcción de "experiencia compartida" que se forma en la co-residencia es fundamental. Empero, la idea de comunidad es reforzada con los distintos movimientos al exterior, como vimos en las narraciones anteriores. Lo curioso con estos movimientos, es que al mismo tiempo que revalidan el sentido de comunidad, también lo hacen con el de individualidad, ya que son sujetos concretos (que poseen DNI, carnet de vacunación, están en la lista de la escuela, realizan intercambios comerciales) a los que se les reconoce. Se reafirma una "comunidad de singulares similares", que deshaciéndose de sus capas más externas, se compone de grupos de solidaridad que dan soporte a la concreción de comunidad, como contenedores auto contenidos.

Walker (2009a) dice que el término *lauri*, podría ser un buen comienzo para pensar los principios de organización social Urarina. Él puntualiza *lauri* como grupo, que puede tener un espectro de agrupación amplio dependiendo del contexto (inclusive puede agrupar a diversas entidades humanas y no humanas). Los miembros de un grupo son llamados de *laurijera*, que es traducido literalmente como *group-fellow* (vecinos en el español regional), indicando la co-residencia. (WALKER, 2009a, p. 179). Estos grupos de vecinos, que el mismo autor llama de grupos de solidaridad, tienden a compartir alimentos, trabajos, cuidados de los niños y soporte

emocional. A continuación, tomando el concepto de grupos de solidaridad de este autor, vamos a seguir haciendo zoom y adentrarnos un poco más en la intimidad de la Comunidad Nativa de Santa Clara, con el fin de describir algunos de los grupos de solidaridad existentes y dejar dibujado el telón de fondo donde actuaran los protagonistas de esta historia: las mujeres, las *ranuna*, los niños y las niñas.

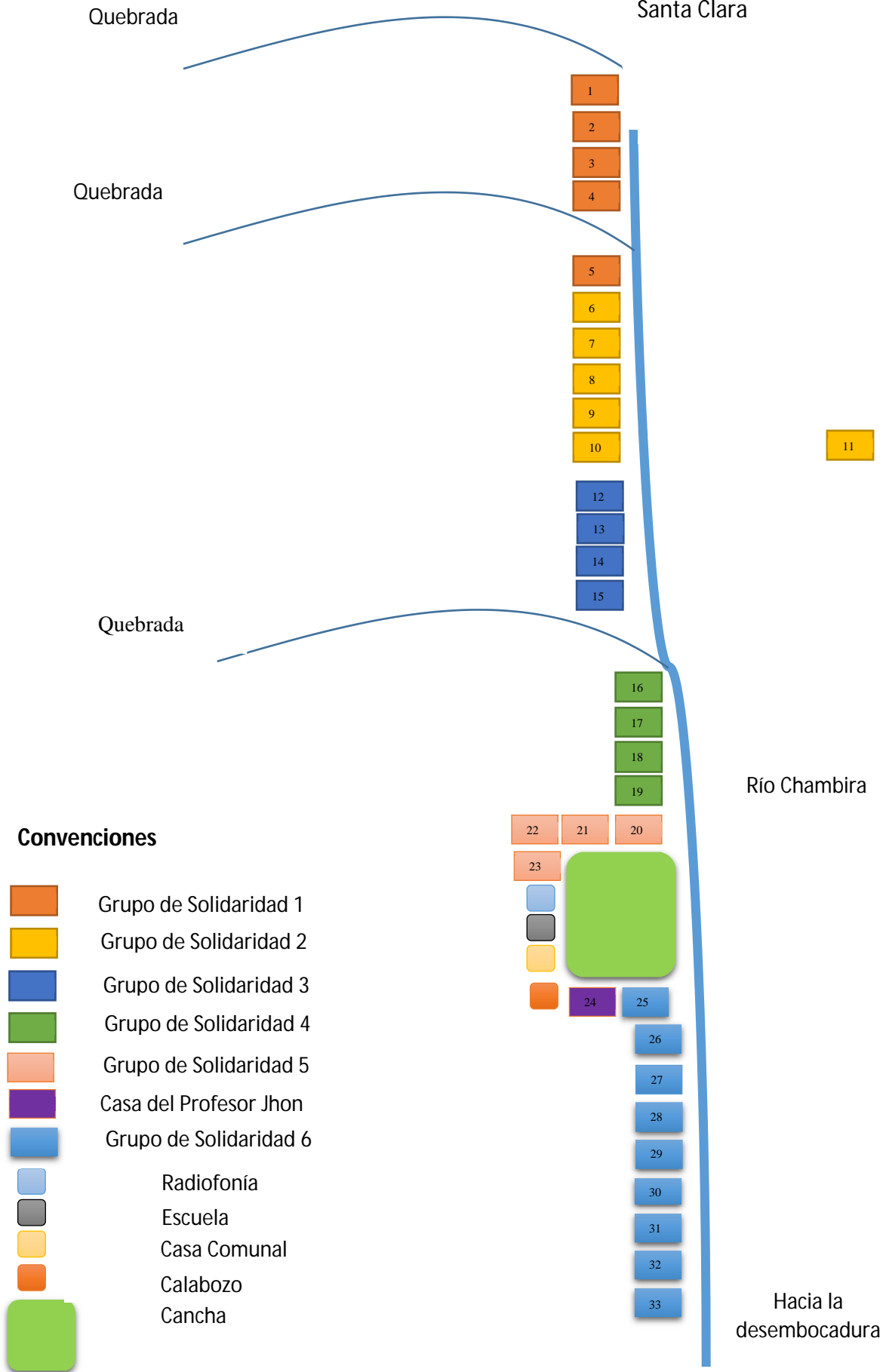
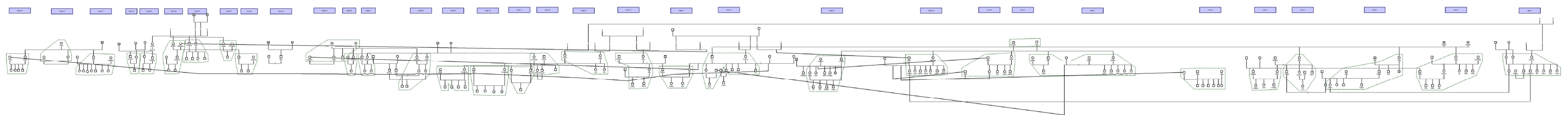


Tabla 3. Mapa de Parentesco



2.3 Los grupos de solidaridad y sus hilos conductores: Doña Antonia y don Juan

A Don Juan es difícil determinarle la edad. Es un hombre bajito, enérgico y chambeador⁷² que no debe pasar de los 50 años. Domina el castellano y sus modos son muy carismáticos y diplomáticos. Le encantan las fiestas y constantemente me pedía permiso para ser su pareja de baile. Si bien, yo era reticente en aceptar, dado que a diferencia de él, su “vieja”, es una mujer corpulenta que está siempre atenta a los movimientos de su marido. Don Juan tiene las características con las que algunos antropólogos han descrito las figuras de líderes en los grupos amerindios⁷³, sin autoridad coercitiva para imponer sus deseos, mantiene el ánimo alto de la comunidad en sus diversas faenas cotidianas.

Desde muy temprano, en media desde las cinco de la mañana, los habitantes de Santa Clara van a pasear a casa de sus vecinos. Cuando hay masato, motivo fundamental de movimiento, las mujeres calientan un poco y ofrecen a los visitantes. Varias veces escuchaba a don Juan pasar, por lo general era el encargado de dar aviso casa por casa de alguna reunión comunitaria. A diferencia de otras personas de la comunidad, que pocas veces atraviesan los límites invisibles de sus grupos de solidaridad, a Don Juan lo vi andar de punta a punta, sin mucha vergüenza. En las reuniones junto con el APU Beto, eran los que tomaban la palabra y servían de moderadores. Los comerciantes lo conocen, y muchos atracan en su puerto dejando trago, motivo por el cual varias veces su casa se convierte en local de fiestas improvisadas, esto implica bastante trabajo para poder pagar los saldos que contrae con los comerciantes y mantener su prestigio. Junto con su mujer Antonia, están haciendo constantemente mingas para ampliar, cultivar, cosechar y sembrar sus chacras. Siempre que hablábamos me contaba de todos los cargos que ha ejercido en Santa Clara, remarcando su papel de fundador, durante mi última estadia fue APAFA⁷⁴. También tomada la iniciativa para solicitarnos (especialmente a Harry) colaboración, en gasolina, para los campeonatos, inclusive para circunstancias personales, pero bajo la excusa de motivos comunales.

Doña Antonia, mujer de don Juan, es una matrona imponente cuyo liderazgo en Santa Clara es mucho más sutil que el de su marido. No pasa de los 45 años, cuerpo y actitudes

⁷²Chambear es sinónimo de trabajar en el español peruano.

⁷³Ver McCallum (1990), Gow (2006).

⁷⁴Representante de la asociación de padres de familia.

maternales, no tiene vergüenza de opinar en las reuniones comunales, ni de andar por toda la comunidad, inclusive alguna vez la vi andar sola (actitud poco frecuente entre mujeres). Me contaban que cuando don Juan en las borracheras intenta golpearla, ella a diferencia de mujeres más jóvenes, coge una escoba y persigue a su perseguidor. Constantemente la llaman por la radiofonía a contarle sobre noticias de la cuenca, como muerte de parientes, enfermedades, fenómenos relacionados con *tunchis*⁷⁵ o extranjeros, que ella inmediatamente explaya por la comunidad.

Dean afirma que la prescripción de la uxori-localidad⁷⁶ es lo que organiza los lazos entre los grupos de familias. Estos a su vez están englobados en *los lounghouses groups* (grupos de casas comunales), liderados por un hombre maduro (*kurana*) cuya autoridad está basada en el prestigio personal, más que en una autoridad *jural*. Según el autor, el prestigio que denota un *kurana*, está correlacionado con “la posición de las mujeres en la sociedad Urarina” (DEAN, 1995, p.38), dado que las actividades que estas desenvuelven son fundamentales para mantener su prestigio.

Aunque a Don Juan no se lo designa como *kurana*, el papel que él y doña Antonia desempeñan son actividades de liderazgo complementarias y según el mapa de parentesco⁷⁷, estas dos personas son hilos conductores que poseen algún tipo de vínculo con los grupos de solidaridad establecidos en toda Santa Clara.

Si bien los grupos de solidaridad son el pilar fundamental de la comunidad, están “hechos” de un material muy moldeable pero frágil, no tienen límites absolutos y varían dependiendo de los ánimos y circunstancias personales. Al hacer una división de grupos de solidaridad mi intención no es más que organizar las tendencias generales de como vi que se desarrollaba la vida

⁷⁵ *Tunchi* es el término del castellano regional que se refiere a espíritus de seres extra humanos, por lo generalmente fallecidos que viene a molestar a los humanos. Voy a utilizarla de ahora en adelante, porque no se la palabra en urarina y *tunchi*, me era constantemente traducida.

⁷⁶ Término utilizado para hacer referencia al patrón de asentamiento en donde la pareja recién conformada vive en el mismo lugar que los familiares de la mujer.

⁷⁷ Este mapa de parentesco sólo considera a las personas que vivían en Santa Clara en el momento de la pesquisa (no se indago sobre parientes vivos que estuvieran en otras comunidades), fue un ejercicio básico (que puede no contener todas las relaciones que existen, como es el caso de primos), que debería ser complementado y comparado con un mapa sobre el compadrazgo, figura fundamental para entender las relaciones actuales.

en un momento concreto (en los próximos capítulos veremos el funcionamiento de estos grupos). Por lo general están compuestos por consanguíneos, sin embargo la figura del compadrazgo es fundamental y afirma lazos vecinales. Quiero aclarar, que por estar imbuida dentro de tres de estos grupos no conseguí aproximarme de los “abajinos” y dejo la interrogación sobre las divisiones que existen dentro de las casas agrupadas después de la escuela.

Mal contados⁷⁸, eran 180 los habitantes de Santa Clara hasta el momento de mi permanencia. Según un mapa de parentesco, que me fue ayudado a hacer por Tomás, serían 91 hombres y 89 mujeres. En un intento grosero por determinar la edad de los habitantes, escogí amplios rangos que agrupan a los pobladores así:

<i>Rango de edad</i>	<i>Porcentaje de la población</i>
0-5 años	18,3%
5-13 años	25,5%
13-30 años	32,2%
30-45	12,2%
45+	11,6%

Tabla 4. Edad aproximada de la población

Vamos a hacer un breve recorrido por la comunidad, presentando a sus habitantes imbuidos en los grupos de solidaridad:

Grupo 1

Comenzaremos con los “arribinos⁷⁹”, separados por un pequeño caño que es necesario pasar a canoa cuando están las aguas altas, o por medio de un tronco que sólo se manifiesta en el verano. La primera casa es de Cornelio, cuyo primo vive en el medio. Comparte casa con sus dos esposas que son hermanas, sus hijos escolares y adolescentes (que por temporadas

⁷⁸Dado que existían varias personas que se movilizaban o que venían en camino.

⁷⁹ Tomando como eje de dirección el curso del río. Arriba sería en dirección a la cabecera y abajo hacia la desembocadura.

chambean para comerciantes y/o madereros) y una joven nuera. Permanecen un tanto aislados con respecto a sus vecinos (de la casa 2 a la 4).

De la casa 2 a la 4 sus dueñas son las hermanas de don Juan e hijas de los fundadores. Emilia y su marido (casa 2) sólo van a Santa Clara cuando este tiene vacaciones, dado que es profesor. Se quedan cuidando su casa Raru (hija de la primera unión de Emilia) con su marido Pablo y sus tres pequeños. En la casa 3 vive Lupe, una viuda chambeadora, con sus dos hijos, su nuera Aline y los hijos de la anterior unión de esta incluyendo a Mabe una "pre- *ranuna*". En la casa 4 vive Mery (quien se separó de su marido) con tres de sus hijos, Tomás, Rene y Estrella quien vive con su marido (hijo del APU Beto) y su pequeña hija Anís.

Pasando el caño está la casa de Runa (casa 5) que vive con Leandro y sus tres hijos. Leandro es hermano de Pablo, marido de Raru, estos hermanos vinieron desde Mangual. Runa posee una figura ambigua, al ser hija de Mery, comparte comida y cuidados con su madre; no obstante, gran parte de sus actividades compartidas (así como las de su marido) las hace con la familia nuclear de su tío Juan (grupo 3). Si bien, comparte con sus vecinos de la casa 6 y 7, sin estar totalmente fusionada con ellos. Ella es comadre de varias mujeres del grupo 2.

Grupo 2

Los moradores de la casa 6, pasaban bastante tiempo por la paya⁸⁰, según me contaron tienen una casa y chacra por allá. Tiago hace poco se unió con Mile, hija de Plinio; así que su familia se compone de sus dos mujeres y los hijos de la primera. Cuando la familia está en Santa Clara, por lo general Tiago y sus mujeres visitaban la casa de su suegro.

De la casa 7 a la 10⁸¹ viven los hijos de los "abuelitos Ojeda". Un par de ancianos que llegaron hace menos de una década a la comunidad. Este grupo de solidaridad, encabezado por las figuras femeninas, ha tenido bastantes "problemas", especialmente con la familia de Don Juan, como veremos más adelante. La casa 7 es de Julio hijo de los abuelitos, vive con su esposa Carmen, quien es de la Comunidad de Pijuayal, y Alexis su único hijo. Carmen es bastante reticente en relacionarse con sus cuñadas (las tres vecinas, hermanas de Julio). En el momento

⁸⁰Una quebrada que desemboca en el Chambira, por donde se llegan a las chacras de los comuneros y que posee abundantes peces.

⁸¹He colocado en el plano la casa 11, donde antiguamente vivía Enrique, sus dos mujeres, sus hijos y su entenada.

de mi permanencia, esta casa también alojaba a Romina, hermana de Julio, y a su marido Clovis (uno de los pocos chamanes que hay en Santa Clara) con sus cinco hijos.

La casa 8 es de los abuelitos (Hermes y Pati), y centro “operacional” de las reuniones de cuidado, dado que sus tres hijas y nietos constantemente están allí, la abuelita se encarga de cuidar a sus nietos en cuanto sus madres van a la chacra.

Los dueños de la casa 9 son Félix y María. María es hija de los abuelitos y Félix es hijo de la mujer de Enrique (hermano de María). Tienen cuatro hijos. Flor la hija mayor (otra joven *ranuna*, tenía 13 años en ese momento), hace poco tiempo comparte mosquitero con Sixto. Sixto es hijo de Plinio y entenado de Manuela, hermana de María madre de su recién nueva mujer. Según me contaron, esta unión fue impulsada por las dos hermanas, al ser Sixto hijo de otra mujer, no tiene lazos de parentesco próximos con Flor. Sixto constantemente se la pasaba en casa de su padre (casa 10).

En la casa 10 vive Plinio con Manuela y sus siete hijos. Las dos hijas mayores Matilda (14 años) y Lucía (11 años) son otras dos *ranuna*, que chambean un montón y ayudan a su madre con los otros hermanitos.

Grupo 3

En la casa 12 viven don Juan y Antonia con sus hijos solteros (Marlon, Yoli y Rolando), también su hija Luz con su marido (hijo de Clovis) y su pequeña bebé. Antonia es prima de Plinio.

La casa 13 es habitada por la hija mayor de don Juan y Antonia, Alix con sus dos pequeñas y su marido Roque, que a su vez es hijo de Aminta y hermano de Irina. Estas dos mujeres viven en la casa 14 con Don Macedo; segundo marido de Aminta; Andrei y Marco hijos de Irina. Irina es separada de un mestizo.

La casa 15 es de don Cecilio primo de Cornelio, su mujer es prima de Aminta. La pareja vive con sus dos hijas solteras. Esta casa es de “transición” hacia otro grupo de solidaridad. Para llegar a la casa 16 (del APU Beto) hay que atravesar un caño o redondearlo.

Grupo 4

La casa 16 es del APU Beto, primo de Antonia, y Fernanda, hermana de Eliana (mujer del profesor Guillermo). Esta pareja llegó hace poco tiempo a Santa Clara y así como Don Juan, Beto tiene una personalidad carismática y con características de líder. Tanto que hace poco fue nombrado APU, remplazando a Plinio. Dos hijas y un hijo de esta pareja están casados con los hijos de Cecilio. Estos viven en las casa 17 y 18. La pareja más joven de estas uniones, Marina y Manuel aún viven con Beto y Fernanda, madre de Marina.

En la casa 19 vive otra de las hijas del APU, con su esposo, este no tiene ningún vínculo de parentesco con otros habitantes de la comunidad.

Grupo 5

Este grupo de solidaridad tiene sus límites en la casa del profesor Jhon. Está compuesto por los padres del profesor Guillermo, quienes viven en la casa 23. Residen con su hijo soltero, su hija menor y el recién marido de esta, Juancho, hijo de don Juan y Antonia. En la casa 22 vive Marcelo (el radiofonista), hermano de Guillermo, con Vera y su pequeña hija. En la casa 21 vive la otra hermana de Eliana, con su marido (hermano de Guillermo) y sus dos hijas. Y en la casa 20 viven Guillermo, su mujer Eliana, sus dos hijas y nietos. Los maridos de sus hijas, hermanos ambos, estaban estudiando en el CRFA, con ayuda de su suegro. Sin embargo, según me contó el propio Guillermo, dejaron a sus hijas y se fueron para el Marañón.

El profesor Jhon, es mestizo, llegó hace menos de tres años a Santa Clara. Ha sabido, más o menos mediar con los intereses de sus vecinos, fundamentales para su existencia, quienes a cambio de mercancías que él trae de Iquitos intercambia por pescado, masato, plátano, carne de monte. Aunque se ha integrado al grupo de solidaridad de los abajinos, comparte comida y masato con las familias de Guillermo y el APU.

Grupo 6 "los abajinos"

Como explicité anteriormente, mis andares por la comunidad estuvieron determinados por los grupos de solidaridad uno, dos y tres. Pocas veces compartí con las familias de las casas más allá de la escuela y no pude determinar en cuantos grupos de solidaridad estaban divididas

estas casas; con todo, según el mapa de parentesco podremos hacer algunos comentarios generales. Según el relato de Mery, el abuelo de Amir (casa 31) fue uno de los fundadores de la comunidad. La tía de Amir es Anastasia (casa 32), quien vive con su hija y yerno. Carlos es hijo de María y vive junto a su esposa Yamile en la última casa de la comunidad (casa 33). Yamile es hija de don Juan y entenada de Antonia.

No pude determinar la relación existente entre la familia de las casas anteriormente mencionadas y las casas 25 a 30, quienes evidentemente comparten lazos de parentesco definidos.

Sandro (casa 28) es el tío de Gustavo (casa 29) y Cristian (casa 30), estos dos últimos están casados con un par de hermanas que no tienen familia en la comunidad. Gustavo y Cristian son primos de doña Antonia (no pude determinar si por línea paterna o materna). A su vez Sandro es casado con Alfonsina y tienen dos hijos (Gil casa 25 y Segundo que vive en la misma casa de sus padres) casados con dos mujeres que no tienen ningún pariente en la comunidad. Alfonsina también es prima de Antonia. A su vez Vinicius es hermano de Sandro (casa 27) y su esposa es Neli, hermana de Teresa (casa 26). Vinicius y Neli tienen cuatro hijos en la comunidad entre ellos Brando y Helga, quien durante mi permanencia se hizo *ranuna*. En este grupo existen más mujeres venidas de otras comunidades, a diferencia de los grupos "arribinos" quienes mantienen el patrón uxori-local como constante.

Como se pudo evidenciar, directa o indirectamente todos los grupos tienen algún integrante que posee vínculos con Don Juan o Doña Antonia, si bien estas dos personas están asentados en un grupo de solidaridad con su familia próxima. Empero, los grupos son móviles y permeables y la pertenencia a uno u otro no significa que en diversas situaciones no se vaya a pasear a los otros. Muchas de las parejas recién conformadas mantienen el esquema de la uxori-localidad, siendo los yernos quienes van a vivir a la casa de la familia de la mujer. Si bien, muchas de estas parejas nuevas tienen a los padres de ambos viviendo en la comunidad.

Para darle paso al siguiente capítulo, vamos a basarnos en el artículo "Transformations of Urarina kinship", donde Walker (2009a) desarrolla una hipotética trayectoria histórica sobre el cambio de la preferencia matrimonial de primos cruzados, probablemente matrilineales

(ejemplificado en la falta de términos de afinidad del lado paterno), hacia una flexible y fluida prohibición de casarse con parientes cercanos, basado en el análisis de la terminología de parentesco Urarina. Esto implicaría la desaparición de antiguos clanes, la ampliación de alianzas con otros grupos, la uxorilocalidad como estrategia política de incorporación masculina y el énfasis en los rituales de compadrazgo. El autor se basa en los argumentos de Henley (1996 *upud* Walker, 2009a), quien dice que los grupos de las cabeceras cerraron sus modelos de afinidad hacia antiguas alianzas, a diferencia de los grupos más cercanos geográficamente con las redes de intercambios comerciales; Walker expone que actualmente el parentesco Urarina se organiza en base a la concurrencia de ciclos cortos de intercambio entre hermanos, estableciendo alianzas, tema bastante recurrente en los mitos.

“La uxorilocalidad como estrategia política para domesticar e integrar a los hombres en grupos residenciales matrilocales, a través de los cuales se convierten progresivamente en parientes, es decir, personas que comparten sustancias corporales con otros, a través de la agencia homogeneizadora de las mujeres consanguíneas que son quinta esencialmente iguales”⁸². (WALKER, 2009a, p.15).

Lo anterior estaría marcado en la terminología de parentesco donde el vocablo *aoa* es aplicado ampliamente de las mujeres a: sus hermanas, a las hijas de sus hermanas; y, de los hombres a: las hijas de sus hermanos y a sus propias hijas. Sobre esta homogeneización femenina que Walker realza y que sería fundamental para incorporar elementos venidos del exterior (ejemplificado en los hombres que son incorporados por la uxorilocalidad), a través de la consanguinidad, volveremos en nuestro último capítulo.

Entonces, resumiendo nuestra faena hasta aquí, y con la intención de seguir caminando, diremos que este capítulo nos guío por los espacios “auto-cobijantes” que los habitantes de Santa Clara están activamente creando y agrupan bajo el termino de Comunidad. Vimos algunos “movimientos creativos hacia un exterior” (de la gente de cosas) con los cuales se interactúa

⁸²Traducción propia.

constantemente; introducimos las dos tendencias teóricas que nos van a ayudar a lo largo del trabajo. Invitamos al filósofo alemán Peter Sloterdijk, y a su teoría útero-poiética para tomar prestadas sus preguntas fundamentales y dejarlas como faro de nuestro recorrido.

En el siguiente capítulo vamos a ver como en las relaciones que entablan los niños y las niñas, entre ellos, con los adultos y con el mundo que los envuelve se establecen los aprendizajes básicos de las “artes de la vida”, que animan (o desaniman) los motivos comunes del estar-juntos, a partir del cuidado.

SEGUNDA PARTE



Ilustración 4. Amanecer en Santa Clara

Cuidar en lengua urarina es *beraiha*, traducida en castellano también por querer, dar de comer y según Walker (2008, p. 172), hace parte de un grupo de palabras cognadas que traducen: sombra, compañía, alimentar, amar, visitar y dar como regalos. Nuestro objetivo en este capítulo es mostrar como la comensalidad, el acompañar, el visitar y el compartir son “artes de la vida” esenciales para el estar-juntos en Santa Clara. Para ello, exploraremos la centralidad del cuidado en las relaciones que establecen los niños y las niñas entre ellos mismos, con los adultos y el mundo que les rodea; veremos la importancia del papel que estos desempeñan en la consolidación de los grupos de solidaridad.

En un primer momento describiremos cómo se hizo evidente el tema de los cuidados en esta pesquisa y en los espacios que compartí junto con las personas de Santa Clara. Traeremos algunas discusiones teóricas sobre la importancia del cuidado, el aprendizaje y los estudios sobre y con los niños y las niñas en la antropología; para darle paso a la noción de persona Urrarina que Fabiano y Walker presentan en sus tesis. Nos adentraremos en el día a día de algunas familias, presentando a los protagonistas de estas reflexiones: a los niños y las niñas de los grupos de solidaridad, protagonistas fundamentales para el mantenimiento de las relaciones entre estos. Veremos como el aprendizaje de la autonomía, entendida desde una óptica de una ética del cuidado, está totalmente enraizada en las relaciones que estos establecen con el mundo que les rodea, hermanos, pares etarios, adultos, seres extra humanos, espacios, actividades, ciclos naturales; con movimientos ni recíprocos, ni simétricos, sino plenos de atención. Finalizaremos esta segunda parte con una corta reflexión sobre el papel de la escuela en Santa Clara y sus implicaciones diferenciales para los niños y las niñas.

3. CAPÍTULO III

3.1 Tejiendo relaciones: Caminando sola y la importancia de los cuidados para esta pesquisa

Durante el primer trabajo de campo (de marzo a mayo de 2017), las personas de Santa Clara constantemente me decían que la próxima vez que volviera, trajera mi compañero, para que así no me sintiera triste. O al contarles mi deseo de sólo tener un yuyito⁸³ me insistían en que tuviera dos para que fueran compañía. Y es que el andar con “un compañero o compañera”, como lo muestra Walker (2008), hace parte central de la noción ontológica de persona Urarina.

Pero el hecho de no tener compañero me aseguraba que siempre estuviera acompañada y que las personas estuvieran atentas de los ritmos de mi cuerpo y sus necesidades. Esto era muy evidente cuando “bajaba mi sangre” (*nelauriau*⁸⁴), y me preguntaban “cuantos días iba a estar sentada”. Flor, la *ranuna* de la casa donde me hospedé, fue la encargada de enseñarme lo que debía hacer durante ese periodo. Ella me acompañaba a pedir una olla (que tiene Romina especial para calentar el agua durante este momento y que es utilizada por sus vecinas) para ir a bañarme al monte, dado que si se baña en el río durante este periodo es posible los bufeos⁸⁵ dejen en embarazo. Cuando coincidían nuestras “sangres” nos bañábamos juntas. Cada vez me que veía doblándome de los dolores, la niña me calentaba agua, pues según me decían entre más me bañara con agua tibia menos sangre y menos dolor tendría. Una vez estaba quejándome tanto, que sus padres le mandaron prepararme un cocimiento de unos palos que tenían guardados en el techo de la casa. Me advirtieron que si tomaba mucho de esta infusión podía quedar estéril, y casi inmediatamente después que la tomé, paró mi sangre.

Según me contaban las mujeres, los hombres comentaban, cuando había minga, la causa de que yo no asistiera “porque estaba sentada”. Mi sangre se volvió conocimiento comunal. Flor siempre me acompañaba y juntas nos sentábamos a tejer por largos ratos. Durante este periodo

⁸³En el español de Perú la palabra yuyito o yuyita es utilizada para referirse cariñosamente a un hijo o una hija.

⁸⁴Walker (2008, p. 161) dice que este periodo es asociado a inmovilidad, el propio termino traduce sentarse. El autor anota la diferencia entre sangre menstrual (*ichacoarae*) de las sangre corporal (*ichana*), la primera con cualidades de polución.

⁸⁵*Sotalia fluviatilis*.

es recomendable no cocinar, ni lavar (en el río), ni hacer chapo y/o masato, ni chapearlo⁸⁶, dado que puede generar vinagre⁸⁷ en los consumidores. Tampoco se puede comer alimentos dulces. No se puede ir a la chacra porque los plátanos crecerían flaquitos. El cuerpo está mucho más vulnerable y se debe tener mucho cuidado, porque las acciones sobre este recaen también sobre las personas con las cuales se convive.

Recién llegué, lo primero que hizo Flor fue tejeme un collar con algunas chaquiras (“que no valían⁸⁸”) que yo había llevado y otras que la joven tenía guardadas. También me hizo unas manillas, acto que inmediatamente imitó Sonia, su hermanita; sacando de sus cosas un puñado de cuentas de colores y tamaños diversos. Cuando iba a las casas de las vecinas, lo primero que me hacían hacer las mujeres era mostrarles mi collar y mis manillas; evaluando la calidad de las chaquiras y preguntando por sus fabricantes, gané muchas manillas de mis interlocutoras, especialmente de las niñas. A veces Flor me hacía poner una camisa y falda de su madre, además de su pesado collar; en casa alegaban que me veía *cahoatoha* (bonita), y me instaban a utilizar las prendas cotidianamente. Algo a lo que fui totalmente reticente, dada la comodidad de los pantalones.

Al llegar fui adscrita a una red familiar extensa, Los Ojeda, en donde el centro era un par de abuelitos que tienen a sus tres hijas, los maridos de estas y sus nietos viviendo en casas nucleares cercanas. Esto significó que mi alimentación y mis contraprestaciones estuvieran “limitadas” a las cuatro mujeres de esta familia. Si bien yo había llevado víveres, estos se acabaron en los cuatro primeros días desde mi llegada. Decidí entregarlos a la dueña de casa porque aún no me sentía preparada para poder mediar con tantos pedidos y, por supuesto, al no tener casa propia y un fogón, tampoco tenía posibilidad de cocinar mi propia comida (ni las habilidades para hacerlo) y si así lo hiciera tendría que hacerlo para todos los que estuvieran cerca. Allá el dar, el recibir y el devolver alimentos es un ligero y frágil hilo que alimenta las relaciones cotidianamente y por lo cual se debe tener mucho cuidado pues su mal entendimiento y ejercicio puede catalogar

⁸⁶Chapear en el castellano regional significa mezclar con agua y revolver la masa de algún alimento. El chapo es hecho de la masa resultante de la maceración de plátanos maduros (*Musa paradisiaca*) con agua. Se chapea también, la masa fermentada de la yuca, resultando en el masato.

⁸⁷Acidez estomacal.

⁸⁸Según dijeron las mujeres, dado que al morderlas (prueba de su calidad) se descascaraban cayéndose el color.

como “miserables” a las mujeres (porque básicamente es una actividad femenina) que no lo practiquen como debe ser.

Yo sentí este “peso” de la redistribución cuando me mandaban pan de lquitos. No había chance alguno de comerlo en solitario, ni de guardar para después. Tenía que repartirlo entre todos los presentes y mandar para las mujeres que me habían alimentado esos días. De cierta manera era un alivio saber que se tenía alimento. Las cuatro mujeres se turnaban para cada día compartir lo que cocinaban en sus casas cuando sabían que en mi casa no había comida cierta. No obstante, eso significaba una cierta lealtad y limitación de movimientos, porque si bien quedé adscrita a un grupo de solidaridad que me cuidó, alimentó, también adquirí instantáneamente sus rencillas y problemas con los otros grupos de solidaridad, y, eso limitaba el compartir con otras personas. Cada vez que yo intentaba ir más allá de los límites de mi grupo, tenía problemas en casa.

Haciendo una lectura en retrospectiva, pienso que la singularidad de mi posición durante esta primera temporada, al haber ido sola sin un marido y sin hijos, de cierta manera me equiparó con una *ranuna* algo vieja e inútil, cuyas relaciones están limitadas a sus parientas cercanas (especialmente a las madres), a espacios físicos definidos y a comportamientos esperados como veremos en los próximos capítulos.

Siento que hubo una dificultad en la categoría de relación a la cual definirme. Cuando María (mi anfitriona) estaba de buen humor me decía hasta hija, pero cuando algún chisme estaba pairando y enrareciendo los ánimos me llamaban *ansauru bene*; finalmente al aceptar ser la madrina de bautizo de Carito (hija de Manuela), la posición de *comaede* (comadre) facilitó mucho el cómo situarme.

Quería ejemplificar con estos cortos relatos de convivencia, el papel fundamental que jugaron los cuidados sobre mi presencia en Santa Clara, y cómo la atención de las personas sobre mis necesidades fue un primer indicador de la importancia de los cuidados en el involucramiento cotidiano de las personas, y en especial en las relaciones que establecen los niños y las niñas con los adultos, con sus propios pares de edad, los seres extrahumanos que los rodean (como

animales de estimación y otros seres que pueblan su mundo) y el ambiente. Al hacer la transcripción de mis diarios de campo, pululaban relatos sobre como los niños, las niñas y las *ranuna* desarrollaban sus actividades enlazadas con las necesidades de las personas que los rodeaban; en procesos constantes de enseñanza-aprendizaje.

Antes de pasar a describir las experiencias cotidianas de los niños y las niñas (ligadas al cuidado), quiero hacer un corto paréntesis sobre las orientaciones teóricas que me ayudaron a pensar la importancia que tienen estos interlocutores en los motivos del estar-juntos en Santa Clara y de cómo a través del proceso de enseñanza-aprendizaje de las "artes de la vida" está de fondo un entendimiento cosmo-ontológico de cómo es "tejida" la persona en este lugar.

3.2 El Cuidado

Vamos a hacer una corta digresión hacia la filosofía, especialmente a los postulados de Martin Heidegger sobre el ser (o *Dasein*) y aquellos sobre una ética del cuidado planteados por filosofas (y en menor medida filósofos) feministas⁸⁹. Nuestro objetivo con ello es mostrar la importancia del papel que juega el cuidado en las relaciones que se establecen en los diferentes mundos (culturas). El cuidado nos muestra un enlace entre el aprendizaje, la cultura y los sentidos que se van formando en los niños y las niñas, no sólo al ser cuidados sino al aprender a cuidar a otros y a darle sentido a su propia concepción de sí mismos como personas-en-el-mundo.

Basándonos en los textos de Carrilho (2015) y Fernandes (2011) sobre su comprensión de la noción de cuidado para Heidegger, mostraremos la importancia de pensar la dimensión relacional de los seres (u organismos diría Ingold) mediada por el cuidado, que en última instancia será fundamental para la consolidación de humanidad.

Según Fernández (2011) para Heidegger los seres no podemos ser pensados meramente como entes (substancias cerradas) y si como seres que venimos o fuimos arrojados en el mundo (al ahí). Esa ligación con el mundo es lo que hace pensar que el sentido de humanidad sólo debe ser entendida ontológicamente como ser-ahí (*Dasein*) "somos en cuanto estamos en algún lugar".

⁸⁹Es desde esta disciplina donde encontré un acercamiento profundo a las dimensiones ontológicas del cuidado y que más allá de construir paradigmas universales, son un buen recurso para pensar sobre el tema.

La existencia del ser-ahí es dinámica, porque es temporal y relacional. Bajo esta dinámica los seres humanos permanecemos abiertos, en un constante devenir, es esta la potencialidad del ser: el poder-ser. En esa abertura inmanente que el ser-ahí (*Dasein*) debe ser entendido como ser-con y ser-en; pues la abertura implica un compartir ser-con-otros y ser-en-el-mundo. Esta abertura no estaría caracterizada por la racionalidad y si por la afectividad.

Para Carrilho (2015) el cuidado sería la estructura ontológica del *Dasein*, es el ser del ser-ahí. En español entendemos la palabra cuidado de dos maneras: como una advertencia hacia la sobrevivencia de la persona (en todos sus sentidos) y como tener interés, preocupación, prestar atención a alguien o algo. Es la vulnerabilidad de los seres humanos donde radica la importancia del cuidado como estructura ontológica del ser-ahí. Ser-estar-en-el-mundo es dejarse afectar, es ver-en-torno, el cuidar sería el dinamismo de la relación con el *Dasein* y su entorno. Heidegger entiende el cuidado desde dos aspectos: el cuidado como ocupación, es decir, tratar, producir, emprender, examinar, en resumen lo que hacemos cotidianamente viviendo en el mundo, la ocupación es la absorción del DASEIN en el mundo; y el cuidado como solicitud. Como solicitud (en el sentido de empeño, atención, interés) es co-estar-siendo, co-existir, ser-con-otros. "cuidar de los otros es cuidar de mí, y cuidar de otros y de mí es cuidar de todo". (CARRILHO, 2015, p. 273).

Dice Fernandes (2011) que la relación que se produce a través del cuidado puede ser de negligencia en donde el cuidador sustituye al otro en la incumbencia de su propio cuidado anulando la potencialidad de poder-ser; o de solicitud en donde el cuidador se anticipa a las necesidades del otro y lo apoya para que pueda desarrollar la capacidad de asumir su poder-ser. Este movimiento de solicitud del cuidado implica la existencia de un "amor" hacia la cosa o la persona, significa dar esencia de poder-ser, dejar que sea. "Dejar ser es ahorrar no en el sentido de no usar, sino en el sentido de cuidar con atención y cariño, dejar ser es dejar reposar en su propia esencia a través del desvelo y la salvación". (HEIDEGGER, 1994c, p. 9, *upud* Fernandes, 2011, p. 170).

Con el advenimiento de la crítica de Carol Gilligan (1982) a los estudios de la psicología sobre el desarrollo humano y la parcialización de sus conclusiones ligadas al género, se explicita

una crítica a los postulados iluministas ligados a la razón, al individuo autónomo y a las relaciones basadas en los deberes y las leyes, como características preponderantes de una supuesta evolución moral; una ética basada en la justicia. Muchas pensadoras (y algunos pensadores) feministas⁹⁰ (ver Zirbel, 2016) comenzaron a plantear una opción diferente a esta ética *jural* abocándose a explicitar alternativas bajo la forma de una ética del cuidado. Dentro de los puntos más importantes que han desarrollado las pensadoras y pensadores de esta postura encontramos una crítica profunda a entender al individuo como un ser racional, completo, presto a cumplir sus intereses y en relación con otros a través de deberes y leyes institucionalizados. Nel Noddings (2002) es crítica con respecto al “plan racional de vida” que proponen algunos filósofos liberales con respecto al ser autónomo, libre, racional; que en última sólo lo podrían llevar a cabo los blancos, varones, bien “educados”. La autora desarrolla su *relational selves* diciendo que el *self* debe ser entendido en el marco de las relaciones, “como un set de encuentros”, pensando en personas y no en individuos. “El *self* es una relación. Él es construido en encuentros con otros *selves* y con objetos y eventos en el mundo⁹¹”. (NODDINGS, 2002, p. 116). Rescata de la autonomía iluminista la idea de reflexión, siempre y cuando sea pensada en base a las relaciones de cuidado que conforman los encuentros y que en últimas conformarían a los seres.

Noddings (2002) nos pregunta sobre desde que perspectiva se explora el cuidado: ¿desde el cuidador? ¿La persona cuidada? ¿La situación, las practicas envueltas? ¿Es el cuidado una virtud? ¿Es universal? Según la autora lo universal es el deseo de ser cuidado. El cuidado es entendido por esta autora como una relación dada por encuentros (con otros humanos, con los distintos seres que pueblan el mundo: cosas, seres extra humanos, ambiente, entre algunos ejemplos). Yo pensaría que la vulnerabilidad de la cual estamos compuestos nos expone necesariamente hacia el cuidado.

Lo que caracteriza fundamentalmente al cuidado, según Noddings (2002), es en primer lugar la **disposición** de los cuidadores de tener una **atención receptiva activa**, no una proyección; en segundo lugar un **desplazamiento motivacional** y finalmente una **reciprocidad**⁹² (que no

⁹⁰Zirbel en su tesis de doctorado “Una teoría político-feminista do cuidado” nos hace un excelente resumen de los principales representantes de esta postura.

⁹¹Traducción propia.

⁹²La negrita de las palabras no estaba en el texto original.

necesariamente quiere decir que aquel que es cuidado tiene que cuidar después de quien lo cuidó).

El cuidado tiene un sentido de virtud, pero al darle un sentido relacional adquiere otros significados. Aquí la autora es tajante en describir el cuidado enmarcado en las relaciones y los encuentros:

“Si cuidar es la base para una vida moral, la educación desarrolla esa capacidad esencial (...) aprender a ser cuidado es el primer paso de una educación moral que no se da sólo en ambientes de aprendizaje, sino en áreas cotidianas (p. 24). (...) En los niños, lo primero que se desarrolla en los actos de cuidado de sus cuidadores es el sentido de “yo estoy aquí para ti”. La crianza y la educación son centrales a la teoría del cuidado porque cuidar-for (cuidar a) precede al cuidar-about (preocuparse) y aprender a ser cuidado precede a ambas”. (NODDINGS, 2002, p. 26)⁹³.

Virginia Held (2006) nos dice que la experiencia del cuidado es fundamental pues sin él, ningún ser humano habría sido cuidado como niño o niña y no existiría. Lo fundamental de su texto es el entendimiento del cuidado como práctica y virtud: como virtud el cuidado no solo debe reducirse a las disposiciones de una persona, sino que es en las relaciones que se hace explícito y por eso debe ser cultivado; así que no puede ser desligado de las prácticas. Si bien el objetivo de la autora es ver las dimensiones educacionales y transformacionales del cuidado, su enfoque está ligado a la división de género; en este trabajo entenderemos la dimensión plástica del cuidado para abrirla a las prácticas culturales que se generan al momento del aprendizaje de los niños y las niñas.

Resumiendo, diremos que es fundamental entender a los seres en total abertura con el mundo al cual fuimos “arrojados”, como diría Heidegger, al ahí, dado que somos en cuanto estamos en algún lugar. Para comprender las relaciones entre los seres que pueblan los mundos (entendidos como culturas), el cuidado parece ser el enlace primordial. Aquí entenderemos el cuidado como una disposición dupla de ser cuidado y cuidar (sea a otros como a sí mismos), y una ocupación o la traducción de la disposición en acciones concretas, que necesariamente están

⁹³Traducción propia.

ligadas a un lugar concreto (el ahí) y que devienen a través del aprendizaje cultural. El cuidado implica una atención hacia el mundo, a impulsar el “dejar ser” de los seres que lo componen. Un asentarse en el mundo rodeado de seres que están en el mismo proceso. Vamos a tomar prestado el esquema primordial que propone Noddings sobre una relación básica de cuidado, para posteriormente mirar como ocurre en las relaciones de las personas que habitan Santa Clara, especialmente con los niños y las niñas: 1) una disposición a una atención receptiva, 2) un desplazamiento motivacional y 3) un movimiento de correspondencia (más que de reciprocidad).

Vamos a dejar en breve el tema del cuidado para darle paso a los niños y las niñas en la antropología, mostrando cuan importantes han sido los debates de los últimos años sobre el tema de las infancias y el aprendizaje.

3.3 Antropología, infancias y aprendizaje

La consolidación de los estudios interdisciplinarios en los últimos años, cuyo foco recae en los niños y las niñas, ha mostrado como estos son actores sociales activos de los lugares donde viven⁹⁴. Lopes da Silva y Nunes (2002) rescatan el cambio de paradigma en los estudios que se focalizan en los niños y las niñas: “se pasa, así, de una concepción de socialización como “enculturación” (...) a una concepción dinámica e historizada de cultura, en que los niños y las niñas pasan a ser considerados seres plenos (y no adultos en potencial o en miniatura), (...) con una especificidad propia, productores de una reflexión crítica sobre el mundo de los adultos⁹⁵” (p. 20). Ya el énfasis no está en lo que los niños y las niñas deberían ser o irían a ser, sino en lo que son y en lo que se define por infancia en los lugares estudiados (COHN, 2013, p. 224). Lopes da Silva y Nunes hacen una llamada a escuchar a los niños y las niñas y a entender la socialización como producto de una relación dialógica de estos con el mundo que los rodea.

La propia noción de socialización, que entiende al niño como un “cuenco” que por medio de esta es “llenado” de conocimientos, se pone en entredicho y aparecen los estudios sobre el

⁹⁴Para una profundización sobre la historia del desenvolvimiento de una antropología de la *criança* y de la infancia ver: Cohn (2013), Nunes (2003), Pires (2010).

⁹⁵Traducción propia.

aprendizaje en diferentes contextos que desmienten una versión de transmisión cultural univoca. Pires (2008) dice que desde la década de los 80 con el surgimiento de los *new social studies* se ha criticado la postura de entender a los niños como una “tabla rasa” que necesita de contenido para poder entrar plenamente en el mundo social, a través de la socialización. Sin embargo, para la autora, el péndulo se ha desplazado en sentido contrario, y no se debería desconocer la importancia de los adultos (porque el niño o niña está en el mundo y en este hay adultos) y el propio concepto de socialización, entendido como un proceso de aprendizaje estático, que debe ser debatido, admitiendo que el aprendizaje no termina cuando se llega a la adultez. La autora dice sobre la agencia que esta no puede ser “llevada al extremo”, ni ser negligenciada, se debe es pesquisar cómo y hasta qué punto opera (2008, p. 141).

Siguiendo con Pires (2010) en su artículo “O que as crianças podem fazer pela antropologia”, la autora trae las discusiones de Ingold y Toren para mostrar la complejidad de los procesos de aprendizaje y como los niños y las niñas son fundamental para entender cómo operan estos procesos en sus propios contextos. Recalca la importancia del medio en el cual los seres (como organismos, según Ingold o como *Dasein*, siguiendo a Heidegger) estarían imbricados fundamentalmente, siendo y haciéndose en sus relaciones.

La autora coloca tres cuestiones claves que el estudio de los niños como agentes trae:

1. No existe una edad única para el aprendizaje.
2. Las niñas y los niños aprenden tanto cuanto enseñan de sus o a sus pares y de los y a los adultos.
3. El aprendizaje no es sólo por vía consciente y racional, existen múltiples maneras de hacerlo.

Concluye su texto diciendo que al prestar atención a los niños y niñas se daría una abertura a ver a la cultura en su dinamismo pleno: “(...) observando los niños y las niñas es más fácil observar la cultura en acción, el proceso de “tornarse” cotidiano, propio de la dinámica cultural (...)”. (PIRES, 2010, p. 152).

Toren (1999) en su texto "Porqué los niños deben ser centrales en la antropología⁹⁶" dice que al poner énfasis en los niños de diferentes edades, se puede aprender mucho sobre como los adultos llegan a saber lo que saben. "Argumento que este procedimiento proporciona a los antropólogos una poderosa herramienta analítica para explicar lo que los humanos hacen y dicen, (...) de cómo hacen lo que hacen y dicen lo que dicen, es decir proporciona un estudio de la microhistoria de la constitución de ideas" (p. 28). La autora nos dice que no hay que olvidar que los niños viven en el mundo y que le dan sentido a través de sus relaciones intersubjetivas con los otros. La intersubjetividad es entendida por la autora así: "los significados que hacemos del mundo poblado se constituyen en un encuentro con los significados ya hechos, y aun siendo hechos por otros". (TOREN, 1999, p. 33).

Sobre el tema del aprendizaje, Jean Leave (2015) dice que este se ha debatido entre dos corrientes teóricas, una que se focaliza en el innatismo de los procesos y otra sobre la transmisión de conocimientos. Para Ingold (2010) más allá de ser portadores de mecanismos innatos, cuyos contenidos culturales los "llenarían", las formas y capacidades de los seres humanos (como organismos) van brotando en el proceso de desarrollo. "Las características de los organismos no son ni innatas ni adquiridas, pero son producto de la interacción, a lo largo del ciclo de la vida, entre causas genéticas endógenas y ambientales exógenas⁹⁷". (INGOLD, 2010, p. 10).

Sobre el proceso de aprendizaje (y por ende sobre la pregunta de la reproducción cultural) este autor es enfático en su propuesta sobre una educación de la atención (que las personas de generaciones más viejas dejarían a las nuevas) al afinar su "sistema perceptivo", que desarrolla habilidades claves sobre el "ambiente" en el cual se está inserido. Lo que las generaciones humanas contribuirían para sus sucesoras, no está en dejar un cuerpo de información, sino en la creación "a través de sus actividades, de contextos ambientales dentro de los cuales los sucesores desenvuelven sus propias habilidades incorporadas de percepción y acción". (INGOLD, 2010, 21)

En consonancia con lo anterior, Leave (2015) defiende la idea que el aprendizaje es cultura y la cultura aprendizaje, dado que éste último parte de las interacciones entre las personas, las

⁹⁶Traducción propia.

⁹⁷Traducción propia.

prácticas y el mundo donde se produce; y cómo la antropología ha mostrado a lo largo de su historia como disciplina, las nociones de persona, las formas de habitar y darle sentido al mundo (o los mundo sentidos) son múltiples. El aprendizaje es un proceso de participación en el cual las personas, el mundo y las acciones están unidos. La autora propone que para entender el proceso de aprendizaje es fundamental mirar la práctica en curso entendiendo que las participaciones de las personas, actividades, objetos son variables, cambiantes y muchas veces contradictorias. El aprendizaje también implica cambios, tanto sobre quien aprende, quien enseña y sobre el mundo en el cual están inseridos.

Resalto un reciente texto de Tassinari (2015) donde la autora ejemplifica este debate sobre el innatismo de los procesos de enseñanza aprendizaje, presentando dos contextos diferentes (familias rurales en Paraná y familias Galibi-Marworno en Amapá) mostrando sus propias nociones sobre “la infancia, desarrollo infantil, procesos propios de aprendizaje y la búsqueda de dominio de repertorios, técnicas y habilidades y las estrategias específicas para transmitirlos o para posibilitar y estimular la iniciativa de los aprendices componiendo lo que tengo llamado por pedagogías nativas” (TASSINARI, 2015, p. 143). Las pedagogías nativas serían las estrategias de enseñanza con una intención cuidadosa y metódica.

Tassinari hace referencia al trabajo de Illich (*upud* TASSINARI, 2015) el cual dice que la infancia entendida “hegemónica y absoluta”, es producto de su relación con el sistema escolar, y que es necesario reconocer que existen otros tipos de aprendizajes y enseñanzas desligadas del sistema educativo escolar, de esta manera se podrían percibir otro tipo de infancias.

La autora destaca, de los dos contextos que presenta en su texto, la centralidad de la experiencia y de la corporalidad “la atención a los esfuerzos infantiles de imitación, el énfasis en la iniciativa de los aprendices, la atribución progresiva de las responsabilidades” (TASSINARI, 2015, p. 167). Esos son aspectos que casi no utilizan la palabra, dándose en contextos de práctica; mostrando cuán importante es la iniciativa de los niños “lo que facilita y orienta sus esfuerzo de imitación atribuyéndoles el mérito, pero también la responsabilidad por aquello que fue aprendido”. (2015, p.167).

Al acentuar la centralidad de la corporalidad, como ha sido indicado desde hace varias décadas en la construcción de la persona indígena:

“privilegiando las dimensiones simbólicas como representaciones distanciadas de la experiencia sensorial de los aprendices (...) los análisis sobre la producción del cuerpo, sobre los tabús e interdicciones relativos al nacimiento, la couvade, la importancia de la “sustancialidad” para los idiomas de parentesco, la importancia de las reclusiones pubertarias para la producción de cuerpos adultos, contribuyeron para la comprensión de la centralidad de la corporalidad para la construcción de la persona indígena, sin, con todo, ser reconocidos como experiencias fundamentales del aprendizaje⁹⁸”. (TASSINARI, 2015, p.168).

Concluye el texto diciendo que los procesos de aprendizaje y sus etapas no son innatos y sí aprendidos por los niños y los adultos. Resalta el papel de la atención: “hay una atención (que viene de la propuesta de Ingold) en producir cuerpos activos y dispuestos, en “soltar” los niños para que se muevan por cuenta propia, para que “cojan” el ritmo de la comunidad. (TASSINARI, 2015, p. 169).

Silva (2014) enfatiza la idea de las prácticas corporales en las cuales los niños y las niñas Xakriabá están envueltas y como estas son promovidas a través de su cuidado o de “la educación a través del cuidado”. (SILVA, 2014, p. 668). En su texto el autor utiliza análisis de la etnología en cuanto a cuál ha sido el lugar social dado a los niños y las niñas y su educación, de la misma forma de los abordajes sobre el aprendizaje como un proceso participativo; para entender la manera como reconocen la importancia de los niños y niñas Xakriabá:

“En una concepción indígena de la infancia, el mundo de los niños y el mundo de los adultos no están separados, están profundamente interligados, en la acción y en la participación de los niños en su grupo familiar y comunitario, se reconoce

⁹⁸Traducción propia.

que los niños Xakriabá, en la medida en que aprenden, desempeñan un papel fundamental en la manutención de su propio grupo". (Silva, 2014, p.667)⁹⁹.

Con respecto al aprendizaje propone una serie de ítems a ser agregados a los propuestos por Tassinari (2007) para abordar las infancias indígenas entre los cuales se incluirían:

1. Las nociones de cuerpo, aprendizaje y desenvolvimiento infantil configurando la interacción entre adultos y niños.
2. Las diferentes posiciones que los niños y adultos ocupan durante su participación.
3. La predominancia a no separar la enseñanza de la práctica. La preocupación con la ejecución de la actividad.
4. La descripción de la práctica en sí y sobre su sentido de cómo se da el aprendizaje de las formas de organización social del grupo.

El autor cita a Rogoff et al. (2004), quienes enfatizan la importancia de la observación y la escucha interesada como componentes fundamentales del aprendizaje en las culturas. Según estas autoras "los niños aprenden tempranamente a desenvolver "intenciones de participación", cuando oyen todo y a todos con intensa concentración e iniciativa, teniendo una participación colaborativa, cuando están listos a ayudar en el esfuerzo compartido, en una "participación atenta". (2004 *upud* SILVA, 2014, p.667).

Respecto a las aproximaciones antropológicas sobre niños y niñas indígenas Tassinari (2007) dice que por muchos años, en los estudios antropológicos sobre pueblos indígenas "existió un gran vacío entre el nacimiento y la vida adulta" (p. 12), dado que no se daba cuenta de lo que pasaba con los niños durante este periodo. La autora hace un recopilado de las últimas investigaciones antropológicas que se han hecho en el Brasil, que se focalizaron en las *crianças*, y de esta manera postula algunos puntos cruciales, que a pesar de la enorme diversidad de pueblos, encuentra ella centrales para abordar las infancias indígenas:

1. El reconocimiento de la autonomía de los niños y las niñas o de su capacidad de decisión.
2. El reconocimiento de sus diferentes habilidades frente a los adultos.

⁹⁹ Traducción propia.

3. La educación como producción de cuerpos saludables: cuyo énfasis está en preparar los cuerpos para el aprendizaje.
4. El papel de los niños y las niñas como mediadoras de diversas entidades cósmicas.
5. El papel de los niños y las niñas como mediadoras de los diversos grupos sociales.

En un texto más reciente Cohn (2013) señala que el crecer para los Xikrin, grupo con el cual ella ha desenvuelto su trabajo etnográfico, es:

“un largo y trabajoso proceso, mediado por los objetos que adornan sus cuerpos y que ellos fabrican o son fabricados para ellos para jugar e intervenir en el mundo por diversas relaciones. (...) Además de la corporalidad, importante lugar de producción de la persona y de su infancia, los niños indígenas pueden asumir también un importante papel: el de mediadores” (p. 225).

La autora recuerda que “la experiencia de la infancia (y sus valores) es diversa para cada sociedad indígena, por eso deben pensarse múltiples infancias indígenas” (p. 227). Cohn evidencia que el entendimiento de lo que las personas hacen sobre sus *crianças* y el lugar que estos ocupan, son definidas por las distintas concepciones de infancia. Así, el como “los niños y las niñas actúan y lo que piensan sobre el mundo, sucede desde la posición que les es ofrecida y que ellos conocen y reconocen”. (COHN, 2013, p. 241).

En resumen, estas aproximaciones teóricas nos señalan la importancia de orientar nuestra mirada sobre los niños y las niñas, dado que tienen mucho que decirnos sobre cuáles son los mecanismos con que los cuales la cultura crea posibilidades para poder dar sentido y habitar los mundos a los cuales fuimos “arrojados”. Concebirlos como seres sociales plenos que actúan intersubjetivamente, junto con los adultos, en el proceso de enseñanza aprendizaje de la atención, es fundamental para poder entender su importancia dentro de la vida cotidiana de los lugares que habitan. El aprendizaje es entendido como una forma de participación que envuelve a las personas, al mundo y a las acciones. Para el caso de las poblaciones indígenas, es esencial entender cómo se da la experiencia del aprendizaje sobre el tema de la corporalidad y sus bastos

significados cosmo-ontológicos. Vimos cómo es elemental indagar por las distintas concepciones de infancias, dado que a partir de las ideas sobre ellas es que se pueden entender las relaciones que se establecen entre los adultos y sus niños y niñas.

Quiero argumentar que, en consonancia con los cuestionamientos hechos por Ingold (2010), lo que nos dejan las generaciones que nos sucedieron sería un mundo de relaciones tejidas, al cual nos insieren a través los cuidados; y es en base a este “tejido” al cual vienen al mundo los niños y niñas en Santa Clara y de los cuidados por medio del cual son asentados, es de lo que quiero hablar a continuación.

3.4 Ontología del cuerpo Urarina¹⁰⁰

A lo largo de su tesis, Fabiano (2015) hace una descripción sobre la concepción Urarina de la fisiología corporal y cómo a partir de ella se da la construcción de la persona humana. Según el autor, el fundamento de la fisiología Urarina está emplazado en el movimiento constante de dos líquidos interligados la sangre y el *acarera*. A partir de la circulación de las dos sustancias se da el desarrollo de los tejidos corporales, la circulación de pensamientos y la adquisición de conocimiento. El corazón (*sujua*) y el *cori* son dos órganos que se encargan de proveer el ritmo de la circulación de la sangre y el *acarera*, respectivamente. El *cori* también alberga al *corii*. Fabiano resalta dos nociones fundamentales en este proceso: la solidificación y la permeabilidad. La solidificación depende de la concreción de la buena circulación de los dos líquidos vitales (sangre y *acariera*) que son transformados y utilizados en la formación del cuerpo. La permeabilidad tiene que ver con la dimensión plástica de la construcción del cuerpo que implica la afectación por parte de agentes externos sea en forma de cuidados, sea en la vulneración de entidades humanas o extrahumanas (como brujos o espíritus diversos).

De la unión del semen (*ujue*), con la sangre materna fértil (*coichana cauacha*) comienza un lento proceso de solidificación que confluye en la creación de la nueva persona; empero, este

¹⁰⁰Este acápite es un resumen de los trabajos de Walker (2008) y Fabiano (2015).

proceso implica múltiples intervenciones parentales para que continúe la consolidación de la nueva persona de manera satisfactoria (como las constantes repeticiones del acto sexual, alimentación rica en grasa de ciertos animales, de constante masaje, pensamiento y acciones morales correctas, por ejemplo). El semen y la sangre materna al unirse forman un coágulo, donde el primero se convierte en cráneo, hueso, *cori* (órgano que estaría detrás del corazón y albergaría el *corii*), corazón, posteriormente los miembros inferiores y superiores; y la sangre materna en la piel.

“Los seres humanos nacen sin conocimientos, sin pensamientos porque el *cori* no tiene propiedades intrínsecas, estas sólo se obtienen a través de la experiencia en el mundo y la relación con los demás, sólo así es posible que entre el *corii*, lo cual implica que se pueda sobrevivir como seres humanos. Al crecer, el niño se vuelve gradualmente independiente, el cuerpo se desarrolla al mismo tiempo que los pensamientos y las capacidades comunicativas. Así como el *cori* que va fortaleciendo su vínculo con el *corii*. El *corii* tiende a pertenecer al individuo que lo alberga y adquiere la doble capacidad de actuar en el mundo exterior al separarse del asiento que le ofrecieron en el cuerpo; así como dentro para protegerlo. *Cori* y *corii* subyacen al desarrollo del individuo y permiten no solamente actuar en el mundo y los otros, sino también desarrollar relaciones con otros mundos, animales y no humanos¹⁰¹” (FABIANO, 2015, p. 87).

Diferenciando de Fabiano con respecto a la existencia y al papel que se le asigna al *cori* y el *corii*, Walker (2008) ahonda en la formación del ser, a través de dos nociones fundamentales que sustentan a los *Cachá* como personas legítimas: *suujue* y *corii*, que el autor traduce, respectivamente, como *heart-soul* (corazón-alma) y *shadow soul* (sombra-alma). *Suujue* estaría relacionado con la interioridad y singularidad de las personas, aquello que los hace sujetos únicos, que va siendo desarrollado gradualmente gracias a los comportamientos correctos de los otros y es afín con la capacidad de recibir y dar consejos. Ya el *corii*¹⁰² (que se instaura con la nueva persona desde el momento en que el padrino o madrina corta su cordón umbilical, separándolo de la placenta) daría la disposición o una abertura a la existencia hacia los otros (humanos y extra humanos), y estaría relacionado con los compañeros, los reflejos, las imágenes y los dobles.

¹⁰¹Traducción propia.

¹⁰²El autor decidió traducir *corii* como sombra-alma, dado que según sus interlocutores la sombra de las personas sería un “eco” del *corii*. La sombra es en sí misma conocida como *beraera* (o *beraecha*) y el término aparentemente pertenece a esa serie de cognados relacionados a la noción de cuidado como vimos al comienzo de este capítulo.

Cuando la persona muere, su *corii* va al lugar donde está enterrada su placenta y juntos emprenden un nuevo recorrido. Tanto *suujue* y *corii* están totalmente imbricados a la fisiología y no podrían entenderse separados de las sustancias y procesos que la conforman.

“(...) como una capacidad o potencialidad para las formas íntimas de relación, el *corii* enfatiza que la vida individual no se puede representar como un punto separado de animación, como un espacio cerrado, (...) la existencia siempre tiene una estructura espacial y medial, y el verdadero sujeto es siempre situado en un campo de protección y atención¹⁰³”. (WALKER, 2008, p. 175).

Al momento de nacer, el nuevo ser humano amplía el círculo de afectaciones a dimensiones comunales, ahora no sólo las acciones y pensamientos de sus padres afectan la “solidificación de su cuerpo” sino la de sus parientes cercanos y sus padrinos (y las familias de estos); estos últimos son muy importantes porque separan el nuevo ser de su madre y la placenta al cortar el cordón umbilical. La sangre es fundamental en el proceso de construcción de nuevos seres, es la transformación de la comida en nutrientes, a su vez, transporta los nutrientes y los pensamientos por todo el cuerpo, haciéndolos palpables en acciones voluntarias y actividades productivas. Los cuidados de los padres son fundamentales para que aumente la cantidad de sangre en los bebés y continúe su desarrollo (a través de los alimentos, el cuidado, cantos, objetos) que tiene su momento de inflexión durante la menstruación para el caso de las niñas.

“La correcta expresión de humanidad, que piensa/recuerda bonito *cauacha couaca*, que no sea indoliente, ni mezquino y que no esté enfermo; se da a través de actos concretos. El pensamiento, la fisiología y la acción son tres movimientos que no pueden ser desligados y menos si las acciones de otros, gracias a la permeabilidad de los cuerpos, generan afectaciones profundas. Una persona *baso* (mala) no produce alimento, no ofrece, no cuida a los otros. (...) Los hombres y mujeres demuestran su humanidad en el trabajo, la caza, el tejido, la preparación de masato y el cuidado de los niños” (WALKER, 2008, p. 53).

El momento del parto es de alta vulnerabilidad tanto para el recién nacido como para los padres. El cuerpo del bebé viene abierto y vulnerable y es necesario hacer una serie de

¹⁰³Todos los textos que se citan de este autor son traducciones propias.

intervenciones para cerrarlo. Las sustancias despedidas durante el parto (sangre, sudor) y los ruidos son fuentes potenciales de peligro dado que pueden atraer a los seres extra humanos llamados *nijniene*, por ello sólo la madrina o la mujer del padrino puede tocar a la parturienta (a parte del marido), masajear su barriga y limpiar el sudor.

Es necesario que durante los dolores de parto el padre construya un recinto cerrado con hojas (*jata*), que puede ser fuera o dentro de casa, donde la madre dará a luz y permanecerá con el recién nacido durante 10 días o hasta caer el ombligo. El parto ocurre en presencia del padre, el padrino o madrina (quienes cortan el cordón umbilical) y parientas femeninas. El papel desempeñado por el padrino o madrina (y su mujer o esposo) es fundamental, dado que ayudan en los quehaceres en cuanto los padres cumplen las restricciones debidas (la *couvade*), además su comportamiento moral y acciones también involucran el bienestar del recién nacido (no tener sexo, abstener de comer ciertos alimentos, de lavar en el río, entre otras actividades). La placenta debe ser enterrada en un lugar donde no sea alcanzada por las aguas durante las crecientes, ni por los animales; si aconteciera algo con ella se traduciría en el sufrimiento de su compañero recién nacido. Durante el tiempo que la madre y el bebé permanecen en la *jata* se mantiene encendido un fogón con agua, día y noche, con la intención de mantener el lugar caliente y de espantar seres extra humanos que pueden hacerle daño al bebé.

Las labores de la madre son relegadas a otras mujeres de la familia o vecinas. La madre no se puede bañar en el río, ni lavar ropa, ni hacer masato, tiene que bañarse con agua caliente para que salga más rápido la sangre y no duela. Todo ello hasta volver su ciclo menstrual normal. El padre no puede tocar ciertos palos en el monte, abstenerse de tener relaciones sexuales (con su mujer u otras mujeres) y de comer determinados alimentos. Al caer el cordón umbilical la madrina le da el primer baño al *yuyito* (de descontaminación) y le cantan el *cacuri bauu*¹⁰⁴,

¹⁰⁴ Siguiendo a Fabiano (2015) diremos que los *auu*, son "cantos" que se utilizan para interferir positiva (*bauu*) o negativamente (*auu baso*) en otra persona, son fundamentales en el proceso de curación de enfermedades. Todo aquel que esté interesado puede aprender estos cantos, ya que son fundamentales para la supervivencia de la vida en comunidad. Existen los cantos de cuidado (*cuinunua bauu*) que se usan para contrarrestar el daño y deben ser inmediatamente administrados para impedir que el mal generado se materialice en forma de pequeños virotos, que se introducen en el torrente sanguíneo y comienzan a solidificarse destruyendo la correcta circulación de la sangre y el *acariera*. Están los cantos de protección (*bujatiha bauu*) que fortalecen el cuerpo que cruzan por periodos de alta vulnerabilidad e inestabilidad; y finalmente los cantos de activación (*lomua bauu*) que serían hechos por personas

pintándole el cuerpo con *cacuri* (*achiote*¹⁰⁵), sustancia que es fácilmente absorbida por la piel y sirve para proteger al bebé (el interlocutor de Fabiano utiliza la analogía de la vacuna). Cuando el bebé tiene mayor independencia se hace un ritual de cerramiento del cuerpo a través del *canane mitu bauu* y se marca con *achiote* la cara y el tórax para proteger el *cori*.

Para Walker (2008) el fortalecimiento del *corii* es fundamental porque daría aquella potencialidad para *estar-juntos*, esa búsqueda de la compañía fundamental, perdida al momento de la separación de la placenta. Esta idea de compañía parte desde la propia concepción, que ya viene estructurada con la relación instaurada en el vientre materno con la placenta. Al romperse esta relación de mutuo soporte, es necesario fornecer elementos para proyectar esta relación vital en el mundo externo e interno. Un ejemplo paradigmático de ello sería la hamaca. En cuanto la madre y el recién nacido permanecen en la *jata*, la mujer teje una hamaca pequeña, que será compañera del niño o la niña, hasta que ya esté lo suficientemente grande y no quepa más. Walker (2009b) considera que este objeto crea un espacio protector que expande el útero materno al exterior y que a forma de cuidador/compañero continua aportando elementos para que el bebé siga desarrollándose. La salida de la *jata* y los ritos a los que es sometido el bebé (el baño, la impregnación con *achiote* y el *bauu*) representan un segundo nacimiento a la vida comunal, ya que reorganiza las relaciones entre los miembros adultos (en primer lugar los padres y estos con los nuevos compadres).

El sonajero¹⁰⁶ que la madre ha construido a lo largo del embarazo representa “un balance entre las normas y valores, y la habilidad de la madre para elegir unos objetos y no otros”. (WALKER, 2008, p. 62). El cordón umbilical caído es colgado junto a los otros elementos del sonajero. El sonido que producen estos objetos al roce con el piso, según Walker, sería una especie de *bauu* que eficazmente tranquiliza al bebé. Otros elementos que son adicionados al

experimentadas con un *cori* fuerte, para atraer los favores sexuales de una mujer, para tomar grandes cantidades de masato, para que un marido cace más, para que una mujer sea más trabajadora y tejedora, entre algunos ejemplos.

¹⁰⁵Urucu o *Bixa Orellana*.

¹⁰⁶El sonajero es hecho primariamente con los frutos secos de la planta *Lagenaria siceraria*, conocidos comúnmente como mate, calabazo, totumo, cuya; a los cuales las madres y parientas van agregándole diferentes ítems que estarían ligados al desarrollo de habilidades de sus pequeños dueños, como casquetes de cartuchos, huesos de animales, envases de medicamentos, cruces; que tendrían la función de transmitir sus cualidades y potencialidades en el niño o la niña.

cuerpo del bebé (como mini cuidadores) son unas cuerdas de algodón o de fibras de Chambira, que las madres tejen y colocan alrededor de la cintura, las rodillas, los tobillos, los brazos y unos collares de semillas y/o huesos de animales que Walker denomina como formas materiales de “cuidados expandidos, compañeros y signos de vida esenciales y personalizados” que contribuyen con el desarrollo del recién nacido. En la relación que los bebés entablan con sus objetos hay una asimetría dado que los bebés están totalmente dependiente a ellos, por lo cual no se podría establecer una relación entre objeto y sujeto dados. Los artefactos serían sujetos activos y los bebés sujetos pasivos que dependen de estos para sobrevivir.

Esto es fundamental y debe ser entendido a la luz de una noción de cuerpo de una ontología particular que “no separa entre sonidos, propiedades físicas, valores abstractos y estados mentales”. (WALKER, 2008, p. 63). “El cuerpo sería aquella entidad individual, constituida a través del conocimiento de otros, en donde no existe una separación entre lo mental y lo emocional y cuyo desarrollo está ligado a cualidades mentales tangibles”. (WALKER, 2008, p. 59).

A pesar de diferir, en cuanto a la posición y funcionalidad que tienen el *corii*, el *cori*, y el *suujue* en la existencia legítima de los *Cachá*; las ideas de Fabiano y Walker, nos dan luces sobre la complejidad del proceso que origina seres humanos según la ontología Urarina, cuya “solidificación” nunca está totalmente completa y para la cual la “permeabilidad” asienta las intervenciones de las personas, de seres extra humanos y el ambiente; fundamentales para el devenir de los seres en el mundo.

Tal como propone Walker, la dinámica entre la constitución de personas *singulares* (a través del *suujue*) con la capacidad inmanente (surgida al momento de la separación con la placenta) del *corii* de estar en compañía es lo que fundamentaría la no contradicción entre autonomía y dependencia, dado que esta dinámica está totalmente asentada en la relación con las personas que hacen parte del *ahí* (en términos Heideggerianos) y que fundamentarían la experiencia individual.

Teniendo en cuenta lo anterior, propongo que nos adentremos en cómo se da este proceso, nunca completo, de “solidificación” del cuerpo y de su autonomía, entendiendo esta como la sumatoria de habilidades para estar en el mundo. Sugiero aquí que la autonomía está

conformada por tres dimensiones indisociables al proceso de educación-aprendizaje de estar en el mundo: el ser cuidado, el aprender a cuidarse y el cuidar, y que es de esta manera como los niños y niñas de Santa Clara hacen parte fundamental del mundo social.

4. CAPÍTULO IV

4.1 El papel de los hermanos

4.1.1 Pachito, Daniela, Elí y Edu

En el 2013, Pachito contaba con menos de dos años. Era el hijo menor de Joana y Enrique. En su casa vivían sus otros dos hermanos, Elí de 8 años y Edu de 4 años, hijos de sus padres; Caro de 14 años, hermana de su madre; su abuelita Roberta (madre de Joana y Caro, también esposa de Enrique); y sus otros hermanos, hijos de su padre y su abuela, Arturo de 11 años y Daniela de 9 años. Esta familia vivía en la otra banda de la comunidad, y si bien compartía alimentos y trabajo con la familia extensa de Enrique (sus padres y hermanos, cuñados y sobrinos), de hecho Félix, hijo de Roberta (hermano de Joana y Caro), estaba casado con una de las hermanas de Enrique; en las visitas y mingas era notoria la hostilidad hacia esta familia.

Caro pocas veces iba de visita o a mingas convocadas por sus vecinos, y cuando Joana y Roberta iban, su ubicación al momento del trabajo y en la fiesta posterior, era separada de sus congéneres. Esta aparente hostilidad hacia estas mujeres, y al propio Enrique, probablemente provocada por el ligero tono incestuoso que producía este matrimonio polígamo¹⁰⁷; se intensificaba por la posición de Caro, esta *ranuna* soltera, que provocaba celos y conflictos entre las otras mujeres de la comunidad, por sus aparentes favores a los maridos, a consciencia de su madre y mezquindad de su padrastro al no dejarla casar pronto (eso era lo que decían las mujeres vecinas)¹⁰⁸.

Pero de todas estas diferencias, en el día a día de Pachito la presencia de sus hermanos y tía en casa, menguaba el poco contacto que tenía con sus primos, abuelos y tías de la otra banda. El niño dormía con su madre, su padre y sus dos hermanitos bajo el mismo mosquitero, aún era amamantado y tenía su hamaquita, incluso se podía ver colgada la bolsita que albergaba su cordón umbilical caído. Cuando estaba muy llorón, su madre colgaba la hamaca, extendía un trapito donde iba a ser echado el niño y lo amamantaba de rodillas por un corto tiempo, hasta

¹⁰⁷Se considera normal que un hombre pueda tener dos esposas, sin embargo, si son familiares está aceptado plenamente el caso de hermanas.

¹⁰⁸Esta familia dejó Santa Clara en el 2014.

que el niño se calmaba. Si no había amamantada, las mujeres de casa le cantaban una nana para dormir¹⁰⁹, cuyo sonido se mezclaba con el roce del sonajero, compuesto de varias *calabazas*, una cruz de madera, envases de medicamentos, casquetes de balas, huesos de animales y otros elementos; que ya con el paso del tiempo habían ido menguando. Cuando las mujeres adultas estaban tejiendo, se amarraban a los dedos del pie una cuerda que estaba unida a la hamaca del niño, proveyendo movimientos constantes sin utilizar las manos. Por más que el niño fuera hamaqueado sus llantos no cesaban hasta que le era cantada la nana. Cuando su hermanito Elí estaba encargado de su cuidado, y por más vergüenza que le provocara al niño cantar una canción que sólo las mujeres saben, Pachito y sus accesos de llanto le hacían balbucear la melodía entre dientes.

En el momento de nuestra visita, su casa era un pequeño tambo, con el piso sobre el suelo¹¹⁰, sin paredes (como la mayoría de las casas Urarinas de la cuenca), en cuyas vigas pendían los objetos de sus moradores. En uno de los extremos de la pequeña casa (y sobre el piso) estaban los dos fogones de Joana y Roberta, que si bien compartían la comida preparada con toda la familia, tenían independencia en cuanto a lo que cocinaban y los utensilios que utilizaban (que en la práctica eran utilizados por todos los miembros de la casa) y por ende en la manera en que repartían lo cocinado.

Cuando fui las primeras dos veces al Chambira, y dada mi ingenua y preconcebida idea de un insulso comunismo en este tipo de grupos, llevé varios juguetes para que pudieran ser usufructuados por todos sin necesidad de una apropiación individual; pero cual sería mi sorpresa (y en ese momento amargura) de la solicitud de los niños para que evidenciara quienes iban a ser los propietarios de cada elemento. Y es que en Santa Clara cada objeto (incluyendo a los animales que comparten el espacio dentro de las casas), por más que sea utilizado por varias personas, tiene su dueño¹¹¹ (que debe responsabilizarse por los actos que de estos se deriven, como en el

¹⁰⁹ *Canaanai joororoa*, un cantico (diferente de los *auu*) utilizado para hacer dormir a los pequeños niños y niñas cuya melodía es conocida por las mujeres de la cuenca.

¹¹⁰ Este tipo de casas, tipo campamento, que no tienen pilotes, son construidas como medida provisoria antes de estar la casa propia totalmente construida.

¹¹¹ Los objetos/espacios que se asocian con la "Comunidad Nativa", como vimos en el capítulo anterior, hacen parte del usufructo de todos los comuneros: radiofonía, panel solar, casa comunal, cancha. Producto de esta asociación parte la dificultad que en el momento de mi estancia presentaban con el Promotor, a quien era entregados los

caso de los animales de estimación) y esto rige tanto al bebé más pequeño como al adulto más anciano de la comunidad. Desde que son bebés, las madres tienen separadas las pertenencias de sus niños, ropas, pañales, juguetes; y a medida que crecen los niños y las niñas son conscientes de la posición de sus objetos, esto claro, con la gradual anuencia de sus madres.

Alrededor de toda la casa, están colgadas maletas, bolsos y bolsas de diversos materiales, con las pertenencias individuales de cada integrante. Dada la alta movilidad de las personas del Chambira, son pocas las pertenencias acumuladas; sin embargo, constantemente me veía sorprendida, por los “tesoros” que la gente sacaba de sus bolsas, y que yo creía inexistentes, telas, chaquiras, pilas, azúcar, anzuelos, cartuchos, etc... Las cosas que permanecen guardadas, hasta que sus dueños decidan sacarlas o prestarlas, deben ser respetadas por los otros integrantes de casa (aunque esto varía dependiendo la edad de la persona). Varias veces vi a Caro riñéndole a Edu por sacar un espejo, o peine de su bolsa. Sin embargo, los objetos utilizados son fácilmente olvidados en diversas partes de la casa y todos los integrantes de casa tienen acceso a ellos, incluyendo los alimentos (o por lo menos aquellos que no son sutilmente escondidos).

Volvamos a Pachito. Aunque ya sabía caminar sus movimientos eran torpes y lentos y no tenía igual acceso a los espacios que sus hermanitos habitaban (como al puerto, dado que dependiendo del crecimiento del río puede haber un barranco). Sin embargo, el niño se desplazaba por toda la casa y los alrededores, que estaban desyerbados, según aquello que le llamara la atención. Pachito tenía acceso a herramientas dejadas por los adultos o hermanos mayores, como machetes, cuchillos, anzuelos, martillos, zapatos, colores, ollas, jabón, cepillos, linternas, espejos, bolsas, y una miríada de objetos que pueblan la cotidianidad de las casas en Santa Clara. Siempre estaba ante la mirada atenta de alguien, y si bien era libre de coger las cosas, examinarlas, darle un propio uso, cuando podría poner en peligro su integridad, le eran arrebatadas (como martillos, machetes, cuchillos). Si había un posterior exceso de llanto,

medicamentos, y que según algunas personas mezquinaba y solicitaba dinero para entregar la medicina. Creo que en esta situación hay una incompreensión por parte de los mecanismos de solicitud de medicamentos (pues efectivamente el promotor necesitaba colaboración en gasolina para ir a solicitarlos), el valor efectivo de estos y la habilidad del promotor para explicitar estos mecanismos.

prontamente alguno de sus hermanitos distraía su atención, con otros objetos o llevándolo a otro sitio. Nunca lo vi siendo consolado, y sí distraído.

Era común que sus padres fueran a *chambear*¹¹² desde temprano y volvieran sólo en la tarde, por lo cual su cuidado dependía de sus hermanos mayores, de su tía y de su abuela. Nunca vi que a los pequeños que aún no tenían la suficiente práctica para caminar por sí mismos largos trechos fueran llevados a la chacra. La cantidad de cuidadores dependía de las actividades del día (si había o no minga, campeonato u otra festividad), si había o no escuela, de si su madre estaba con la menstruación, si se programaba un viaje corto a pescar, etc... por lo general era su hermano Elí quien era más cobrado a estar atento del niño. Si bien el cuidado de los hermanos menores, por lo general es asumido por las niñas, en el caso de no haber hermanas mayores u otras parientas femeninas disponibles, este papel es ocupado por los niños (como en el caso de Elí).

Constantemente Arturo, Daniela y Caro pasaban a su lado y le limpiaban los mocos. A Daniela la vi muchas veces encabezando el grupo, con Pachito en sus hombros, Elí y Edu detrás, camino al baño. A veces tardaban como 20 minutos y volvían entre risas, con Edu con los pantalones en sus manos, camino al puerto a lavarse su colita. Una vez me convidaron a una de estas expediciones profilácticas, la metodología era la siguiente: a cada uno se nos asignaba un lugar, Daniela era la encargada de hacerlo (ante mi torpeza, la de Edu y Pachito), luego cada quien hacía lo que fue a hacer, y permanecía acurrucado hasta que todos hubiésemos terminado. Daniela se encargaba de posicionar y limpiar a Pachito. Otras veces vi a la niña con Pachito camino al baño, le mostraba el camino y lo instaba a recorrerlo caminando, pero cuando el niño comenzó a orinarse en sus pantalones (antes de llegar a donde estaba dispuesto el tronco para tal fin), la niña rabiando, le enseñó a hacer a mitad del camino.

Cuando Joana se iba para su chacra, por lo general dejaba en una olla plátano cocido ya macerado, dándole instrucciones a Elí para que chapeara y sirviera a Edu y a Pachito. Dependiendo los alimentos que habían disponibles, (por lo general siempre hay plátano maduro), Elí les asaba un plátano, o les pelaba o partía frutas a sus dos hermanos. A veces se iba al puerto

¹¹²Trabajar en español regional. En este texto vamos a diferenciar *chambear* de trabajar. El *chambear* estaría asociado a desarrollar actividades productivas sin la coerción de una deuda o de un patrón, ya trabajar haría referencia al trabajo remunerado con dinero o mercancías.

a *anzueliar* o *machetear* pequeños pescaditos, que asaba para los tres (a veces Daniela era autora y/o participe de estas expediciones culinarias).

Cuando estaba su madre cerca, las expediciones de Pachito partían desde su regazo a observar que estaban haciendo los otros miembros de la familia. Caro y su abuelita Roberta se sentaban por horas (intermitentemente) a tejer. Cuando el niño pasaba a su lado, Caro agarraba sus bracitos y le hacía la mímica de danzar, así como acercaba su cara a la cara del niño para darle besos afectuosos. El niño se desplazaba por toda la casa observando qué estaban haciendo sus hermanos. Cuando Elí, Arturo y Daniela sacaban sus cuadernos y lápices para hacer las tareas que les dejaban en la escuela, por lo general cuando Pachito se acercaba a ellos, los niños le permitían participar, dándole una hoja o prestándole sus colores.

Daniela constantemente ayudaba a su hermana Joana o a su madre a lavar la ropa, la niña lavaba la ropa más menudita, por lo general la de Pachito y la suya. Una vez, cuando el río estaba *mermando* y para acceder al puerto tocaba descender un pequeño declive, al cual Pachito al no tener las habilidades necesarias, no podía hacerlo, y por eso estaba atacado en llanto llamando a su madre. Cuando Daniela subió con la ropa lavada y lista para extender, se detuvo ante el niño y para calmarlo le dio una prenda para así hacerlo participe en la labor de posteriormente extender la ropa en el tendedero. El niño la acompañó a realizar este oficio, y si bien dejó caer varias prendas en el suelo, que la niña tuvo que volver a lavar, no le riñó por este hecho y Pachito permaneció calmado por un tiempo.

Un día, para mi asombro, los niños de toda la comunidad comenzaron a golpear algún tronco cercano, con palos que tenían a la mano. Elí, Daniela y Edu también se pusieron en marcha; el Pachito al ver a sus hermanitos haciendo eso cogió una astilla de madera imitándolos. Según me explicó Harry hacen eso para matar a un pájaro que estaba cantando y trae malas nuevas. Luego que el pájaro dejó de cantar, Daniela dice que el pájaro ya está muerto y los tres niños mayores dejan de golpear la madera. Pachito quería seguir tocando pero Daniela se lo impide, el niño rabió, pero prontamente Elí se acercó y le dio una astilla menos angulosa (y peligrosa) y el niño continuó golpeando solito.

Cuando sus hermanos no querían que el niño los molestara y no le permitían participar en sus actividades, Pachito se atacaba a llorar y a veces era Edu quien lo distraía. Edu, era muy observador, y al no tener volcada la atención de los adultos ni de sus hermanos sobre él, el niño constantemente estaba desarrollando juegos con cualquier elemento que encontraba cerca. Una vez cuando Pachito estaba llorando porque sus hermanos mayores no lo dejaron jugar con un balón, Edu, quien estaba jugando con una bolsita de jabón, se acercó a Pachito y se la mostró. Pachito cogió la bolsita, sacó y olió el jabón. Edu se levantó y cogió un leño y vino hacia la casa, dejando a Pachito atrás. El pequeño, quien había tragado un poco de jabón, lloraba para que Edu le ayudara a subir. Edu se devolvió, ayudó al Pachito a subir y los dos se sentaron dentro de la casa. Luego estaban jugando con una sandalia a la cual Edu ató una cuerquita para arrastrarla, el Pachito se la quitó y luego intentó amarrarla de nuevo.

4.1.2 Flor, Lito, Sonia y Canani

Cuatro años después (2017) de haber realizado las observaciones anteriores, volví a casa de los primos/sobrinos de los hijos de Enrique. Félix, hijo de Roberta, y María, una de las hermanas de Enrique, son los padres de Flor (13 años), Lito (10 años), Sonia (8 años) y Canani (1 año). Lito fue mi traductor y mayor interlocutor durante esa temporada y en parte las noticias sobre lo que ocurría en Santa Clara, estuvieron tinturadas por la visión del niño. Al preguntarle por los hijos de Enrique, Lito me contó que “Arturo, ya consiguió mujer, Daniela, ya tiene los pechos como Flor¹¹³, Edu igual de barrigoncito, Elí flaquito y Pachito con una hermanita recién nacida”.

Canani, a diferencia de Pachito, permanecía mucho más tiempo en brazos de su madre, que de sus hermanitos. El niño estaba muy flaquito, constantemente sufría de diarrea. Varias veces le pregunté a su padre si el niño estaba *cutipado*¹¹⁴ y este me decía: “si estuviera cutipado no tendría fuerzas ni para moverse”. Su padre varias noches le chupaba la barriguita y la cabeza

¹¹³Indicador que ya es una *ranuna*.

¹¹⁴El *cutipo* o contagio es generado por el encuentro con algún ser extrahumano, o por desobedecer las interdicciones de la *couvade* por parte de los padres, transmitiendo enfermedades generalmente en los más vulnerables.

y le *icaraba*¹¹⁵ con tabaco; según me explicó Félix, si no sale el mal en la tercera chupada, es probable que el niño comenzara a cagar sangre. Todos los días su madre lo llevaba donde sus abuelos para que le icararean un poco de leche materna. A pesar de su profunda delgadez, Canani, era voluntarioso, llorón y quería participar en las actividades de sus hermanitos. Aun no caminaba, y aunque Flor, su hermana mayor, arregló el caminador¹¹⁶ que había hecho su padre para estimular esta habilidad, la extremada delgadez del niño hacía que se resbalara y pasara de largo al suelo. Cuando no estaba en su hamaca o en los brazos de su madre, estaba con Sonia y en menor medida con Lito. Pocas veces estaba en el regazo de Flor, a quien se veía lo incomodada que quedaba cuando tenía que hacerse cargo del niño, el propio Canani lloraba más en brazos de la muchacha.

Así como muchas mujeres en Santa Clara, cuando María iba ir a la chacra, esperaba a que sus dos hijos llegaran de la escuela. Por lo general era Lito que acompañaba a su madre y Sonia quedaba en casa cuidando de Canani y organizando la casa. Sonia es una niña muy energética que constantemente estaba haciendo algún oficio, pero un día, cuando el bote estaba listo para ir a la chacra, con algunos hijos escolares de Manuela, hermana de su madre, los perros y Anaí¹¹⁷; Sonia comenzó a rabiar porque también quería ir, estaba cansada de quedarse cuidando a Canani. Con un llanto sutil, la niña consiguió que su madre ordenara a Lito bajarse del bote y quedarse con el pequeño en casa, por esta vez. Durante toda la tarde Lito paseó con su hermanito por las casas vecinas, fue a donde sus abuelos, a donde Manuela; le chapeó chapo al niño y le dio una pierna cocinada de un pajarito que su madre había dejado guardada para él y que juntos comieron. Cuando ya no supo que más hacer, lo acostó en su hamaca, pero así como Pachito, Canani, sólo se quedaba dormido hasta que le cantaban la nana, ante la vergüenza que tenía Lito al balbucearle la melodía, yo lo relevé, mientras el niño se iba a jugar con Bento y Chua lanzando bolas y apostando de mentiras.

¹¹⁵*Icarar*, palabra utilizada extensamente en la Amazonia, proviene del idioma quechua. Es la acción de recitar los *auu* a algún elemento (agua, leche materna, chapo, tabaco) para posteriormente ser impregnada sobre la persona que lo requiere. Sobre el tipo de enfermedades y tratamientos ver Fabiano (2015).

¹¹⁶El caminador es un instrumento que consta de varios palos puestos horizontalmente en uno de los bordes de la casa, que funciona como soporte para que al ser puesto en él el niño o la niña tengan apoyo para dar pasos sin caer.

¹¹⁷Un pequeño coatí (*Nasua*), cuya dueña era Flor, que llevaban a la chacra para que comiera lombrices.

4.1.3 Lucía, Matilda, Bento, Albert, Siri, Carito y Alexia

La familia que vivía en la casa contigua a la de Canani, es la de Manuela y Plinio. Manuela es hermana de María y durante mi primera temporada estuvo dietando en casa. En marzo de 2017 nació su séptima hija, viva, Carito, y dado que aún no podía bañarse en el río, lavar, ir a la chacra y otras labores, permanecía casi todo el tiempo en casa, cuidando de la recién nacida y de sus otros seis hijos. Plinio, quien también estaba dietando¹¹⁸, todos los días le chambeaba a su casa nueva o salía a pescar.

Para fortuna de Manuela, Matilda (13 años) y Lucía (11 años) sus dos hijas mayores la remplazaban en casi todas las labores a las que ella estaba impedida. Lavaban la ropa de todos los integrantes de la familia, iban a la chacra a sacar yuca (de hecho Matilda ya tiene su propia chacra), cocinaban y estaban pendientes de los otros hermanos, Bento (10 años), Alexia (8 años), Siri (4 años), Manuel (2 años) y Carito.

Desde que nació Albert, Lucía se ha hecho cargo del niño, las mujeres vecinas en son de burla decían que Lucía parecía la madre. A pesar que la niña aun no es *ranuna*, chambea como una y desde muy temprano está involucrada en los oficios del hogar. Albert la sigue a todas partes y Lucía está atenta de todas las necesidades del niño. A Lucía le gustaba mucho acompañarnos a bañar (junto con sus primos Lito, Sonia inclusive Flor). La adoración de los niños y las niñas era poder echarse un poco de mi champú. Pero como Albert, quien aún no sabía nadar, estaba en sus brazos o siguiéndola, la niña antes de entrar al agua, tenía que distraerlo con algún objeto o mandar a Siri que lo acompañara en la orilla mientras ella podía bañarse a voluntad.

Las madres estimulan el cuidado de los hermanos menores. Una vez estábamos comiendo pescado, Albert comía del plato de Lucía, y a pesar que aún le espulgaban el pescado o le daban trozos que contienen pocas espinas, el niño se atoró. Manuela mandó a Lucía a meterle un dedo en la boca del niño. Afortunadamente Lucía consiguió sacarle la espina.

¹¹⁸ Dadas las interdicciones de la couvade.

Cuando Siri se raspó sus rodillas, al tropezarse con sus propios pies, Manuela exhortó a Alexia a que le echara violeta¹¹⁹ sobre la parte afectada. La niña lo hizo, aunando regaños contra Siri quien no paraba de llorar. Al tener más hermanas mayores, Bento tiene mayor libertad de movimiento y de tiempo. Sólo era mandado a cuidar de los tres pequeños, cuando ninguna de sus hermanas estaba en casa. Aunque Manuela le reñía por no acompañar a su padre en las labores que requerían ir al monte; al no tener que hacerse cargo explícitamente de sus hermanos menores, se la pasaba con Lito y Chua, sus primos y pares etarios.

4.1.4 Javier, Chua, Cata, Milú, la Pequeñita y Alexis

Durante mi viaje en el 2015, me hospede en casa de estos niños. Todos a (excepción de Alexis) son hijos de Romina (hermana de María y de Manuela) y de Clovis, el chamán más reconocido de Santa Clara. En ese momento Milú no tenía más de dos años, Cata cuatro, sus hermanos Chua ocho y Javier once; sobre estos dos últimos niños recaía el cuidado de Milú cuando ni la madre, ni la abuelita podían hacerse cargo de ella. Cata aún era muy pequeña para poder andar con su hermanita en brazos. Dos años después, esta familia estaba viviendo en casa de Julio; hermano de Romina, María, Manuela y Enrique, porque su casa se había caído. Había nacido una hermanita nueva, y Cata era la encargada de los cuidados de “La pequeñita”, Milú las acompañaba. Chua y Javier estaban casi totalmente desentendidos del cuidado de sus hermanas.

Alexis es hijo de Julio y Carmen, al ser hijo único no tenía que cuidar de ningún hermanito, aunque es el único a quien sus padres mandan para hacer los oficios cotidianos.

4.1.5 Moni, Antuan y Gina

La segunda vez que visité Santa Clara (durante el 2017), pude compartir más tiempo con los hijos de Runa y Leandro. Esta familia está compuesta por los dos padres y sus tres hijos Moni de 9 años, Gina de 5 y Antuan de 3. Cuando nació Antuan, Gina era aún muy pequeña y su abuela

¹¹⁹ Violeta de genciana antiséptico y antimicótico.

Mery, madre de Runa, decidió criarla “para que no sufriera tanto”. Si bien Mery es vecina de Runa a Gina se la ve transitando entre las dos casas y muchas noches las pasa con Mery. Al ser la mayor y tener muchas más habilidades que sus hermanos, Moni hace muchos de los oficios de casa y les riñe fuertemente a los otros dos. Sin embargo, Moni va a la escuela y cuando ella no está, inmediatamente Gina asume su papel de hermana mayor con Antuan, riñéndole y mandándolo (cuando el niño se deja). Antuan siempre está atento a participar en los oficios de sus hermanas y adultos, como pelar yuca, lavar la ropa, llevar los objetos que solicitan sus padres, entre otras labores. Sin embargo, aún no ha desarrollado las habilidades suficientes para hacer algunas de estas tareas sin correr riesgos; y sus hermanas están prestas a cuidar cuando el niño intenta hacerlas.

Durante los pulsos del río Chambira, cuando la creciente es máxima, toda la comunidad queda alagada y el único medio de locomoción, para ir más allá de los límites de las casas, es la canoa. Desde muy pequeños los niños aprenden esta habilidad fundamental. Aunque aún había tierra firme para ir a la casa de Mery, tocaba atravesar una quebrada en canoa desde la casa de Runa. Moni quien ese día estaba acompañando a su abuelita a poner trampa¹²⁰, llamó a su madre, desde la otra banda pidiéndole que le mandara la canoa para poder atravesar. Al escuchar a su hermanita, Antuan, y sin que Runa lo pudiera evitar, cogió la canoíta y se fue remando, aunque no era un gran experto y a ojos vigilantes de todos, fue atravesando lentamente la quebrada, su madre desde la cocina le reñía para que fuera derecho. Moni finalmente atravesó a nado la quebrada y Antuan se pudo devolver sin ninguna complicación siendo impulsado de vuelta por su hermana.

Una mañana Antuan y Gina me convidaron para ir a la chacra. Runa dijo que ella pensó que yo no quería ir por eso mandó llamar a Gina (quien estaba donde Mery) para ser su compañera, ya que tiene miedo de ir sola. Caminamos como media hora hasta llegar a la chacra. Antuan a cada rato se tropezaba y caía, pero rápidamente se ponía de pie, se lo veía muy contento, ya que son pocas las veces que lo llevan a la chacra. Durante el camino, al ver que Gina llevaba un cuchillo el niño rabió porque quería hacerlo. Gina le reñía y no se lo entregaba. Cuando

¹²⁰Una red de pescar.

ya iban a pasar a los golpes, Runa intervino y les riñó a ambos. Cuando llegamos a la chacra Runa se puso a desyerbar y juntar montones de maleza para quemarlos, nosotros intentábamos hacer lo mismo. Gina le preguntaba a su madre por las plantas que podía o no cortar. Prontamente nos rendimos al calor sofocante y los dos niños y yo buscamos la sombra. Por un rato, Antuan y Gina jugaron a hacer casitas con hojas y palos, Antuan aprovechó para quitarle el cuchillo a su hermana y a pesar de reñirle, el niño continuo desyerbando como su madre, Gina lloró un poco, hasta que su madre la llamó a que le ayudara a traer unos palos de carguero¹²¹. Al ver que se alejaban Antuan le gritó a su hermana que tuviera cuidado con las víboras, tal y como he escuchado que le advierten a él.

4.2 Dejar de ser hermano menor para pasar a cuidarse a sí mismo

Como vimos, con los más pequeños de casa las atenciones de los adultos y de los otros niños y niñas están volcadas casi permanentemente sobre ellos, los llantos menguados prontamente y las necesidades satisfechas ágilmente. No obstante, para los hermanitos que dejaron de ser menores y cuya diferencia de edad es cercana con el pequeño, los llantos son más indelebles y si no tienen un cuidador que se haga cargo de ellos explícitamente (como en el caso de Albert, a quien Lucía cuidó desde bebé o de Gina, cuya abuela se hizo cargo de ella al nacer Antuan) se los ve detrás de sus madres, llorando, demandando atenciones. Al aún no poseer las habilidades necesarias para movilizarse casi con total independencia, o saber cocinar algunos alimentos (como descascar y asar plátanos), están a expensas de los ritmos de sus hermanos mayores y de los adultos. A pesar de lo dificultoso que pueda parecer este periodo, sospecho que es un momento de aprendizaje de la autonomía riquísimo, por un lado al no tener todas las atenciones sobre ellos y no desempeñar tantos oficios (como veremos más adelante), poseen mayor disponibilidad de tiempo y desarrollan sus propias estrategias para ir desarrollando las habilidades necesarias para estar a la par de sus hermanos y primos.

¹²¹*Couratari guianensis*.

En el 2012, la primera vez que conocí a Edu, se la pasaba llorando detrás de su madre, quien tenía a Pachito de brazos y no podía estar totalmente dispuesta para él. Un año después, al encontrarlo de nuevo, la situación había mudado bastante, si bien a veces lloraba desconsoladamente por las atenciones de su madre, Edu se había vuelto un agudo observador de lo que hacían las personas de su hogar, inclusive ya podía ayudar a Pachito a subir a la casa y lo atendía. Sus gestos y movimientos iban siendo afinados y ya tenía acceso a otros espacios fácilmente asequibles a sus hermanos mayores, como el puerto. Por ejemplo, cuando sus hermanos iban a bañarse y bajaban corriendo el barranco hasta el río (en caso de aguas bajas), el niño bajaba lentamente y con un tazoncito se bañaba (ya que aún no sabía nadar), Daniela a veces lo enjabonaba. Aun no iba solo al baño, así que cuando no había las expediciones profilácticas, o cuando Daniela no lo acompañaba, el niño bajaba al río y hacía sus necesidades allá. Tenía una gran inventiva con los objetos que encontraba en casa, a los que prontamente los convertía en juego, a veces siendo desplazado tanto por sus hermanos mayores cuanto del propio Pachito de la propiedad de su invención. Una vez comenzó a juntar palitos para hacer un pequeño fogón, trajo una astilla encendida del fogón de su madre y encendió el suyo. Luego cogió una lata de atún vacía que estaba tirada por ahí, cortó un poco de plátano y lo comenzó a cocinar. Prontamente se acercaron Daniela y Elí, alimentaron el fuego, pusieron una olla y terminaron haciendo su propio chapo.

A pesar de tener a Lucía, cuando la niña estaba en la escuela, Albert quedaba al cuidado su madre, quien al estar pendiente de Carito (la recién nacida en ese entonces) y de cocinar, tejer, organizar la casa; no podía corresponder a los pedidos de Albert. Una vez vi cómo el niño, llamando la atención de su madre, cogía las tapas de las ollas y las golpeaba entre sí, ante la impavidez de Manuela, el niño prosiguió a lanzar objetos fuera de casa; su madre continuaba serena organizando la cocina, luego el niño comenzó a golpearla con sus pequeños puños, Manuela continuaba imperturbable, sólo cuando el niño cogió un machete que estaba cerca, fue que Manuela se movió, le quitó el machete y comenzó a reñirle. El niño comenzó a llorar, su madre colgó su hamaca lo recostó en ella, mandó a Siri a mecerlo, en cuanto ella cantaba brevemente la nana, Albert prontamente quedó fundido en su sueño.

Asumiendo la preeminencia de una educación a través de los cuidados (SILVA, 2014) quise comenzar enfatizando el papel de los hermanos y las hermanas como eje fundamental para el aprendizaje de las habilidades necesarias para poder vivir en este lugar. Las madres estimulan la participación protagónica de los hermanos mayores en el cuidado de los menores, como primeros compañeros, en un proceso de aprendizaje simultáneo tanto de aquel hermano que cuida como de quien es cuidado. Los hermanos mayores despiertan su propia habilidad de atención a las necesidades de los otros, a través del cuidado de sus hermanos, quienes a su vez están simultáneamente aprendiendo a cuidar de sí mismos. Los hermanos mayores están atentos de aquellos elementos que puedan causar daño, de las necesidades corporales, de desviar la atención de los pequeños como medio de consuelo, por ejemplo¹²². También van afinando sus habilidades gradualmente, así como proveyendo el medio para que sus hermanitos las desarrollen, como cocinar, lavar, cargar, desplazarse, ir al baño. Son motivación y fuente de imitación para que los más pequeños quieran ser partícipes de la vida social. Los hermanos mayores van abriendo los límites de los pequeños, son fuente de movimientos y de “expediciones” más allá de los límites del regazo protector de sus padres.

Como formuló Noddings (2002) en su caracterización general del cuidado, los hermanos mayores van aprendiendo y desarrollando una disposición a una “atención receptiva activa”, estimulada por sus padres, realizando un “desplazamiento motivacional” a través de acciones concretas. Para esta autora para que el acto de cuidado se produzca debe existir una reciprocidad por parte de aquel sobre el cual recae la acción. Esta tal reciprocidad, en el caso de los niños y niñas de Santa Clara, que no puede darse en las mismas acciones dado el grado de habilidades desenvueltas, propongo que se da en términos de afecto y de preocupación (y me atrevería a pensar que en el futuro adulto de estos niños estos cuidados de la infancia son reestablecidos en la consolidación de grupos de solidaridad, al pasar a vivir juntos).

Así como Antuan le dice a su hermana Gina que tenga cuidado con las víboras, vi a Daniela acompañando a su hermana Cata, en cuanto esta lloraba por que le riñeron, y a Amaru llevándole

¹²²En un proceso paralelo de imitación de los adultos.

leche con azúcar a Yoli, quien estaba llorando porque Luz le pegó (más adelante conoceremos a estos niños y niñas pertenecientes al grupo de solidaridad de don Juan y Antonia).

Si bien las niñas son más expuestas a cumplir con el rol de cuidadoras explícitas, los niños asumen este papel sin problema cuando hay ausencia de hermanas mayores o parientas femeninas que vivan en casa. Depende de las circunstancias y de las edades de los niños y las niñas; comúnmente tanto niñas y niños desarrollan unas habilidades generales (como cocinar, andar en canoa, ir a la chambear a la chacra, anzueliar) que en el decorrer del crecimiento van siendo divergentes a los dos géneros como cazar, tejer, lavar la ropa, hacer masato, cantar las nanas infantiles, etc...

4.3 Compartir

Como es recalcado por Harry y Fabiano en sus tesis, el compartir es el nódulo central de la socialidad Urarina y son los alimentos la vía esencial de materializar esta acción. En el día a día muchas de las actividades de las personas están volcadas a la alimentación: pescar, cazar, chambear en la chacra, anzueliar, cocinar, hacer chapo y masato, etc... en el último capítulo vamos a profundizar sobre este tema y el fundamental papel que las mujeres desempeñan, ahora simplemente daremos algunos ejemplos de cómo es estimulado el compartir entre los niños y las niñas.

Durante mi permanencia (aguas altas) pocos fueron los mamíferos de gran porte que los hombres cazaron. Por lo general eran lagartos, pequeños roedores y aves que los padres traían para la alimentación de sus familias nucleares y vecinos próximos. A las presas de tamaño considerable las mujeres prontamente despresaban y enviaban a sus hijos a repartir entre las vecinas. Sino, era hecha mazamorra, una sopa hecha con yuca o plátano rayado o arroz, que también era repartida en el vecindario¹²³. En el caso de la familia Ojeda, se repartían los alimentos

¹²³Cuando pasaban varios días en que sólo habíamos comido pescado, chapo y masato, Félix decía que estaba aburrido de no comer comida de verdad, haciendo referencia a las presas cazadas, y se iba a montear (buscar animales en el monte).

entre las casas de los dos abuelitos, sus tres hijas e hijo. En casa de Runa se compartía con Mery, Lupe y Antonia.

Según decía Tomás, Santa Clara era una comunidad privilegiada (a diferencia de Esperanza, por ejemplo) porque estaba cerca a "paya", una quebrada que aumenta su cauce e inunda las áreas próximas a las chacras, y en donde se puede poner trampa durante la época de creciente.

Casi todos los días Lito iba a poner trampa. Siempre buscaba su compañero, a veces lo acompañaba Chua, otras veces Bento. En las tardes se veían canoas de niños de toda la comunidad subiendo para la paya. En casa de Manuela, era Lucía y Matilda, quienes por lo general iban a dejar sus trampas. Por las mañanas, María despertaba a Lito para que fuera a recoger los peces que habían caído, antes que se pudrieran. Al traerlos y dependiendo de la cantidad, se repartían entre las hermanas y abuelita. No siempre caían suficientes pescados, y si ese era el caso, siempre se esperaba que de casa de Manuela mandaran unos "cuantitos". Recuerdo que durante este periodo, la mayoría del tiempo fueron estos niños los encargados de buena parte de la alimentación de la familia, al dejar y traer las trampas. Aunque a veces cuando se encontraba gasolina, los padres con algunos vecinos hacían viajes cortos, llevándose la cama, a los lugares donde se sabía iban a caer suficientes pescados e incluso lagartos. Esto aprovisionaba por un par de días.

Al momento de servir los alimentos, María repartía en platos individuales a Lito, Flor y a mí. A veces Sonia compartía con Lito, pero por lo general comía del plato de su madre. Canani intercalaba, a veces le ponían un plato individual que el niño en su propio proceso de afinación de movimientos iba cuchareando torpemente, otras veces comía del plato de su madre o de su padre. María estaba pendiente de repartir pedazos de pescado o presas sobrantes al ver su ausencia en los platos vecinos. Cuando yo me quedaba largo rato espulgando el pescado servido, la mujer ponía en mi plato pedazos que ella previamente había librado de espinas. Lito y Sonia estaban atentos en compartir pedazos de carne o pescado que depositaban en el plato del Canani.

Cuando se va de visita, los niños comen del mismo plato de sus padres, así mismo comparten del tazón de masato que es servido a sus madres. Al llegar de visita a una casa, lo

mínimo es que te sirvan masato y si no hay, por lo menos chapo. Pero si llegas y están comiendo, así sea poco, algo te es ofrecido.

Cuando los niños de la casa anfitriona están comiendo alguna fruta, por ejemplo, inclusive pan, las madres mandan a que sus hijos les den un poco a los niños visitantes. Y es que pedir no está bien visto, o por lo menos no de frente. Vi muchos regaños y críticas a niños pedilones. Existen tácticas más sutiles y convincentes para que se termine accediendo a algo deseado. Por ejemplo, quedarse por largo tiempo observando, hasta que sea ofrecido algo. Los adultos utilizan las expresiones “discúlpame” o la necesidad de una “colaboración” para determinada actividad. Así, varias veces me eran sugeridas por los niños “la colaboración” que iba a dar, por ejemplo para ir a la chacra (en forma de gasolina) o para las actividades en la escuela. Conmigo, los niños fueron expertos analistas de mis debilidades. Sabían cuanta gracia me provocaban los bebés y constantemente los llevaban a mi regazo (así lloraran a grito tendido) para acceder por medio de estos a dulces, por ejemplo. Otras veces, despertaban mi compasión, quejándose de sus pequeñas magulladuras como raspadas, mordeduras, chichones (detalles que sus padres no daban la más mínima atención) para de nuevo acceder a objetos que yo llevaba.

Sobre este sentimiento de pena¹²⁴, del cual yo inconscientemente era desbordada, Lito una vez me lo dejó explícito en una conversación que tuvimos luego de que yo dejé escapar una capibara¹²⁵. Volvíamos de la comunidad en canoa, cuando vimos que las personas comenzaron a correr por la orilla del río con gran algarabía. A los segundos vi como venía nadando Marlon con un *trinche*¹²⁶ en mano e inmediatamente Lito se lanzó al agua también. Una pequeña capibara nadaba desesperada, Lito alcanzó a golpearla en la cabeza con el remo, pero el impulso de sobrevivencia del animal era más fuerte que el golpe que le dio el niño, así que siguió nadando. El animal pasó a escasos centímetros de donde yo estaba, emprendiendo la huida. Cuando Lito volvió a subir a la canoa, me reclamó el por qué no había atrapado al animal (así como lo hicieron las personas al volver a tierra firme). El niño me preguntó sobre porqué me daba tanta pena los

¹²⁴En el sentido de preocupación, dolor, compasión y no de vergüenza.

¹²⁵*Hydrochoerus hydrochaeris*, mamífero roedor.

¹²⁶Es una tenaza con tres puntas afiladas de metal utilizada para cazar.

animales que cazaban, agregando que eran comida y habían sido dados por *Cana Coaunera*¹²⁷ para tal fin.

No se come solo, siempre se comparte alimentos con quien está cerca. Si no, se tilda de miserable, uno de los peores apelativos que pueden darse, ya que niega y/o rompe los frágiles y sensibles lazos que se han generado a fuerza de cotidianidad. Los gestos que más me conmovieron durante mi convivencia en Santa Clara tuvieron que ver con el compartir.

Cuando llega la alimentación escolar, los primeros días son repartidos paquetes de galletas para los escolares. Las galletas son muy apetecidas por los niños, dada su dulzura. Conocía el alto valor que estos les daban y por eso me conmovía mucho cuando los veía llevar la mitad de sus galletas a sus hermanitos que no asistían a la escuela. Inclusive, yo alguna vez llegué a ganar de Lito y Matilda. A parte de galletas, se les ofrece arroz con enlatados y tallarines¹²⁸. Lucía siempre guardaba en una bolsita un poco de su ración para llevársela a Albert y Siri.

4.4 Malcriadeces, regaños, burlas y vergüenza

Pocas veces vi a Félix reñirles a sus hijos; por lo general era María quien tenía el papel de hacerlo. A varias madres de la comunidad les vi riñendo a sus hijos mayores, cuando los más pequeños lloraban.

A pesar que la mayoría de veces Sonia no se incomodaba en cuidar al Canani, en ciertos momentos María le riñó al volver de la chacra, por las quejas que le daban de la niña. Lito era especialista en dar quejas de su hermana, y viceversa. Una vez Lito le contó que la niña estaba diciendo que quería botar al Canani al río porque estaba muy llorón. María cogió un palo y persiguió a la niña por toda la casa, se notaba que no tenía la intención de dar en el blanco, los vecinos pararon sus actividades para ver la persecución riéndose. María nunca logró su objetivo, y Sonia quien huyó a casa de su tía Manuela, lloró un poco sutilmente, pocas veces vi a niños y

¹²⁷ Nuestro creador.

¹²⁸ Masa, pasta.

niñas mayores de tres años llorando “dramáticamente”. Por lo general el llanto era tenue y había que fijarse atentamente para ver que lo estaban haciendo. Sonia regresó cuando ya era de noche y comió un poco de sopa que su madre le había guardado en una olla.

Una vez María si atinó su objetivo. Era bien temprano y la niña tenía que prender el fogón de casa. Sonia se puso a renegar sola, sin cumplir su tarea, y su madre luego de decirle varias veces, la persiguió, la niña entró al mosquitero de Flor y Sixto para protegerse, sin embargo, su madre le alcanzó a dar una palmada.

A Moni su madre la castigó barriendo todo el patio de la casa, porque cuando llegó de la chacra encontró la loza sucia, deber característico de la niña. Y para empeorar la situación, la comida que Runa había dejado para su marido se había acabado. Runa deja comida guardada en una olla cuando se va para la chacra (para Moni cuando llega de la escuela y para su marido que sale a chambear). Mabe y Cris, quienes venían de la escuela con Moni, pararon la canoa a dejar a la niña. Yo los convidé a comer, pensando que había sobrado comida y acabaron todo lo que había en la olla. Mientras la niña barría todo el patio, de castigo, su madre le reñía desde la cocina. Moni no aguantó, cogió la canoa y se fue toda la tarde a casa de su abuela Mery.

Bento y Lito estaban atentos cuando el profesor encendía el televisor “en la comunidad”, dejaban lo que están haciendo y se iban ver película. Cuando Manuela vio al niño partir en la canoa, le gritó que si es que allá iba conseguir algunas monedas para ayudar a su padre. A estos dos niños constantemente sus madres les reñían por su poco interés en ir a acompañar a sus padres, quienes en ese momento estaban sacando madera. Como yo tendía mi mosquitero al lado del de Lito y Sonia, antes de dormirnos hablábamos un poco. Una noche Lito estaba triste porque “todos lo habían aborrecido ese día”. En la escuela el profesor lo mandó “palear¹²⁹” las manos a sus compañeros y estos le riñeron porque lo había hecho muy duro. En casa su madre le riñó porque no acompañaba a su padre y además porque no quería quedarse en casa de sus

¹²⁹El profesor utilizaba un palito de madera y cuando no se sentía satisfecho con la respuesta de su grupo, mandaba a algún niño, que sí había acertado, a que con un palito golpeará las palmas de las manos de compañeros y compañeras.

abuelitos, el niño decía que no quería porque la casa aún no tenía el piso completo y el área de movimiento era mínima (en ese momento estaba toda la comunidad inundada).

Una vez vi a Manuela persiguiendo a Alexia con un palo, la niña acababa de dejar caer a Carito, su pequeña hermanita. La niña alcanzó a huir de la rabia de su madre. A Siri, Manuela le reñía porque el niño quería andar desnudo todo el tiempo, según Lito esto no debía ser y decía que en vez de reñirle su madre debería comprarle ropa, ya que el niño casi no tenía. Varias veces lo vi con faldas de Alexia, para burla de sus hermanos y primos quienes le llamaban *ene*, mujer, porque su ropa estaba siendo lavada. Una vez Siri cogió un pedazo de carne del plato de Manuel, este último comenzó a llorar fuertemente y Manuela le dio una palmada a Siri por el hecho.

Por lo general las madres son muy pacientes con las rabietas de los niños, y pocas veces vi que utilizaban los castigos físicos, cuando lo hacían era algo extraordinario, por lo general no causaban daños permanentes, un jalón de orejas, unas sacudidas con fuerza o palmadas.

Los regaños no sólo vienen de parte de los adultos y hermanos mayores (que en realidad dan más quejas que regaños), sus propios pares etarios están atentos a los errores de sus compañeros. Esto se hacía latente cuando les enseñaba un nuevo juego. A su solicitud, el juego era enseñado individualmente, y los otros alrededor observaban. Cuando el aprendiz quedaba atribulado, los compañeros que estaban en el exterior le reñían e intentaban mostrarle como se hacía.

El día de la minga de Félix, las mujeres teníamos que cavar huecos para colocar las semillas de plátano. Manuela, al ya haber oficializado nuestro comadrazgo, me jalaba para que chambeara cerca de ella. Intentó enseñarme a abrir huecos, y ante mi patente torpeza para hacerlo, mandaron a Gina y a Milú a que me acompañaran a colocar las semillas de plátano en los huecos que ya estaba abiertos (a buena distancia de donde estaban las mujeres). Las niñas se interesaron en la labor por una media hora, luego comenzaron a reñirme para que volviéramos a casa. Flor a cada rato venía para aprovisionarnos de masato. Después de casi dos horas de estar chambeando, las niñas se desesperaron y como yo no hacía caso de sus pedidos, Gina tomó mi machete, riñó, me amenazó un poco con él y lo tiró lejos. Ya cuando estábamos en casa, le conté lo sucedido a Runa, su madre, ésta le preguntó a la niña porqué había hecho eso, y la niña

avergonzada le dijo que en ese momento estaba mareadita por el masato. Runa soltó la risa y cuando Mery y Lupe vinieron de visita, les contó; a Gina se le veía ostensiblemente abochornada, con la cabeza gacha y enjuagando sus lágrimas provocadas por la burla de sus parientas.

El día que fuimos con Gina, Antuan y Runa a la chacra, en momento de descanso, caminamos hacia una quebrada cercana para tomar chapo y bañarnos. Para llegar a ella, teníamos que pasar por unos troncos que ayudaban a evitar que los pies se enterrasen en el barro. Íbamos uno detrás del otro, como Antuan aún era algo torpe en sus movimientos, en su turno de pasar, cayó de cara en el barro. Runa y Gina soltaron la carcajada, y por unos segundos la escena se congeló. Yo corrí a sacar a Antuan del barro, el niño se levantó y ante las carcajadas de su madre y su hermana comenzó a sollozar bajito. Gina le preguntó luego a su madre por qué yo lo había sacado, que por qué no lo había dejado.

El sentimiento de vergüenza asociado a la burla es común entre los niños y las niñas cuyas habilidades no están totalmente afinadas, y por no tener cuidado con sus movimientos o actitudes por lo general terminan en caídas, en frases o palabras mal dichas y en una posterior burla por parte de la platea que los asiste (o a la que es narrado el hecho posteriormente), la vergüenza provocada en los niños se traduce en sollozos inaudibles, y en posturas contraídas (mirada al suelo, cabezas gachas o escondidas por sus bracitos), otras veces provoca la rabia de los niños, lo que aumenta la burla de los otros. Las emociones son también fuertemente disciplinadas, y era común que al llegar los padres de una travesía larga, o las madres de todo un día de trabajo en la chacra, los que más notoriamente mostraran emoción con sus cuerpos fueran los niños y niñas pequeños.

Una vez Siri dijo que me quería, y Lito corrió a contarles a sus hermanas y primos, lo que generó una burla generalizada sobre el niño, quien no volvió a manifestar sus afectos hacia mí. Otra vez, Lito corrió a buscarme porque Chua, a quien el día anterior le había dado un kilo de arroz para que le llevara a su madre, no quería entregarlo. Encaramos a Chua quien avergonzado ante mis reclamos aseguró que lo iba a hacer.

Hace poco tiempo había llegado a la comunidad una mujer viuda con sus dos hijos, que Alix y Roque habían invitado a vivir en su casa. Un día uno de estos niños se quedó escondido

debajo de la casa de Félix, este al darse cuenta que el niño quería pasar a casa de Runa, pero que estaba atribulado por la vergüenza, le dijo que porqué tenía tanta vergüenza si sólo las mujeres la sentían. El niño al sentir la mirada y burla de todos, salió corriendo. Y es que si bien, la vergüenza está asociada a las mujeres, de cierta manera como sinónimo de integridad, en la práctica los niños y hombres constantemente la manifiestan. A Lito lo mandaban a casa de doña Antonia a traer ají, ante la negativa por la vergüenza que el niño revelaba, Flor sin titubear se desplazaba hasta la casa de la vecina. Varias veces cuando íbamos para la chacra, en bote, Lito se tensaba cuando franqueábamos las casas de los “arribinos” (sobre todo cuando iba sólo conmigo), me decía que no quería que le vieran su cara, para luego relajarse al internarnos por la quebrada la paya.

Sonia, quien parecía tener mucho más energía que Lito, constantemente me hacía cantarle canciones que en ese momento estaban sonando en la comunidad para ella tomarle las manitos al Canani y hacerlo bailar. Constantemente la escuchaba susurrar sus letras “don Mario, don Mario tráigame tráigame más cerveza, quiero tomar quiero bailar...”. Una vez su madre le riñó porque en una fiesta posterior a la minga, las mujeres habían dicho que “la niña ya no tenía vergüenza por andar conmigo”.

Resumiendo esta sección diremos que a los niños y niñas les riñen por no querer cumplir sus deberes, especialmente de compartir sus tiempos en las atenciones hacia sus hermanitos, por no tener iniciativa para acompañar a sus padres a chambear, por ser torpes en sus movimientos causando algún prejuicio a otros o a sí mismos. La burla y su respuesta en la vergüenza son tácticas para que los niños y las niñas interioricen que sus acciones generan una respuesta en las personas que los rodean, y que entre mayor sean afinadas sus habilidades, menos expuestos quedan a la burla. La vergüenza también es una estrategia para no hacer lo que se quiere y si bien es más cobrada a las niñas que a los niños, estos también hacen gala de ella cuando son expuestos a las miradas de otros, especialmente fuera de los límites de sus grupos de solidaridad.

4.5 Animales de estimación

Lito era el dueño de Pichilin. El perro era un fiel compañero y constantemente estaba detrás de su dueño, lo acompañaba a la chacra, dormía cerca de su cama. El día que nos fuimos para la Clínica con Félix, María y todos sus hijos (incluyendo a Sixto, marido de Flor), estaba toda la comunidad inundada. Pichilin al ver partir el bote, se lanzó al agua, tuvimos que devolvemos, en cuanto Lito, mandado por María, volvía a subir el perro a casa. Y es que ser “el dueño” de algún animal implica responsabilizarse por las acciones que haga. Cuando llegamos de la Clínica lo primero que hizo abuelita fue quejarse de que Pichilin se había comido una carne del abuelito, y por ello María rió con Lito. Pichilin estaba lleno de garrapatas y olía a feo, por tres días seguidos hicieron despertar muy temprano a Lito para que bañara a Pichilin, ante la burla y la risa de los vecinos que miraban la escena.

Los padres en sus jornadas de cacería, cuando es posible, traen las crías de los animales abatidos. Durante toda mi convivencia vi crías de pajaritos, pihuichos, lagartos pequeñitos, pelejos, monos bebe leches, maquisapas, musmusquis, coatí, entre otros¹³⁰. Cuando los animales vienen con alguna herida, las madres primero curan y se mantienen atentas de las necesidades de los pequeños seres. Por lo general comienza la fase de “amansamiento”, en donde los animales recién llegados son envueltos en trapos para coartar su potencial huida y gradual acostumbramiento.

En casa, a parte de un gato y dos perros, Flor tenía a Anaí, un coatí que Sixto le había traído. A parte de las travesuras que el animal hacía constantemente, muchas de las cuales Flor tenía que reparar: como lavar los mosquiteros cuando el animal hacía sus necesidades encima, o recuperar objetos que Anaí robaba y llevaba posteriormente para el techo, como cepillos de dientes, colores, inclusive pescados; Anaí, quien constantemente era castigado siendo lanzado al río por sus dueños, era compañía para ir a la chacra, en donde los niños y las niñas estaban atentos para darle las lombrices que se encontraban en la tierra mientras chambeaban con la yuca. Al

¹³⁰En orden: *Brotogeris versicolurus* (pequeño loro), *Caimán*, *Folivora* (perezoso, mamífero herbívoro), *Saguinus fuscicollis* (pequeño primate), *Ateles* (mono araña), *Aotus trivirgatus* (pequeño primate) y *Nasua*.

Animalito, Sixto le abrió un orificio en la oreja, por donde colgaban algunas chaquiras que Flor tejió así como collares de semillas.

Una mañana, en casa de Runa, Antonio llegó con una cría de pelejo para Antuan. La noche anterior, el pequeño animal había sufrido el múltiple trauma de ser alcanzado con algunos perdigones del cartucho que mataron a su madre y que lo hirieron gravemente. Inmediatamente Runa se puso manos a la obra en cuidar al animal, dedicándose a él por dos días. Le curamos las heridas, tanto con agua oxigenada, que yo había llevado, como con un cocimiento del palo de un árbol¹³¹ que Runa le preparaba y lo limpiaba. A Antuan y Moni les correspondía traer hojitas para darle de comer al pequeño animal y de vez en cuando Antuan cogía al animalito, se lo acomodaba lateralmente sobre sus caderas (tal como hacen las mujeres con sus bebés) y salía corriendo (para mi propia angustia). El pelejito no sobrevivió más que un par de días para pesar de todos en casa.

En casa de Marco (6 años) y Andrei (10 años), hijos de Irina, siempre había crías de algún animal, ya que el marido de su abuelita constantemente los traía de sus jornadas de cacería. Vi lagartos pequeñitos, pihuichos, bebe leches, coatís, pajaritos, que los niños cuidaban con celo. Les dejaban papaya¹³² madura espichada, buscaban lombrices para darles de comer, andaban detrás de ellos cuando hacían travesuras en las casas de los vecinos (especialmente el coatí) con ayuda de su abuelita.

Hago manifiesto que mi poca permanencia y manejo de la lengua me impidieron abordar con mayor profundidad la posición ontológica de muchos temas, incluyendo el estatuto de los animales, sin embargo, a partir de mis observaciones e interacción con los niños y las niñas, sugiero que por lo menos en lo que toca a estas crías, que van siendo “acostumbradas” o amansadas a estar en casa, son un medio poderoso de aprendizaje. Las madres o hermanas mayores, dependiendo de la situación del animal, comienzan el proceso de amansamiento, que va involucrando a los niños y a las niñas en la medida de sus habilidades, traer hojas para alimentarlos, ayudar con las curaciones, por ejemplo, para posteriormente pasar a asumir la responsabilidad por las acciones de los animales.

¹³¹No conseguí saber de qué tipo de planta se trataba.

¹³²Fruto del arbusto de la especie *Carica Papaya*.

4.6 Oficios y juegos

Como hemos visto, las actividades que hacen los niños y las niñas en Santa Clara están volcadas a sus hermanos, padres, abuelitos, compañeros, etc... en un proceso de aprendizaje que busca afinar las habilidades propias, a partir de los cuidados que reciben, dan y se dan a sí mismos. No obstante, a pesar de los innumerables oficios que comienzan a desempeñar, con una intensificación a medida que van creciendo, cuando no son requeridos para hacer algo específico tienen un rango amplio de libertad de movimientos y de tiempo. Esto varía dependiendo el número de hermanos, el género y la edad. Entre más hermanos mayores (y mejor aún si son niñas) mayor tiempo libre, pues es sobre estos que recaerán los mandados de sus padres. En los siguientes párrafos vamos a comenzar describiendo las principales actividades a las que los niños y las niñas son convocados por los adultos y como son intercalados con los juegos. Mi intención es mostrar cómo estas actividades hacen parte de una concepción particular de trabajo (Walker, 2015), ligada a atender las necesidades de aquellos con los cuales se está-junto.

4.6.1 Expediciones culinarias

Había días en los cuales escaseaban los alimentos, sobre todo después de grandes festividades, en las cuales no había habido tiempo para ir a cazar o a pescar. Lito y Sonia eran hábiles rebuscadores de “golosinas”, por lo general de frutas o *guayos*¹³³, que crecían en el monte o que sus padres sembraban para ellos (como caña, papaya, cocona¹³⁴), también anzueliaban¹³⁵ en el puerto, asaban o chapeaban plátano. Constantemente era invitada a pequeñas expediciones en búsqueda de frutas o de peces para comer.

La otra banda, donde antiguamente se ubicaba la casa de Pachito, era la despensa de algunas frutas que crecían libremente. Constantemente veía pasar a los niños (inclusive abajinos) en sus canoas, en la búsqueda de limones¹³⁶, guayabas¹³⁷ o *tijjemujle* (una dulce fruta parecida a

¹³³Semillas carnosas.

¹³⁴Los géneros en orden: *Saccharum*, *Carica papaya* y *Solanum sessiliflorum*.

¹³⁵Pescar con anzuelo.

¹³⁶*Citrus limonum*.

¹³⁷*Psidium guajava*.

la maracuyá) que eran ágilmente consumidas. Íbamos también a sitios específicos a sacar lombrices para adentrarnos a pescar por algunas zonas de la paya, generalmente acompañados por Flor. Sonia y yo desempeñábamos el papel de ayudantes, en cuanto Lito y Flor de pescadores. La muchacha era quien decidía a donde ir y el tiempo destinado para tal fin.

Sonia y Lito aun no cocinaban para todos; asaban plátanos y pequeños pescados. Adoraban hacer melado, dejando hervir por bastante tiempo el líquido resultante del cocimiento de los plátanos maduros utilizados en el chapo. Ya Flor (quien a veces era observada por su madre, suegra/tía o abuelita), preparaba comidas que implicaban mayor complejidad, a veces fritaba rodajas de plátano, cuando había harina de trigo hacía arepuelas, tostaba azúcar, inclusive un tipo de farina con la yuca dulce; estas “golosinas” eran repartidas entre sus hermanos y vecinos.

Los oficios, cuando podía ser posible, implicaban cierta ludicidad. Lavar la ropa terminaba en baños prolongados, jugando a atrapar objetos lanzados intencionalmente, hacer burbujas con el jabón, esconderse ágilmente dentro del agua para reaparecer en otro lugar, por ejemplo.

Las mujeres Ojeda compartían sus instrumentos de hacer masato y cocinar. Cuando estaba toda la comunidad inundada y si no se tenía canoa a la mano, los niños nadaban hasta llegar a la casa de sus tías o abuelita llevando y trayendo los objetos requeridos por sus madres. Alexis, aprovechando que su madre había pedido traer la tinaja donde se maceraba la yuca para hacer masato, aprovechó para convidar a Cata, quien inmediatamente cambió su ropa por su pantaloneta de baño y se fue nadando junto al niño. De regreso, la tinaja hacía las veces de canoa para Alexis y Cata lo empujaba entre gran algarabía y risa.

Los objetos dejados en la casa o en el patio se convertían en potenciales juguetes. Antuan era experto en utilizar tapitas, bolsas y botellas de plástico para inventarse juegos. Una vez cogió un tarro de lejía y con el impulso de su peso lo espichaba fuertemente haciendo volar la tapita. Si caía fuera de casa, era Moni quien tenía que ir a buscarla, dado que estaba inundado y Antuan aún no sabía nadar.

Con los pedazos blandos de la pona¹³⁸ que sobraron del piso de casa de sus abuelos, Bento, con ayuda de un cuchillo, fue tallando hasta dar forma a un barquito, que prontamente fue puesto a prueba en el agua. Siritití fue detrás de Bento, hasta que consiguió que este le hiciera uno. Albert se acercó y le rapó el barquito a Siritití quien se quedó llorando desconsoladamente en la orilla del río, hasta que Lucía le hizo otro.

Las niñas se inventaban hamacas pequeñas y muñecos con pedazos de trapos. Jugaban a hamaquear sus bebés de telas, cantarles la nana y a darles pecho. Moni, Sonia, Flor, Lucía, Gina y Alexia tenían guardados en sus respectivas maletas, trapitos que envolvían chaquiras de colores. Todos los días en algunos momentos del día (sobre todo cuando las parientas femeninas lo hacían) sacaban sus chaquiras, tejiendo y destejiendo sus collares. Algunas tenían guardadas bolsas de chambira, *jícaras*, disformes que sacaban mientras sus hermanas mayores o madres estaban tejiendo las suyas, cociendo la ropa o haciendo esteras o abanicos. De vez en cuando los cuadernos con los deberes de la escuela y los libros escolares tomaban su atención, hasta que algún hermanito menor llegaba a apropiárselos, o eran mandadas a hacer algún oficio. Las actividades del día se intercalaban entre lo que los niños y las niñas decidían hacer y los mandados que los adultos les encomendaban.

Casi todos los días se va a la chacra, a menos que llueva, alguien del grupo familiar próximo esté muy enfermo o haya algún evento extraordinario (visita de instituciones, campeonatos, fiestas extendidas). Cuando hay mingas, el trabajo es repartido de acuerdo al género y depende lo que se vaya a hacer, la logística de los dueños de la minga se profundiza o no. En el último capítulo vamos a profundizar sobre las mingas, en lo que nos atañe ahora, diremos que existen varias dimensiones de mingas (en realidad de trabajo femenino en la chacra). Haciendo una grosera tipología, yo logré identificar que existían cuatro tipos dependiendo a quienes se invitaba. Las grandes mingas (que implican invitar personas más allá de los grupos de solidaridad), las mingas medianas (que se limitan a los grupos de solidaridad y uno que otro vecino, especialmente las comadres), las pequeñas mingas (donde se va con las parientes femeninas, sus niños, una

¹³⁸Madera de la especie *Iriartea deltoidea*.

vecina, niño o *ranuna* prestado de otro grupo de solidaridad) y el trabajo de cuidado ordinario, al cual la dueña de la chacra va con su esposo y uno o varios de sus hijos.

Por lo general yo era invitada a pequeñas y medianas mingas que organizaban en casa. El día que tembló fuimos a la chacra con María, Flor, Matilda, Lucía, Bento, Alexia, Lito; fue invitada Runa, a quien se le reconoce su laboriosidad en la chacra y quien además es comadre de María. Runa llevó de compañera a Gina. Además fueron Pichilin, Negrita y Muñeca, perros compañeros y Anái.

Lito se fue pilotando el bote, sin embargo, a mitad de camino no consiguió encender más el motor. Por suerte, nos encontramos a Javier, quien venía de vuelta de la chacra con su padre. El muchacho pasó a pilotear el rebelde motor y continuamos la marcha. No obstante, el bote era demasiado grande y constantemente quedaba impedido por los múltiples palos que estaban surgiendo ante un descenso de las aguas. Flor, Matilda y Lucía eran las primeras que se lanzaban al agua a empujar o cortar palos; todo ello se desarrollaba en un clima de mucha risa y humor. Al llegar a la chacra Lucía y Matilda se fueron a sacar plátano y yuca a la chacra de su madre y el resto nos quedamos en la chacra de María limpiándola, inclusive Runa. Bento se fue con sus hermanas, él era el encargado de recoger las yucas, que las niñas sacaban, amontonarlas y posteriormente llevarlas en una bolsa de chambira, *jícara*, a donde estaban las otras mujeres. Mientras María, Runa y Flor sacaban yuca, Lito iba abriendo los hoyos y sembrando los esquejes en el suelo.

Mi labor era dejar limpias de maleza algunas plantas de yuca. Gina y Alexia, a quienes no mandaron a hacer nada concreto, me acompañaban en la tarea, pero rápidamente desistían y se iban a buscar cocona o limones, inclusive lombrices para Anái. Cuando comenzó a temblar, las mujeres corrieron hacia una zona descampada. Gina y yo no entendíamos bien que pasaba y quedamos rezagadas, pensé que era una víbora y jaloné a la niña. Cuando se amainaron los sustos, continuamos la labor. Amontonamos todas las yucas sacadas y nos sentamos todos a descascarlas. Las de Matilda y Lucía iban en una jícara diferente de la de María. Los comentarios se centraron en lo que cada uno estaba haciendo durante el temblor.

Durante estas mingas el masato no es el que impone los ritmos del trabajo y sí la mujer que convidó. Se lleva masa de yuca para chapear en una quebrada cercana, en cuanto se toma baño o se refresca el cuerpo, durante un intervalo corto de descanso. Después de cuatro horas de intenso trabajo, volvimos con dos sacos de yuca que Lucía y Flor cargaron hasta el bote. Dejamos a Runa y a Gina en su casa. Por lo general las mujeres que acompañan a otras en estas pequeñas mingas, al volver a casa llevan algún “regalo” de lo que había en la chacra. Runa llevaba un atado pequeño con camote, para su propio masato.

Los niños y las niñas son enlaces fundamentales para la manutención de sus grupos de solidaridad y las interconexiones con los otros. Desde muy temprano son mandados a las casas vecinas a traer pedazos de madera ardiente para encender el fogón.

La casa de Runa es una bisagra de varios grupos de solidaridad. Compartiendo alimentos y el cuidado de Antuan y Gina, Runa está ligada al grupo de su madre y Lupe, en cuanto al trabajo y a las mingas, esta familia debuta con el grupo de su tío Don Juan, Antonia y sus primas. Moni constantemente está transitando entre la casa de su abuela y Lupe (a quienes de vez en cuando acompaña a las mingas), llevando y trayendo tazones con alimentos, pedazos de carne, canoas, hachas, ollas, por poner algunos ejemplos. Cuando su padre no está en casa y llegan visitantes hombres de otros grupos de solidaridad a pedir prestados objetos, Moni hace las veces de “intérprete” entre su madre (quien permanece en la cocina o de espaldas) y estos. También se encarga de llevar tazones de masato, cuando Runa no quiere entrar en contacto con hombres que no hacen parte de su grupo de solidaridad, y evitar posibles malas interpretaciones de gestos que pueden generar problemas posteriores.

Los niños y las niñas (y especialmente las *ranuna*, como veremos más adelante) son “prestados” por algunas mujeres (inclusive de otros grupos de solidaridad) para ir a chambear a la chacra o cuidar de los niños pequeños de los vecinos.

4.6.2 Yoli, Rolando, Marlon, Amaru, Inés y Luna

En casa de Don Juan y Doña Antonia viven sus hijos: su winchito¹³⁹ Rolando (9 años); Yoli (10 años), hija de Don Juan que fue criada por Antonia desde muy pequeña; Marlon (13 años); Luz (17 años) con su marido Cleo (hijo de Clovis) y su bebé Luna (1 año). Desde muy pequeña Yoli ha sido encargada de oficios en casa, lava, cocina, cuida a los hijos de sus hermanas, va a la chacra y trabaja a la par con sus hermanas y Antonia. Junto con Rolando son los encargados del cuidado de Luna. Ya Marlon está más liberado de los oficios de casa, se lo ve cerca de su cuñado Roque, y así como Andrei, acompañan a este a sacar madera. Una vez estábamos tejiendo en casa de Irina, mientras Yoli y Rolando estaban observando desde la puerta de casa. En esas estábamos cuando llegó Luz y les riñó a los dos niños por no estar cuidando de Luna, quien había quedado en su hamaca durmiendo. Los niños inmediatamente salieron corriendo hacia casa y después los vi con la niña en brazos.

Amaru (6 años) e Inés (4 años) son hijas de Alix y Roque. Viven en la casa contigua de sus abuelos, por un lado don Juan y Antonia (padres de su madre) y de Aminta (madre de su padre y de Irina). Como Inés es hábil en movimientos y ya es llevada a la chacra por su madre (cuando hay pequeñas mingas), Amaru no es obligada explícitamente a estar con su hermana, de hecho veía más a la niña con los hermanos de su madre, cuidando de Luna, que con su propia hermana.

Don Juan y Doña Antonia constantemente hacen grandes mingas a las cuales invitan a las familias de los grupos de solidaridad vecinos. Desde muy temprano los dos adultos iban de casa en casa invitando a su minga. Yoli y Rolando chambear bastante durante estos momentos, llevando y trayendo los platos de los convidados, llevando ingiri¹⁴⁰, lavando loza, trayendo agua. Yoli al ser mayor (e intuyo que también por no ser hija de Antonia) es mucho más cobrada a chambear. Muchas veces la vi encargada de todos los pequeños que no son llevados a las chacras durante las mingas. La vi cuidando de Antuan y de Gina, Inés, Luna, inclusive de Rolando. Cuando los padres se van a las mingas y quedan los niños y las niñas con hermanos, primos, vecinos, a los más pequeños se los ve transitar de casa en casa (especialmente cuando no está inundada la

¹³⁹Winchito en el español de Perú es dicho a los últimos hijos de una persona.

¹⁴⁰Plátano verde cocinado.

comunidad) en brazos de sus cuidadores. Así Canani iba de un lado a otro en la cintura de Sonia, quien se juntaba con Yoli y el resto de niños para jugar.

Cuando llegan los mingueros y comienza la fiesta posterior, que sólo va a terminar cuando se haya acabado el masato restante, los niños y las niñas tienen gran libertad de movimiento. Van de un lado a otro, de sus casas a donde están sus padres, rebuscan comida, juegan en la cancha, se bañan, pelean.

Si bien los niños y las niñas en la cotidianidad de la comunidad (cuando no hay mingas, ni celebraciones) tienen sus movimientos restringidos a sus propios grupos de solidaridad, a donde sus padres estén o manden, a la escuela (en el caso de los niños y niñas escolares), a la cancha (por regla general los niños solamente), inclusive a las casas de los profesores; en comparación con los adultos tienen una amplitud mayor de movimientos. Esta amplitud en el área normal de sus actividades logra que interactúen con niños y niñas de otros grupos de solidaridad, estén atentos a los comportamientos de los adultos y que posteriormente sean relatores de los conflictos sucedidos. Los niños y las niñas de Santa Clara son los medios por excelencia de las noticias diarias.

Todos mis gestos, palabras, entonación, movimientos, era finamente replicados en palabras de Lito, Flor y Sonia para su madre; cuando esto logró desesperarme lo suficiente, percibí que aunque yo siendo una notoria novedad y que indudablemente no pasaba desapercibida, con los actos de los propios niños y niñas ocurría lo mismo. No pasaban desapercibidos errores de palabras, evidencias de falta de habilidades que prontamente eran expuestos a la burla o a la queja, ante la aparente indiferencia de los adultos.

Una mañana fuimos con Manuela a tomar masato caliente a casa de Antonia. Yoli y Bento estaban siendo reñidos por Antonia, porque Yoli había avisado que Bento estaba diciendo chismes sobre su propia madre a los arribinos. En cuanto Runa y Antonia reñían con los niños Manuela permanecía callada asentando lo que decían las otras mujeres. Al llegar a casa le riñeron a Bento y durante varios días, antes de salir a la escuela, su madre le gritaba que no fuera a hablar de más porque habría chismes.

Cuando hay campeonatos, o toda la comunidad se pone de acuerdo para celebrar alguna fiesta nacional, (día de la madre, del trabajador, fiestas patrias, primavera, entre algunos ejemplos) las mujeres preparan masato, que son servidos por sus dueñas en la casa comunal. Cuando hay campeonato vienen los equipos de comunidades cercanas y se instalan en las casas de parientes en cuanto se organizan para jugar. Las mujeres de la comunidad, así como sus *ranuna*, quienes permanecen cerca a sus madres, se quedan en la casa comunal, junto con los niños más pequeñitos (que aún no caminan o lo hacen torpemente) y algunos hermanitos que tendrían la labor de cuidarlos. Pero pasado el tiempo, los niños y niñas se escabullían y deambulaban alrededor de la cancha o cerca de donde sus padres estaban bebiendo. El jueves Santo, día en que Santa Clara organizó su campeonato de futbol, Jhon, el profesor mestizo, les dijo a Bento y a Lito para recoger las pelotas que se salieran de la cancha. Los niños estuvieron todo el día recogiendo balones, bañando en el río y jugando paralelamente partidos con los niños abajinos.

A Lito le gusta mucho jugar futbol. En las tardes cuando la cancha no estaba ocupada por los adultos, se iba junto con Bento, Chua y/o Javier a la "comunidad" a jugar partidos, apostando con los arribinos o abajinos. Le encanta apostar, tal y como hacen los adultos en sus juegos, Lito ya me mostró el aceite de coco, la vaselina y los lapiceros que ganó jugando. No sólo en el futbol se apuesta; en el juego de canicas¹⁴¹ también. Dependiendo de la puntería de los jugadores se ganan o se pierden las esferas de vidrio o bolitas de plástico que guardan en sus bolsos personales. Al salir de la escuela los niños son más proclives a quedarse viendo alguna película donde el profesor Guillermo o a jugar partidos en la cancha, lo último dependiendo de si el profesor Jhon está de buen ánimo para prestarles la pelota.

Un viernes, luego de salir de la escuela, camino al puerto para embarcarnos en la canoa, Alexis me dijo para esperar y ver un poco de la película que había puesto el profesor Guillermo en su televisor. Como Alexis era el dueño de la canoa (y el que decidía finalmente en que momento nos íbamos), junto con Lito, Sonia, Bento, Lucía, Alexia, tuvimos que hacernos paso y ubicarnos entre todos los niños que se habían quedado viendo la película (la mayoría abajinos y

¹⁴¹En el cual se utilizan pequeñas bolas de vidrio o plástico.

de la "comunidad"). Prontamente las niñas se desesperaron y salieron llamándonos a Lito, a Bento y a mí. Como nosotros no les hicimos caso para devolvérselos, Sonia comenzó a presionar a Lito para que se fueran, ya que pensaban que si éste emprendía el camino a casa yo también habría de hacerlo, el niño ni se inmutó y las niñas finalmente desistieron de ir con nosotros y emprendieron solas el camino a casa. Por lo general las niñas al salir de la escuela no se quedan mucho tiempo por los espacios de la "comunidad". Al ser más requeridas por los adultos en el cuidado de los pequeñitos y para ir a chambear a la chacra, emprenden el camino de vuelta a casa con mayor premura. Además no existe alguna actividad (así como el fútbol para los niños) que haga bien vista su permanencia en espacios que no son los de sus grupos de solidaridad.

Al llegar a casa, luego de la jornada escolar, Moni le contaba a su madre lo que había acontecido en la escuela ese día, por lo general Runa la escuchaba en silencio y a veces hacía aclararle puntos. Los tiempos que destinan las mujeres y los niños al trabajo de la chacra, han sido adaptados a la jornada escolar. Runa esperaba a Moni para poderse ir a la chacra y dejar a Antuan al cuidado de la niña. Las mujeres que tienen niños muy pequeños, esperan a que lleguen sus hijas mayores para que se queden al frente del cuidado de los más pequeños, a veces esta función la cumple una abuelita o las niñas vecinas. Las mujeres no sólo esperan a las cuidadoras (o los cuidadores en el caso que sólo haya hermanos mayores), sino a los niños y las niñas que ya saben chambear.

4.7 La escuela

Para finalizar este capítulo quisiera hacer una corta digresión sobre el papel que juega la escuela en Santa Clara, en base a algunas observaciones de clase, algunas opiniones de los comuneros y de las actividades que realizaban los niños y las niñas relacionada con ella. Mi intención con las siguientes reflexiones es dejar de manifiesto la importancia de una futura profundización sobre este tema, si se quiere realmente implementar una educación intercultural bilingüe, como lo plantea el proyecto del Ministerio de Educación Peruano, o una mayor asiduidad por parte de niñas para continuar los estudios secundarios.

A pesar que ya sabía que Matilda se había separado hace poco, le preguntaba a Manuela si ya iba a dejar casar a Matilda y ella me contestaba que no porque la muchacha aún estaba en la escuela. Flor, quien tiene un año menos que Matilda, salió de la escuela al pasar a compartir mosquitero con Sixto. Los niños, niñas, y jóvenes que asistían a la escuela, en el momento de mis observaciones, no tenían marido ni mujer.

Durante el 2013 Eni y Luz aún estaban en la escuela, eran las únicas niñas que sabían leer y escribir. Ellas fueron de las últimas personas de Santa Clara que alcanzaron a recibir clases con una profesora mestiza que les enseñó a leer y a escribir en castellano. Ese año Luz terminó la básica primaria y además se volvió *ranuna*. Eni su hermana menor, permaneció un año más y luego encontró a su marido. Al preguntarle a Luz por qué no siguió su secundaria en el CRFA, me dijo que sus padres no habían dejado porque era muy caro. Al preguntarle a Manuela si iba mandar a Matilda al CRFA me decía que era muy caro y que siempre estaban pidiendo cosas, este era el mismo argumento de Runa al preguntarle por Moni, o de María al preguntarle por Lito. Considero que más allá de lo caro que pueda ser continuar los estudios secundarios, la escuela no parece aún establecida como un mecanismo existencial vital para la vida de las personas en este lugar y los esfuerzos están encaminados en otras direcciones. No digo que no sea importante para la comunidad, de hecho el tener una escuela, funda y da legitimidad a la Comunidad Nativa y de esto están muy orgullosos sus moradores, de hecho en Santa Clara las familias se han adaptado muy bien a la temporalidad de ella (en el día a día o de las celebraciones que son canalizadas a través de sus maestros), a los espacios que ella convoca (como el reclamo de los padres a que los maestros cumplan el horario establecido dentro de sala de aula o la atención a la alimentación escolar) y a las fútiles formalidades disciplinadoras (que los niños se vistan con su mejor ropa, que canten el himno frente a la bandera y con la mano en el corazón todos los lunes y viernes); pero tácitamente hay una reticencia a incorporar el estatus diferenciador que la escuela evoca en la concepción de individuos/ciudadanos.

Durante los años que llevo visitando el Chambira poco a poco el papel de la escuela ha venido cobrando otro tipo de interés, y a la presión ejercida por el programa JUNTOS, a que los niños permanezcan matriculados en la escuela para poder recibir el dinero del subsidio, se suma el reconocimiento de la "facilidad" de acceso a recursos monetarios a través del trabajo docente,

en base a una mayor cualificación; las frases como querer que los hijos “avancen” o “mejorar de vida” lentamente han ido apareciendo.

Como fue ejemplificado durante este capítulo, muchas de las habilidades que son estimuladas en los niños y las niñas de Santa Clara tienen que ver con el reconocimiento a las necesidades de los otros, que se materializan en forma de cuidados; en la escuela el tipo de conocimiento que se incita a aprender y los mecanismos pedagógicos son volcados a una concepción individualista que no necesariamente atinaría a efectivizar las condiciones para estar-juntos o pensar/recordar bonito. Esto genera una serie de frustraciones e incomunicaciones mutuas (como en el caso del profesor mestizo que en el momento de mi visita vivía en Santa Clara) que dificulta el aprendizaje de las habilidades mínimas que se están persiguiendo enseñar en la escuela: leer, escribir y hacer operaciones matemáticas y que son pretendidas por los padres. Lo anterior no significa que la escuela no tenga una importancia real en la vida de los niños, las niñas y sus padres, de hecho a los niños y las niñas les gusta mucho ir a la escuela y tienen muchas ganas de aprender. La escuela es un lugar de encuentro de los grupos de solidaridad a través de sus niños, lo que implica también una manera de cohesionarlos.

A continuación quiero relatar una serie de escenas que muestran los tácitos mecanismos que los niños y las niñas recrean dentro de sala de aula, para sublevar un poco este condicionamiento diferenciador al cual algunas de las prácticas pedagógicas los exponen, y que se intensifican sobre las niñas.

Durante mi permanencia en la comunidad había dos profesores (llegaron a haber tres docentes) porque la cantidad de niños en edad escolares era altísima. Llegaron a estar matriculados casi 80. El profesor Guillermo, Urarina, era el encargado de los grupos iniciales, y Jhon (que llegó hace dos años), mestizo, de los restantes. La estrategia de tener un profesor nativo y otro mestizo tiene que ver con los fundamentos del proyecto intercultural bilingüe en el cual se dice que se debe comenzar alfabetizando en la lengua propia y continuar con el castellano. Sin embargo, de todos los niños y niñas que estaban en grados más avanzados sólo uno, Roger, sabía leer y escribir correctamente, y venía de otra comunidad. Era quien hacía las veces de traductor

para el profesor Jhon, si bien durante los últimos momentos de mi permanencia Roger no iba a la escuela porque estaba trabajando con madera.

Los profesores se relevaban semanalmente para estar de vigilancia, es decir, tocan la campana, se encargan de organizar la preparación de los alimentos de la alimentación escolar, están vigilantes durante los descansos y hacen la formación los lunes y viernes.

Al toque de la campana Lito se afanaba y comenzaba a presionarnos para que nos fuéramos pronto a la escuela pues el profesor podía reñir y no dar galletas. Durante aguas altas íbamos en el bote de Plinio, que era lo bastante grande para llevar a Alexis, Javier, Chua, Bento, Lito, Lucía, Sonia, Matilda y Alexia; a veces recogíamos a los niños de la familia de don Juan: Marlon, Rolando, Yoli, Marco, Andrei y Amaru. Por lo general iban todos bañados: a Lito le gustaba estar oloroso y pasaba un poco de aceite de coco por sus cabellos. Sonia se encargaba de llevar los cuadernos de ella y de su hermano en una mochila, ya Bento los llevaba en una bolsa, junto a los de sus tres hermanas. Al llegar (si era lunes o viernes) se organizaban en la cancha dos filas, una de niñas y otra de niños por orden de estatura, mientras un alumno escogido por el profesor izaba la bandera del Perú. El himno del Perú y el saludo a la bandera comenzaban con fuerza y finalizaba con unos murmullos en *decescente* y la voz del profesor. Algunos ponían sus manitas en el pecho, no importando si en el lado izquierdo o derecho. Luego el profesor les hablaba un poco sobre las actividades que esperaba desarrollaran durante la semana o de los inconvenientes. Cuando algún niño o niña se reía o hablaba estando en la fila, los profesores lo pasaban al frente y le reñían delante de todos, permaneciendo el niño o la niña en absoluto silencio.

Cuando el bote de la alimentación escolar dejaba los alimentos, eran designadas un par de madres por día, para que se encargaran de preparar la colada¹⁴², el arroz, tallarín, legumbres y enlatados que los niños y las niñas ansiosamente esperaban. Lito se emocionaba cuando su madre era la encargada de cocinar. Desde muy temprano se iba con Sonia, Flor, inclusive Canani, para ayudarla, y es que por lo general ella dejaba algún enlatado para traer a casa.

¹⁴²Especie de mingau al cual pocas veces le agregaban leche porque según algunos padres causaba diarrea.

Como la escuela era tan pequeña, se había adaptado la casa comunal para los grados avanzados, donde el encargado era el profesor Jhon. El grupo multigrado con más o menos 30 niños, niñas y jóvenes, estaba dividido en grupos de acuerdo a la edad, a su vez por el género y en última instancia por los grupos de solidaridad. En la parte del salón de los muchachos y muchachas de más edad, permanecían compartiendo mesa las tres *ranuna*, que casi nunca hablaban en público y cuando eran presionadas a hacerlo por el profesor Jhon escondían sus caras con sus antebrazos.

Una mañana Amaru y Sonia llegaron tarde, cuando el resto de compañeros y compañeras ya estaban ubicados. Las niñas se dirigieron directamente a sus asientos, sin embargo, Jhon prontamente gritó que salieran y entraran nuevamente como era debido. Este como era debido tenía que estar acompañado de las palabras “permiso profesor”, las niñas no entendieron cuál era el mensaje, y estuvieron largo rato, para desespero de sus compañeros quienes les decían lo que tenían que decir. Varias veces el profesor les insistía para entrar “correctamente” y las hacía devolverse. Finalmente y casi en un susurro las niñas dijeron las palabras y el profesor las dejó entrar. Estas palabras de formalidad son constantemente reiteradas por el profesor, les repite que lo llamen profesor Jhon que pidan permiso para entrar y salir del salón. Al llegar éste al salón los niños deben ponerse de pie, posteriormente les ordena que se sienten y comienza a llamar lista, a lo cual pide que respondan “presente profesor”. Poco acostumbrados con este tipo de formalidades los niños y las niñas a veces olvidan y son reñidos por ello. El profesor divide sus actividades entre los mayores y los más pequeños, complejizando un único tema. Primero escribe la fecha en el tablero y la hace repetir por todos, posteriormente escribe la lección, dividiendo en dos el tablero. Primero la va leyendo y hace a los más pequeños repetir varias veces. Cuando pregunta individualmente qué dice, pocos atinan a responder (porque la mayoría no sabe leer ni escribir, de los mayores repiten silábicamente pero no leen de corrido en castellano), lo cual desemboca en amenazas de no salir hasta que sepan la lección, o que no recibirán algún dulce que él les trajo para compartir. El profesor hace el intento con varios, por lo general algunos niños consiguen responder de memoria; ya las niñas (y no es que no sepan) responden con silencio. A veces le daba un palito a algún niño que hubiese respondido correctamente y lo mandaba paliar las palmas de las manos de los otros. Cuando ya se da por vencido, los manda a copiar, o a

desarrollar los ejercicios propuestos (en el caso de operaciones matemáticas) y pasa puesto por puesto revisando y ayudando. A los más grandes a veces los manda copiar de un libro de texto, siendo las *ranuna* las últimas a las que les llega el libro, por ende las que más demoran en salir.

Lucía, Sonia, Alexia, Moni, Yoli, permanecían juntas en una misma mesa. Estaban muy atentas a las indicaciones del profesor (así no respondieran cuando las interpelan) y estaban preocupadas por los deberes en los cuadernos de sus compañeras. Cuando el profesor se acercaba a la mesa a dejar una indicación a una de ellas, las otras prestaban atención a las indicaciones y les reñían a sus compañeras cuando no respondían adecuadamente. Ya el trabajo de los niños era más individual, y de vez en cuando piden a otro compañero para ayudarles.

Durante los descansos los muchachos y niños organizaban partidos de fútbol (por lo general no dejando a las niñas hacerlo), pero de vez en cuando las niñas se organizaban y jugaban vóley e inclusive fútbol (cuando el profesor les prestaba alguna bola). Algunos niños y niñas volvían a casa a dejarles un poquito de la comida a sus hermanitos menores o a sus madres, también se bañaban rápidamente, antes de recomenzar la jornada. Los padres están bien atentos que los profesores cumplan la jornada escolar completa y en algunas reuniones les llamaron la atención por dejar salir a los niños antes de tiempo.

El profesor Jhon, quien vive solo en una casa que los comuneros y él construyeron, ha sabido inserirse bien dentro de los grupos de solidaridad. Por estar ubicado en “la comunidad”, asiste a mingas de los abajinos, y de las familias de Guillermo y el APU Beto; le gusta compartir masato con estos dos personajes líderes. Cada vez que viene de Iquitos trae cosas y ropas que distribuye entre los comuneros, manteniendo los lazos de reciprocidad por intercambios, lo que le asegura raciones de pescado fresco y racimos de plátano. Sin embargo, esta reciprocidad, que no es fácil mantenerla y parece pender de un frágil hilo, constantemente le ha traído inconvenientes al no poder responder todo el tiempo cuando las personas lo requieren. Varias veces riñó a los niños en clase por chismes que circulaban en la comunidad diciendo que él era un mezquino que no compartía trago y gasolina.

Ese espíritu de competencia y de recompensa por actividades, que sin querer es inmanente a muchas de las prácticas pedagógicas escolares que utilizaba en profesor en clase,

choca un poco con el tipo de aprendizaje al cual los niños son estimulados en su cotidianidad, y me parece es un poco más violento para las niñas, al dejarlas expuestas a pasar al tablero o a responder en frente de todos, en contra de una vergüenza cultivada, lo que a largo plazo se suma a las causas de la no permanencia en sala de aula y a su no continuación en la secundaria.

Entonces, durante este capítulo nos adentramos en los espacios aún más circundantes de la cotidianidad en Santa Clara. Pasamos por la exploración filosófica del cuidado, como una forma de abrir el asunto a otras nociones de ser. Trajimos algunos debates de la antropología de la infancia y de la *criança* para ayudarnos a vislumbrar cual es el papel que juegan los niños y las niñas en la consolidación de los grupos de solidaridad y sus relaciones. Presentamos la ontología Urarina sobre el cuerpo y la potencia de la “permeabilidad” en las acciones que se emprenden a través de los cuidados (o descuidados) sobre él. Intentamos mostrar quienes son las niñas y los niños de algunos grupos de solidaridad por medio de su papel como hermanos, mensajeros, chambeadores. Vimos cómo el compartir (en relación a la atención de las necesidades de los otros) hace parte del corazón de la socialidad en Santa Clara y como es impulsado y estimulado por sus padres a través de los regaños, las burlas, las órdenes y la vergüenza. Presentamos a algunos animales de estimación, que entran a la comunidad a través del “amansamiento” y como a través de ellos continúa el proceso de aprendizaje del cuidado. Finalmente, a vuelo de pájaro, pasamos por la escuela y mostramos como algunas de las estrategias pedagógicas utilizadas chocan con el proceso de enseñanza-aprendizaje de casa; sin deslegitimar la importancia que las personas dan a la escuela en la formación de la Comunidad Nativa.

En el próximo capítulo vamos a profundizar sobre algunas de las tensiones y conflictos que el estar-juntos trae consigo. Nos focalizaremos en el papel que juegan los chismes como estrategias políticas femeninas.

Ilustración 5. Minga



5. CAPÍTULO V

En los capítulos anteriores hemos intentado mostrar cómo se configuran los espacios “auto-cobijantes” que los habitantes de Santa Clara van creando y reconfigurando en su día a día, agrupados en la noción de Comunidad. A través de los niños y las niñas expusimos algunas de las estrategias que dan sentido al estar-juntos y como por medio de actos de cuidado se refuerzan los grupos de solidaridad. En este corto capítulo vamos a introducirnos en las aguas turbias de las tensiones que se generan al estar-juntos, teniendo en cuenta que la gran cantidad de personas que han ido configurando esta comunidad, décadas atrás tenían patrones de asentamiento más dispersos y menos numerosos. Veremos cómo estos conflictos también evidencian los valores que más se estiman y como el chisme se convierte en una estrategia sutil que evidencia la injerencia femenina dentro de una política imbuida dentro de fuertes fuerzas de moralidad.

Quiero hacer explícito que al traer unas cuantas tensiones a este texto la intención es evidenciar lo complejo que puede llegar a ser el estar-juntos¹⁴³ y el enorme trabajo que requiere. Traemos el tema para este pequeño capítulo con el objetivo de ir haciendo una transición sobre la posición e importancia de las *ranuna* en la vida social de Santa Clara, y finalmente abrir el camino para pasar a discutir el papel que cumplen las mujeres en el proceso de “animar” la comunidad. Por ello, parte de los conflictos y las tensiones que traigo para discutir partirán de mi propia postura, como una extraña mujer (*ranuna vieja*), que accedió prioritariamente a espacios y actividades femeninas.

5.1 Destejiendo relaciones

Como he evidenciado a lo largo del texto, mi postura, durante el primer periodo de campo en el 2017, estuvo casi totalmente configurada por las relaciones que entablé con la familia Ojeda. Este grupo de solidaridad, cuyos pilares eran los dos padres y sus tres hijas, constantemente era acusado por otros miembros de los grupos de solidaridad vecinos, de chismosos, mezquinos y perezosos. Las tensiones eran más evidentes con el grupo de solidaridad de don Juan, quien

¹⁴³Además reiterar que muchos de los temas retratados aquí deberán ser abordados con una mayor profundidad.

constantemente se auto determinaba como fundador de la comunidad y desempeñaba un papel más aglutinante (junto con doña Antonia) con respecto a los otros grupos de solidaridad. Sin embargo, era con este grupo con el cual se tenían más relaciones de compadrazgo y de cierta manera de intercambios tangibles (“préstamos” de niños y niñas para ir a chambear y cuidar niños pequeños, carne de animales grandes, telas, chaquiras). Muchos de los problemas subyacentes, que intuyo hicieron parte de circunstancias específicas del pasado, quedaban afirmados cuando no se convidaba a tomar masato o trago o no se invitaba a las mingas. Sin quererlo yo terminé envuelta en estas tensiones que afloraban cotidianamente.

Cuando tenía la posibilidad de ir a mingas, especialmente a las organizadas por la familia de don Juan y Antonia, las mujeres asistentes me interrogaban sobre el comportamiento de las mujeres Ojeda, y me decían que la próxima vez volviera a sus propias casas. Don Juan, me recalca lo contento que estaba que yo fuera a chambear con ellos. Yo intentaba ser lo más políticamente correcta que podía (en mis propios términos), y manifestaba el buen trato de la familia; sin embargo, luego descubrí que de nada valían mis cuidados, porque al volver a casa siempre me encontraba con que mis palabras o gestos eran tergiversados. Eran los niños y las niñas de ambos grupos quienes contaban su versión de los hechos. Al llegar a casa me reclamaban que yo había dicho que la próxima vez que fuera iba a volver a otras casas; que si había bostezado en la minga, era porque había contado que en casa me hacían levantar temprano para lavar la ropa; que si me había quejado de dolor de estómago, era porque había dicho que en casa eran cochinos y no cocinaban bien.

Al final de mi estancia tenía miedo de hablar o hacer cualquier gesto en casas vecinas porque me iba a ser cobrado con el desdén de las mujeres y los niños. A mí me gustaba mucho ir a tejer con las mujeres que hablaban un poco de castellano, y me convidaban frutas, especialmente con Runa, con quien podía entablar conversaciones fluidas contando sobre mi vida y mis afectos. A veces para hacerlo tenía casi que escapar de las mujeres de casa, porque querían que me mantuviera sentada tejiendo y algunas veces me jalaban fuerte para permanecer.

Todo ello empeoró cuando los profesores del colegio, que queda a unos 15 minutos de Santa Clara, me convidaron a una celebración que tenían preparado por el día de la madre,

asegurándome transporte, la estadía de una noche y la alimentación. En Santa Clara la noche anterior había habido varias celebraciones por el día de la madre y en varias casas quedaba suficiente masato para continuar por un par de días más. Cuando estaba alistando mis cosas para ir al colegio, Manuela acongojada me preguntaba reiteradamente si me iba a llevar todas mis cosas, si iba a volver de nuevo, por más que yo aseguraba que sólo era un día, varios miembros de la familia me interrogaron varias veces sobre mi regreso. Manuela estaba algo frustrada porque quería celebrar el bautizo de su yuyita, y contaba con mi presencia para ser la madrina ese día. Cuando finalmente me recogieron, varios miembros masculinos de la familia, se fueron a la comunidad donde está ubicado el colegio (y en donde hay una tienda donde venden trago) y me dijeron que los niños lloraban porque yo no estaba, que si habíamos compartido la comida tenía que volver a casa con ellos. En ese momento yo ya estaba algo asustada y cansada; y aunque me faltaba una semana, decidí que era momento de volver a Iquitos con la *carona* que las enfermeras me habían ofrecido en el bote de la clínica. Y creo que fue una decisión muy acertada pues a los dos días que llegué a Iquitos comenzaron los síntomas de la malaria.

La noche anterior, antes de mi salida del Chambira, pudimos hacer el bautizo de Carito. Como el abuelito recientemente había ido a cobrar la pensión que da el estado peruano a los adultos mayores en condiciones de "extrema pobreza", compraron un garrafón de aguardiente, que sirvió para animar la celebración. Me hicieron madrina de la pequeña a la cual tuve que sostenerla mientras su tío Julio hacía una oración en castellano, le pasaba unas ramitas por el cuerpo, que anteriormente estaban en una vasija que contenía agua con sal, y le ponía en la boquita de la bebé un poco de esta agua con su dedo.

Cuando terminó el rito y Julio le puso el nombre en castellano¹⁴⁴ comenzamos a bailar. Yo estaba muy agotada, pero Manuela insistía en sacarme a bailar, me decía que todo esto era para mi recuerdo, para que los pensara cuando estuviera lejos. Como días antes Félix había tenido una discusión fuerte con sus suegros y no había sido explícitamente convidado, toda su familia (María y sus tres hijos) se fueron a dormir temprano y yo aproveché la oportunidad y me escabullí con

¹⁴⁴Según Walker (2008) este bautizo (con trago) tiene su correspondencia con el bautizo en el que los padrinos utilizan sustancias psicotrópicas para colocar otro nombre que por lo general en la cotidianidad no se invoca. Las madres colocan apelativos cariñosos relacionados a animales, dependiendo de los rasgos de sus hijos, y por lo general es con estos apodos con los cuales son mayormente invocados.

ellos. Los conflictos no sólo se generan entre los grupos de solidaridad, sino también, dentro de los mismos.

Yo no sólo era una fuente fácil de mercancías, lo que causaba frustración por parte de otras mujeres al no poder acceder tan fácil como las personas donde me hospedaba¹⁴⁵, sino que también al compartir comida, trabajo, cuidados, tal como lo hacen las *ranuna*, podía ser cobrada por una lealtad hacia las mujeres mayores. Los movimientos de las *ranuna* son muy limitados; las que aún permanecen en la escuela rápidamente vuelven a casa (no se quedan viendo películas ni donde los vecinos); *chambean* casi a la par que sus madres en la chacra y en casa y son solicitadas para acompañar a las pequeñas mingas de las mujeres de otros grupos de solidaridad, como era el caso de Lucía y de Matilda, quienes acompañaban a doña Antonia. Sus movimientos se reducen a donde estén sus madres, y las que tienen maridos, como en el caso de Flor, a estar junto a ellos (siendo que muchas veces Flor era obligada por su madre a hacerlo).

5.2 Las tensiones del estar-juntos

En su texto “Joy within tranquility: Amazonian Urarina styles of happiness” Walker (2015) remarca que en la Amazonia la gente estima los placeres sensoriales asociados al trabajo, al compartir, a la comida, al sexo, entre otros, que parecen ser subjetivos; sin embargo, harían parte de una concepción amplia de bienestar. Es decir, el placer no estaría totalmente dissociado de la moral. El autor comienza su artículo citando a Joanna Overing quien fue pionera al mostrar como la división que se hace en occidente entre estética y ética no hace sentido en otros grupos donde la gente lucha “por la belleza en sus relaciones sociales con los otros”. (WALKER, 2015, p. 178). Empero, esto no significa que el conflicto y la violencia estén ausentes en la Amazonia, al contrario, citando a Overing, el conflicto está presente como un telón de fondo en el cual deben ser entendidos los ideales de socialidad.

¹⁴⁵Por más que yo intenté ser lo más ecuánime posible, al compartir diversos elementos con las personas que me solicitaban.

Walker asume que no es posible encuadrar a las poblaciones amazónicas en términos de una moralidad, en el sentido de obligaciones y seguimiento de reglas, y si en el cultivo de caracteres morales volcados a un objetivo más amplio. A través del análisis de dos conceptos que describirían dos concepciones de felicidad entre los Urarinas, el autor pasa a describir la importancia del trabajo no alienado como expresión de una individualidad que tiene como fundamento satisfacer las necesidades de los otros. El trabajo no asalariado permite conocer otras personas, actuar creativamente y mostrar una existencia “orientada hacia los otros”, reconociendo la pluractividad; diferente del sistema de habilitación o del trabajo para madereros y/o petrolera. “(...) La autosuficiencia total nunca es el objetivo, balancear la autonomía y formas deseables de dependencia es siempre una preocupación central y una fuente profunda de satisfacción¹⁴⁶”. (WALKER, 2015, p. 187).

Raotojoein (tranquilidad, en una amplia gama de posibilidades), no niega la violencia (a veces cuando hay venganza), es temporal y hace parte de un logro colectivo. Esta palabra asociada con el vivir bien: libre de miedo y estrés, buena comida, muchos animales, buen tiempo, sociabilidad armoniosa, etc... “momentos donde se pueden expresar las habilidades que cumplan las necesidades de los demás como la generosidad, el respeto y el autocontrol”. (WALKER, 2015, p. 183).

Walker sigue a Gow diciendo que el “no hacer nada” (como nos puede parecer externamente), ya es “esencialmente una invitación a la sociabilidad”, donde el fondo hostil de seres humanos y no humanos amenazan constantemente la vida tranquila. Esto se evidencia en la inexistencia de una palabra para aburrimiento, lo más cercano que el autor notó es la tristeza “que surge de una falta temporal de personas con quienes socializar”. (WALKER, 2015, p. 181). La experiencia compartida es más valorada que la experiencia individual.

Ya *rachojoiano* (estar feliz), serían aquellos momentos en los cuales se está compartiendo con otros (tranquilamente) en que los afectos no se reducen fácilmente a la experiencia individual. El comer juntos, es un aspecto fundamentalmente humanizador. Según Walker el traer

¹⁴⁶ Todas las citas de este texto son traducciones propias.

comida de caza (como hecho social total) “reúne los valores y prácticas que, en conjunto, comprenden la visión Urarina de la buena vida y los condensa en una experiencia subjetiva breve pero multifacética y dinámica que se encuentra en el corazón de su concepción de la felicidad”. (WALKER, 2015, p. 191).

En resumen “felicidad” subjetiva está totalmente ligada a una felicidad más altruista y profunda. La tranquilidad, como expresión tangible de la felicidad, es:

“(…) más una condición externa que necesariamente involucra a los demás y que implica un compromiso emocional y espontáneo” (...) la experiencia momentánea de alegría, en su forma más pura, es una cristalización e intensificación de todos los ingredientes que conforman la buena vida, permitiendo una armonía entre el placer sensorial y la gratificación y una vida moral y virtuosa con y a través de los demás. El placer es efectivamente una medida para juzgar la bondad moral, ya que el deleite se toma en acciones que se perciben como digno”. (WALKER, 2015, p. 193).

Traemos este texto porque para hablar de tensiones y conflictos, necesariamente tenemos que tener presente su contrapartida. Los conflictos anuncian un quiebre de los valores más estimados para un grupo y de cierta manera los refuerzan. En el caso de Santa Clara, y específicamente en las relaciones entre humanos¹⁴⁷, las tensiones que pude discernir parten de un rompimiento en los tenues y maleables lazos de la generosidad, que se expresa en el compartir alimentos, objetos y trabajo; destejiendo los cuidados que fina y pacientemente han sido tejidos por los grupos de solidaridad (dentro y fuera de ellos).

5.3 El papel de las *ranuna*

Algunas mujeres me contaban que cuando sus maridos estaban “haciéndoles la vuelta¹⁴⁸” se comportaban violentos con ellas, que las paleaban y ellas calladitas tenían que aguantarlos.

¹⁴⁷Desafortunadamente no pude acceder a otro tipo de conflictos que se generan con los seres extra humanos (y brujos), que son fundamentales, porque muchas de las enfermedades que aquejan a esta población son explicadas por el quiebre de las relaciones con estos seres.

¹⁴⁸Haciendo referencia a una infidelidad.

Una de ellas me contó cómo su marido después de una golpiza fue denunciado y fue a parar al calabozo y que desde ese día nunca más la golpeó. La supuesta amante¹⁴⁹ también fue a parar al calabozo y finalmente terminó yéndose de la comunidad, porque las afrontas con varias de las mujeres de la comunidad eran inaguantables. De las quejas que escuché sobre las infidelidades de sus maridos, las mujeres se quejaban que estos les daban telas y otros objetos a sus amantes. Las supuestas amantes por lo general eran *ranuna*, quienes aún no tenían marido, ni hijos, y cuya belleza y sexualidad estaban floreciendo. Ante un cultivo de la vergüenza profunda en las interacciones cotidianas con miembros adultos masculinos, en las distensiones que provocaban el masato y el trago en las fiestas, las *ranuna* manifestaban sutiles movimientos de seducción que se volvían tangibles y expresables.

Sobre este “poder” configurado dentro de capas de vergüenza y seducción hablaremos en el próximo capítulo, por lo pronto diremos que las mujeres que se sentían afectadas por las acciones de las *ranuna* con sus maridos me decían que eran las madres de las muchachas quienes las mandaban a estar con sus maridos. En un caso concreto me contaron que una de estas *ranuna*, que había estado junto a su familia por una temporada en Nauta, había “vuelto así”, haciendo referencia ante la supuesta preferencia por el marido de la afectada. Este “vuelto así” denotaba un probable maleficio, *pusanga*¹⁵⁰, que le habrían dado a la muchacha en Nauta, haciendo que no tuviera control de sus actos.

Esta *ranuna* hasta hace poco vivía con un joven de la comunidad, pero ante los maltratos que recibía decidió volver a casa de su madre. Su marido la denunció por irse y la joven estuvo por varias horas en el calabozo, hasta que él profesor Jhon intercedió y la sacaron. Varios eran los chismes que me llegaron sobre cómo esta *ranuna* había “botado su yuyito” con vegetales, haciendo referencia a la pérdida de un embarazo, ante la supuesta insistencia de su madre. No tengo certeza que estos hechos hubiesen ocurrido, hacían parte de los chismes que salían a traslucir cuando alguien quería que yo tomara preferencia en alguna tensión. Lo que sí puedo

¹⁴⁹Walker (2008) dice el termino para esposa literalmente es traducido por compañera de dormir (*sinijera*), en cuanto amante sería compañera para caminar (*amujera*).

¹⁵⁰La *Pusanga* es una sustancia, compuesta de diversas plantas, que sirve como encantamiento para atraer potenciales parejas y que dejaría a las personas “afectadas” sin voluntad.

aseverar es que las madres tenían una influencia mayúscula sobre estas *ranuna*, como vamos a ver en el próximo capítulo contando sobre Flor.

Los celos son moneda corriente de las ofuscaciones dentro de los conyugues. De las peleas entre esposos Runa me reiteraba que con los mestizos se debía tener mucho cuidado, dado que “son diferentes” y cuando se acercan a hablarles a las mujeres, los de Santa Clara, malinterpretaban y decían que era que a las mujeres ya les estaba gustando. Para un observador externo, la vergüenza denotada de las mujeres puede ser síntoma de sumisión y debilidad, empero, este rasgo debe entenderse dentro de redes más amplias de socialidad y consolidación de relaciones entre los géneros. Entre hombres y mujeres las peleas por celos se agravan cuando el alcohol hacia efecto en las reminiscencias. Cuando se puede (y hay), las familias de cada conyugue toman partido, salvando de golpes o exacerbando los ánimos.

5.4 Envidiar y mezquinar

Julio me contó que una vez fueron invitados por la iglesia evangelista para un gran evento que se organizó en un poblado sobre el río Marañón. Él, junto a Tomás y Juancho, fueron invitados a representar a Santa Clara. Sin embargo, los dos muchachos pusieron en duda la legitimidad de Julio al no haber nacido en la comunidad, y según este, fue por ese motivo que los hermanos no llevaron luz eléctrica a Santa Clara, al darse cuenta lo “envidiosos y mezquinos” que eran los muchachos.

Julio vivía con su mujer y su hijito en una casa grande que había construido, según me contó, para cuando llegaran los hermanos se hospedarán allí. Constantemente ponía un pequeño aparato que incluía una batería solar, que tenía grabada la biblia en lengua urarina. Su mujer, Carmen, era hija de uno de los traductores que la pareja del Instituto Lingüístico de Verano había contratado durante muchos años para trabajar con ellos. A Carmen pocas veces se le veía interactuando con otras mujeres de la familia, inclusive ni con su suegra y cuñadas. Esta pareja llegó poco tiempo después que los padres de Julio (los abuelitos Ojeda) se hubieran asentado en Santa Clara, antes vivían por el Airico (de donde era Carmen), pero según dijeron algunas mujeres,

salieron por los constantes chismes que los tenían como protagonistas. Según Lito, Carmen mezquinaba la comida y por eso rabiaban con ella.

Cuando volví en junio de 2017, junto a Harry Walker, decidimos hospedarnos en casa de Runa, al ser bastante espaciosa y al haber Leandro trabajado con Harry en años anteriores. Llegamos a Santa Clara en una noche de celebración y fuimos muy bien recibidos por la pareja. La gran preocupación de Runa, sobre nuestra visita, era que no fueran a decir que ella mezquinaba nuestras cosas, y esto era reiterado en las conversaciones que tenía con su prima Alix. Nosotros llevábamos algunas telas que intercambiábamos con las mujeres por artesanías. Runa era intermediaria con las mujeres de arriba y nos decía para guardar telas de los colores preferidos de sus parientas. Las mujeres del grupo de solidaridad del profesor Guillermo fueron las primeras en llegar a hacer “negocios”. Una mañana antes de salir de nuestros mosquiteros, silenciosamente, llegaron en una canoa Vera y su hija Jenny, Estela y su hija Roxana, Margarita y Lilia. Runa les convidó un poco de masato mientras nosotros nos sacudíamos un poco la modorra. Rieron mucho al ver que Harry y yo no dormíamos en el mismo mosquitero. Por más que yo expliqué muchas veces que no era mi marido, y sí mi profesor, no terminaban de creerme. Era Vera, quien sabía un poco de castellano, la encargada de mediar las transacciones. Luego de prometer gallinas y canastas tejidas, se despidieron contentas con sus cortes de telas. Durante toda nuestra estancia estas mujeres se encargaron de tejer frenéticamente canastas de chambira, para poder tener acceso a telas de manera más barata. Ya cuando nos íbamos a ir, volvieron las mismas mujeres en un intento de obtener las últimas telas, pero como éstas ya estaban comprometidas para las mujeres de arriba, se fueron frustradas y molestas. Vera riñó con Runa diciendo que era ella quien mezquinaba. Runa dejó que se fueran para luego furiosa decir, en voz baja, que si Harry era el marido de Vera para estarle pidiendo telas.

Y es que el mezquinar alguna cosa, o recusar pedidos para chambear puede desencadenar problemas. Cuando íbamos a bajar a Ollanta para volver a Iquitos, Leandro era el encargado de dejarnos en la desembocadura del Chambira para poder “atrapar” alguna lancha rápida que nos parara. Le insistí a Runa varias veces que nos acompañara, pero ella argumentó que por más que quisiera ir, ya había dado su palabra de ir con una comadre a una minga, al otro día de nuestra partida.

Durante el periodo de inundación, las canoas y los botes son elementos fundamentales para la movilidad dentro de la comunidad y para ir a chambear a las chacras. Constantemente veía a niños de un lado a otro de la comunidad, pidiendo prestados, trayendo y llevando botes y canoas, inclusive vi a varios abajinos que subían a tal fin. Una vez Runa mando a Gina a casa de Manuela a pedir prestada una canoa. La niña volvió trayendo la noticia que Bento (el niño era el dueño de la canoa) la había mezquinado. Antes de que Runa pudiese comenzar a reclamar. Vino la abuelita e hizo la aclaración que ese día necesitaban la canoa para ir a chambear y que no era por mezquinar, sino por necesidad.

Runa me contaba que cuando sus padres se separaron, su padre dijo que la quería llevar a ella y a sus hermanos, pero Mery no los dejó, porque arguyó que ella no los había cuidado tanto para otros. Dentro de los recuerdos de Runa su padre entra como un protagonista importante, constantemente me estaba contando de él y de cómo cuando bajan a reclamar la plata del programa JUNTOS, se lo encuentra y que él siempre le da un poco de dinero y ella le comparte de su masato, absteniéndose de convidar a la nueva mujer de su padre. A veces llegaba brava de donde habían fiestas diciendo que les habían mezquinado el trago y que por ello iban a bajar en diciembre a reclamar todos sus pagos atrasados e iban a comprar trago para no tener que pedirle a nadie.

Muchas de las tensiones se provocaban por el acto de mezquinar, y a su vez el mezquinar era expresión de las tensiones. Félix constantemente estaba afligido porque casi en ninguna casa era convidado a beber trago. Al no tener parientes en Santa Clara (a excepción de su esposa e hijos) su grupo de solidaridad quedaba reducido a la familia de su esposa y ya que tenía conflictos con sus suegros, pocos compañeros tenía para chambear. Constantemente me decía que él se la pasaba viajando porque en esa comunidad sólo había problemas, que le dolía la cabeza de tanto chisme y que sólo regresaba por su yuyito pequeñito.

A parte de no convidar masato, otra de las formas de hacer explicitas las tensiones es no convidar a las mingas. Cuando le preguntaba a Runa por qué no invitaba a su minga a las personas de algún grupo de solidaridad, me decía que porque los hombres eran perezosos y las mujeres chismosas. Cuando estábamos haciendo la entrevista a Mery, Tomás, hijo de Mery y traductor,

nos contaba que antiguamente se reunían con todos los de la comunidad a tomar masato o a chamberear juntos, pero desde que son tantos existen más chismes y es mejor no ir a otras casas para no dar de que hablar.

Constantemente vi mujeres furiosas que al volver de sus chacras se habían dado cuenta que les habían robado racimos de plátanos maduros. Por lo general tenían sospechas sobre los posibles ladrones, los que aún no tenían sus chacras listas, los que no chamberaban mucho, pero nunca vi que les reclamaran de frente o que los denunciaran. Al preguntarle a Runa sobre las denuncias me contó que sólo se hacía si eran muy reiterados los robos, que por lo general se “hablaba a su detrás”.

5.5 Entre el placer y la moralidad: sobre chismes y rumores

Patricia Fasan (2006) en la introducción de su libro “De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza” engancha las interpretaciones teóricas sobre el chisme dentro de una matriz conceptual cuyos focos se deslizarían entre la fuerza de la estructura y el agente:

“(…) ¿qué tipo de acto constituyen los posicionamientos? [Del chisme] ¿Un acto de los individuos particulares definido en función de sus intereses particulares (Paine, 1967)? ¿Un acto de la comunidad para preservar su cohesión a través de la confirmación de sus valores morales (Gluckman, 1964)? Ambas lógicas están en algún sentido, presentes en esta acción social a condición de que aclaremos que la misma ni responde a un cálculo, ni tampoco es fruto de una suerte de devenir espontáneo de los hechos”. (FASAN, 2006, p. 146).

Al mostrar su trabajo etnográfico, la autora ubica el chisme dentro de un circuito de la vida social que lo utiliza para reposicionar constantemente a los actores, incluidos en una trama profundamente política. El chisme sería un mecanismo político ya que otorga a los actores una capacidad de comunicación, la pertenencia a una comunidad y el compartir emociones profundas ligadas a una moralidad específica, otorgándoles una capacidad de agencia al dejar que participen en la construcción de la vida social que a la vez, los va constituyendo.

En esta misma dirección Niko Besnier (2009) en su libro "Gossip and the Everyday Production of Politics", aborda el chisme a través del análisis del lenguaje e interacción dentro de una pesquisa etnográfica; mostrando su configuración como una estrategia política dentro de la isla Nukulaelae, Estado de la Polinesia. El autor comienza replanteando la noción clásica de agencia, diciendo que no es una capacidad universal, puede ser resistencia, pero también de muchas otras cosas. Sin embargo, el chisme se transmutaría como un mecanismo de agencia y terminaría funcionando como una herramienta para la acción política en ámbitos privados. "Con los chismes se hace una política desde abajo". (BESNIER, 2009, p. 12).

El autor recalca que la dificultad de dar una definición de chisme "hermética y culturalmente válida", está dada por: los múltiples contextos en el cual surge, sus interpretaciones y las posibles disputas por los propios miembros de la sociedad implicada. Así, un análisis de los chismes, debe tener en cuenta "la dinámica y el cambio de naturaleza de la categoría, así como su relación con otras formas de discursividad y acción social". (BESNIER, 2009, p. 14).

Besnier es recurrente de mostrar al chisme "a pesar de su banalidad estigmatizada", como acción política, que va más allá de arenas tradicionalmente dichas públicas. Siempre problematizando el papel otorgado al chisme dentro de los determinados contextos socioculturales. El chisme camina siempre entre la emoción y la moralidad espacios de "trasfondo" de todos los contextos políticos. Para este autor la estética del lenguaje y la política están totalmente ligados; advierte que al iniciar chismes tiene que hacerse con delicadeza, dado lo difusos que pueden llegar a ser los eventos y su clasificación dentro de los límites entre comunicación y chismes, como géneros.

Al igual que los autores anteriores Cernadas (2017) recalca el chisme dentro de los entramados morales de sus propios contextos, aunando al papel político que cumplen "los rumores y chismes unen a grupos y personas, a su vez, los separan de otros, constituyen formas de comunicación que reifican o disputan imaginarios morales o conforman instancias donde se exponen relaciones de estatus y asimetrías de poder". (CERNADAS, 2017, p. 148). Para este autor los chismes y los rumores visibilizan la vulnerabilidad y las contradicciones de las "relaciones

colectivas y las posiciones personales". Besnier deja planteada la pregunta: "placentero y peligroso, el chisme es una charla moral sobre hechos morales, pero ¿en qué punto la inmoralidad de involucrarse en ella se vuelve más seria que la inmoralidad de los hechos que narra?". (BESNIER, 2009, p. 117).

Besnier muestra como a través del chisme se vehiculan dos emociones diferentes, la vergüenza y el placer. El placer de lo prohibido, cohesiona y genera intimidad y la vergüenza que podría terminar separando y rompiendo lazos. Según los autores mencionados el chisme tiene como característica principal el jugar papeles paradoxales; por un lado personifica las complejidades de la vida social, y, a la vez, sirve como mecanismo para que las personas hagan sentido de lo que les rodea. Cohesiona y separa, perjudica y facilita relaciones.

Dentro de las funciones que Besnier (2009) le asigna al chisme está el de ser una forma de intercambio "¿el público va a recibir el chisme como un regalo o como un veneno? El chisme hereda tanto el placer como el peligro del intercambio, demostrando como en una sociedad los agentes despliegan aspectos microscópicos particulares para hacer frente a la ambigüedad e incertidumbre". (BESNIER, 2009, p. 120).

En su texto "El chisme como fenómeno social: un campo-tema desde la perspectiva construccionista" Catarina Tanaka (2007) identifica al chisme como un vehículo "eficaz de interacción social", que "reposiciona conceptos sobre las personas y llega a construir un papel paralelo o invisible en las relaciones sociales". (TANAKA, 2007, p. 648).

Como condiciones fundamentales para que se dé un chisme la autora dice que debe surgir en conversas informales cuyo asunto es altamente personal (relativo a la intimidad), conducido dentro de un grupo pequeño que se conoce bien y se tiene confianza, y las personas sobre las que se habla no están presentes. (TANAKA, 2007, p. 650).

Mostrar este escueto panorama sobre la dimensión analítica del chisme cuyo objetivo, lejos de dejar solidificados significados absolutos, es permitirnos pensar el papel que tiene el chisme en Santa Clara. A pesar de mi precario conocimiento de la lengua urarina, tuve acceso a

algunos chismes por estar directamente implicada y comprometida en algunos, evidenciándome las tensiones que estaban latentes en ese momento dentro de los grupos de solidaridad y a los cuales yo, sin querer, llegué a exacerbar.

Como señala Besnier al poner énfasis (a través de todo su trabajo), en el significado otorgado al chisme en los contextos de enunciación, creo que haría falta una aproximación desde el lenguaje para comprender totalmente la dimensión que juega este fenómeno en Santa Clara; sin embargo, quiero traerlo a discusión porque intuyo que tiene una importancia fundamental en los movimientos de tensión y de resolución de conflictos; además porque de cierta manera los chismes articulan y reavivan aspectos morales y de justicia relevantes para la interacción de los grupos de solidaridad (dentro y fuera de los mismos) y para el papel político que juegan las mujeres en la consolidación de la “comunidad”.

No tengo certeza sobre las conversaciones masculinas, dado que me introduje dentro de los grupos de niños y niñas y mujeres adultas, por lo cual no sé si los hombres chismeaban con el mismo énfasis que lo hacían las mujeres, intuyo que no, o que los temas debían ser diferentes. La palabra chisme me fue traducido por dos términos en lengua urarina, *ere baso* y *caasaje*, malas palabras y mentira, respectivamente. Altamente condenado, el chisme juega un papel fundamental en la consolidación de afectos dentro y entre los grupos de solidaridad.

Cuando me eran referidos los chismes en castellano, tenía yo la intuición que su enunciador quería que tomara partido por alguna situación o grupo de solidaridad. Los chismes que me fueron referidos tenían que ver con robos, relaciones sexuales (por lo general condenadas, como entre padres e hijas, hermanos, compadres y comadres, hombres y comerciantes), visitas al calabozo, embarazos interrumpidos, golpes y traiciones.

Como fue referido anteriormente, el chisme tiene un papel paradójico. En Santa Clara moviliza e inmoviliza, cohesiona y separa, legitima y a la vez actúa contra el sutil poder establecido activando mecanismos morales, como vamos a ver a continuación.

Tomás decía que no le gustaba ir donde los abajinos, porque seguramente iban a hablar de él. Y realmente pocas veces se lo veía más allá de los límites de su propio grupo de solidaridad. Y es que la futura posible intromisión de los chismes, hace que las personas piensen dos veces sobre sus desplazamientos. Irina me contó que Martina, una mestiza iquiteña encargada del negocio de la madera en Santa Clara y las comunidades aledañas, le había propuesto que trabajara con ella. Según me contó Irina, ella había rechazado la oferta porque no quería descuidar a sus dos hijos. Sin embargo, luego me confesó que realmente se había negado a ir porque al ser soltera, en la comunidad iban a hablar mucho de ella y después cuando volviera iba a tener problemas; que si tuviera marido sí hubiera aceptado la oferta.

Al pensar sobre el chisme en Santa Clara, otras discusiones vienen a aflorar. Los autores citados no ponen en discusión la división tajante entre público y privado, que en el caso de Santa Clara debe ser entendido con mucho cuidado y más cuando bajo estas dos categorías se ha intentado analizar teóricamente las relaciones entre hombres y mujeres. La mayoría de casas de Santa Clara no tienen paredes y es muy fácil ver lo que ocurre en las casas vecinas, inclusive con un poco de agudeza de oído da para escuchar conversaciones ajenas. Una noción de privacidad distinta se pone en marcha, en donde casi nunca se está sólo y lo más relacionado a nuestra idea de privacidad (como aislamiento físico), se da dentro de los mosquiteros, cuando se va a la chacra, al monte a cazar o a pescar, y por lo general siempre se está en compañía. La "privacidad" podía estar evidenciada en los adultos al no interferir en las actuaciones de los otros, por lo menos no de frente, sobre todo cuando las emociones se exaltan y aparecen manifestaciones como llanto y rabia, simplemente se deja ser.

Chismosos son los otros. Quien enuncia simplemente está avisando. Como he manifestado varias veces, las mujeres Ojeda eran acusadas por las mujeres de otros grupos de solidaridad de chismosas (y pedilonas), de cierta manera condenando que no fueran legítimos fundadores de la comunidad. Al llegar hace menos de una década, y cargar consigo movimientos constantes por varias comunidades, esta familia, condenada por chismosa, a su vez utilizaba el chisme como estrategia contra el sutil poderío que ejercía en la comunidad Don Juan y su familia. El chisme, enclavado directamente en el corazón de la moralidad en Santa Clara, es utilizado por las mujeres

como una herramienta política que sirve para ampliar o reducir los grupos de solidaridad y que en sus últimas consecuencias termina siendo detonador para la movilidad hacia otras comunidades.

Como vimos en el capítulo anterior, los niños son grandes movilizadores de información. Al encontrarse en la escuela, circulan la información de sus respectivos grupos de solidaridad, obviamente reafirmando lealtades. Una tarde, mientras Runa lavaba la ropa, Moni llegó de la escuela avisando que los muchachos vecinos estaban diciendo que Manuela había dicho que Runa estaba hablando mal de la madre de los jóvenes. Runa inmediatamente se paró en las escaleras y gritando (para que los jóvenes, así como Manuela escucharan) que ella no estaba hablando mal de nadie. Al poco rato vino Manuela a hablar con Runa, y no sé de qué manera llegaron a la conclusión que los que estaban hablando mal de la mujer vecina, eran sus propios hijos. Los chismes son movilizados sea por los niños, sean por los propios hombres que cuentan a sus esposas o sea entre las propias mujeres, dependiendo de los lazos que se generen en ese momento. Aunque también son causantes por su rompimiento.

Runa me contó que estaba rabiando con Irina, porque le había contado un chisme que ella terminó contándole a otra mujer. Además, agregaba Runa reafirmando su molestia, Irina varias veces contaba chismes para Roque, hermano de Irina, sobre Alix, mujer de Roque, que provocaban conflictos entre la pareja; y Runa tenía mucho aprecio por su prima Alix, a quien de vez en cuando defendía de los golpes del marido.

Otras de las informaciones movilizadas por niños, niñas y mujeres, y que se explayaban rápidamente, tenían que ver con la afectación a la comunidad como un todo, los rumores. Esto incluía enfermedades, los sonidos o la aparición de seres extrahumanos o *bacaha*, antiguos enemigos. Varias veces escuche a los niños hablando de posibles apariciones de tunchis, o sus sonidos característicos, el mugido de vacas, causando espanto y varias veces nos mandaron a dormir temprano por ello. Otro episodio que me contaron y que aun causa miedo, fue aquella vez que toda la comunidad durmió en la casa comunal, ante la inminente invasión de *bacaha*, quienes raptaban mujeres. Mandaron a los dos profesores mestizos de la comunidad, con una escopeta para que recibieran la invasión, afortunadamente nada aconteció.

Doña Antonia, dada su alta movilidad por toda la comunidad, a diferencia de otras mujeres adultas, contaba los acontecimientos que le informaban sus parientes por radiofonía. Ella fue quien trajo la noticia sobre un posible brote de sarampión por la quebrada Patuyacú.

En un episodio que no terminé por entender, Doña Antonia andaba contando, a mí me contó Runa, que el cielo se había caído en Lima. Durante el 2017 en varias partes del Perú, incluyendo Lima, acontecieron varios *huaicos*¹⁵¹, que dejaron más de una centena de muertos. Según Walker (comunicación personal), para los Urarinas una de las señales del desaparecimiento de este mundo será “caerse el cielo” provocando terribles inundaciones en donde morirían aquellos que han sido malos. Sobre este rumor, Antonia contó que una avioneta habían lanzado unas papeletas sobre las comunidades de la cabecera del Chambira, donde decía que ya se había caído el cielo en Lima y pronto iba a ocurrir lo mismo en el resto de comunidades. Que se cuidaran aquellos que fueron malos y se acostaron con sus hijas, hermanas y sus comadres o compadres. Runa me contó aquello con un poco de temor, pero agregó que ella no había hecho ninguna maldad y por eso estaba tranquila.

Entonces, durante este capítulo nos imbuimos en las aguas turbias de las tensiones, vimos lo difícil que es mantener tranquilas las relaciones dentro y entre los grupos de solidaridad. Evidenciamos la importancia de la generosidad y del trabajo en conjunto y cómo se expresan las tensiones cuando estos valores son rotos. Mostramos cómo la felicidad de las personas está ligada a un esfuerzo colectivo por estar tranquilos y vivir bien. Abrimos paso para las *ranuna*, personajes silenciosos cuya fuerza vital floreciente pone en peligro la frágil tranquilidad. Nos aproximamos teóricamente a los chismes e intentamos mostrar que en Santa Clara, a pesar de su desaprobación, son estrategias importantes para los sutiles movimientos políticos que se anclan en la moralidad.

En la tercera parte, y último capítulo, vamos a continuar discutiendo el papel que juegan las mujeres y *ranuna* en la consolidación de la comunidad, y como a través de sus actividades,

¹⁵¹Según el DRAE vienen del quechua wayq'u. Masa enorme de lodo y peñas que las lluvias torrenciales desprenden de las alturas de los Andes y que, al caer en los ríos, ocasionan su desbordamiento.

especialmente al tejer y al cocinar van dándose el “amansamiento” que hace posible la consolidación, cohesión y potencial disgregación, de los grupos de solidaridad.

TERCERA PARTE



Ilustración 6. Roberta tejiendo cachiguango

6. CAPÍTULO VI

En este último capítulo vamos a continuar mostrando como el desarrollo de las “artes de la vida” hace parte de un proceso de enseñanza-aprendizaje que comienza a ser diferenciado y que da sentido al estar-juntos, en cuanto al desarrollo de habilidades que discurren por los caminos del género. Al despuntar la menarquia en la niñas, es durante esta nueva fase que niños y niñas toman caminos diferentes en cuanto a la adquisición formal de sus habilidades, que en ultimas, terminan siendo casi totalmente dependientes unas de las otras.

Como fue enunciado al comienzo de este trabajo nuestro enfoque será volcado hacia las *ranuna*. En un primer momento nos focalizaremos en ellas, aquellas jóvenes mujeres que acaban de tener su menarquia pero aún no tienen hijos. Expondremos cómo durante este periodo vital, es donde se intensifican las habilidades ya desenvueltas a lo largo de la infancia y en cuyo rito de la menarquia, a través del cuidado de sus parientas, se hacen explícitas. Es a través del rito que se revela su nuevo posicionamiento ante la comunidad, una segunda salida de la *jata*¹⁵², que culminará totalmente ante una tercera salida ya como madre. En un segundo momento mostraremos cómo la uxorilocalidad hace parte de un proceso particular de relacionamiento, en el cual las madres adquieren nuevamente una posición fundamental en el “amansamiento” de sus hijas y sus maridos.

Finalmente nos adentraremos, superficialmente, en el universo de las mujeres adultas cuyas labores son fundamentales para amansar los creativos pero peligrosos elementos externos, en cuanto a posiciones diferenciadas, de acuerdo a la edad, parientes próximos, posición de su propio grupo de solidaridad, etc. Mostraremos como los actos de cuidado de los hombres, están profundamente relacionados con la salud de sus pequeños y hacen parte de un espectro amplio de relaciones entre los géneros. Cerraremos los relatos con tres mujeres mayores que, en últimas, están-ahí acompañando el proceso de sus hijas e hijos en la creación de nuevos seres humanos legítimos.

¹⁵²La primera fue al momento de nacer.

6.1 Algunos apuntes sobre el debate de las mujeres y el género

En el texto "Recriando a (categoría) mulher?" (2002), Adriana Piscitelli hace una sucinta lectura sobre las diferentes fases del feminismo en relación a los conceptos que han ido dando forma y sentido a sus reivindicaciones. En un primer momento, con la primera ola del feminismo de finales del siglo XIX hasta mediados del XX, las cuestiones debatidas giraban en torno de la igualdad ciudadana. Se quiso entender el porqué de la subordinación femenina a la cual, en principio, se ligó al asunto de la "naturaleza" del cuerpo. Luego, al introducir la noción de construcción social, se criticó la postura absolutista de lo natural como algo inmutable, de la mano de la creación de un sujeto político colectivo, la mujer, en la búsqueda por estrategias para acabar con la negación de sus derechos ciudadanos.

En la segunda ola, que abarcaría las décadas de los sesentas y setentas del siglo XX, se liga la reproducción con la subordinación, es decir, es desde el cuerpo y la maternidad donde emanan la opresión y la desigualdad. Es en este momento donde se evidencia la dependencia entre política y poder en arenas privadas. Las relaciones entre hombres y mujeres se ven como políticas, lo privado se convierte en político. Se introduce la noción de patriarcado, ligado a la división sexual de trabajo; sin embargo, este concepto llegó a ser tan abarcador, que terminó no dando respuestas para entender la complejidad de otros tipos de relaciones en lugares y tiempos distantes.

A continuación, se empieza a desnaturalizar la noción de mujer y entra en escena el concepto de género, como alternativa al patriarcado. El género sería un imperativo de la cultura que daría forma a la naturaleza básica del sexo; de esta manera, a través de este concepto se lograría entender cómo se construye el mundo sexuado y las formas opresivas bajo las cuales es operado. Esto generó un sin número de problemáticas analíticas, sobre todo para aquellos pueblos en donde tal vez no se explicita esa diferenciación ligada a dominios de poder y a dicotomías esencializantes.

La introducción del concepto de género implicó que se focalizara en la experiencia de las mujeres, enraizada en sistemas históricos sociales concretos. Sin embargo, algunas pensadoras advirtieron que al no historiarse, ni relativizarse las nociones básicas de sexo, que el género

implícitamente proyecta, fácilmente se pueden esencializar las identidades como “mujer y hombre” que no terminarían de encajar en espacios y tiempos distintos.

En una tercera ola del feminismo, que vendría desde los ochentas hasta la actualidad, pensadoras como Butler y Haraway (entre otras), confrontan las conceptualizaciones dicotómicas que se vuelven identidades fijas. Butler advierte que la idea de género debe explicitar como son las relaciones de poder que vuelven al sexo un atributo precedente. Para esta autora el género sería la estilización repetida del cuerpo, un conjunto de actos reiterados dentro de un marco regulador altamente rígido, que se congela en el tiempo, produciendo la apariencia de una sustancia, de una especie de ser natural.

En “Interpretando o género” (2000), Linda Nicholson hace una especie de genealogía del concepto de género mostrando como su definición más popular es la creación de un sistema histórico y cultural específico. Comienza mostrando como existen dos interpretaciones comunes de este concepto, la primera en la cual el género se contrapone al sexo, en la medida que hace parte de un entendimiento ligado a una concepción particular de ser, que divide cuerpo y “alma” en donde el género sería aquella parte de la personalidad y los comportamientos que tienen asiento en el cuerpo, un cuerpo genérico y universal. Según ella, esta es la visión que más prevalece. La segunda perspectiva del género hace referencia a la construcción social que tiene que ver en la distinción de lo masculino y lo femenino (inclusive otras categorías de clasificación), entendiendo al cuerpo, también como una construcción social.

Según la autora el género tiene sus raíces en la ligación de dos ideas fundamentales para el pensamiento occidental moderno: la base material de la identidad y de la construcción social del carácter humano. Las identidades sexuales serían aquello que se presenta como común a todas las culturas, de allí que el “construccionismo social” que tiene potentes lazos con el fundamentalismo biológico es problemático para la explicación acerca de la diversidad sexual, dado que están enraizadas en una creación particular. Se asocia al sexo a aquello que nos hace comunes a todas las mujeres, y la raza y la clase aquello que nos diferencia. Según esta autora no existe aspectos comunes emanados de la biología, lo que nos diferencia no puede ser totalmente

explicado en base a un abordaje dualista, que terminaría obscureciendo lo que hay de común y diferente.

La autora va mostrando como fue ligándose la diferenciación de lo masculino y lo femenino con el cuerpo a través de la propia historia del cuerpo biologizado:

“No es que antes no hubiera una distinción o que la biología no tuviese algún papel en relación a ella, la distinción, sin embargo, era vista menos como algo “causado” por la biología, de lo que como expresión lógica de un cierto orden cosmo-ontológico gobernado por la diferencia, por la jerarquía y por la interrelación”. (NICHOLSON , 2000, p.12).

Fue durante el siglo XVIII que se consolidó la comprensión de las diferencias binarias entre hombres y mujeres y como consecuencia la idea actual de “identidades sexuales” un masculino o un femenino anterior y corporalmente diferenciado.

Cabe aquí recordar, la importancia que ha tenido dentro de los debates teóricos feministas, el papel de pensadoras que durante los años ochenta comenzaron a conglomerarse bajo la noción de mujeres de color (en términos generales pensadoras de países “tercer mundistas”) que no se sentían identificadas bajo la agenda global del feminismo. En su texto “Colonialidad y género”, María Lugones (2008) tiene como objetivo mostrar como el “sistema género colonial/moderno” ha sido fundamental para el sometimiento de los hombres y mujeres de color, así como el rompimiento de sus vínculos de solidaridad. En este sistema, dice la autora, todos hemos sido racializados y asignados a un género; sin embargo, no todos han sido dominados o victimizados. Es un proceso binario, dicotómico y jerárquico; en donde se asigna la categoría de mujer a hembras, burguesas, blancas heterosexuales; la de hombre a machos burgueses blancos; la de negro a machos heterosexuales negros, pero no hay categoría segura que incluya a las mujeres de color, que terminarían siendo ligadas con lo no humano. Esta pensadora, junto con Kimberlé Crenshaw y otras mujeres de color feministas, han argumentado que no existen categorías que den cuenta de las intersecciones, en donde entren mujeres de color, las cuales no logran enmarcarse ni dentro de la categoría de mujer ni de negro. Plantean la noción de interseccionalidad como estrategia para mostrar lo que se pierde en estas categorías

excluyentes. La autora dice que sólo al percibir género y raza es que se ve a las mujeres de color. De esta manera el termino mujer dice la autora, sin su especificación, no tiene sentido o tiene un sentido racista ya que bajo esta categoría se ha asociado a blancas, heterosexuales, burguesas, haciendo caso omiso a la deshumanización bajo la cual las mujeres de color han estado sometidas.

Lugones es crítica con el feminismo hegemónico que ha luchado en contra de la subordinación de las mujeres blancas, pero no con la opresión de género de nadie más; dado que no logró dar cuenta de las intersecciones entre raza y género y las profundas diferencias existentes entre mujeres, dando por hecho una ligación intrínseca debida a la subordinación ligada a un cuerpo biológico.

Dentro de la disciplina antropológica, Marilyn Strathern ha sido una de las pensadoras que más aportes a lanzado con respecto a las intersecciones entre feminismo y antropología. Es de destacar su texto "O gênero da dádiva" (2006) en donde la autora logra de-construir la noción de género, ligada a diferencias dicotómicas jerárquicas de las identidades sexuales, apropiándola a las particularidades de Melanesia. Dice Piscitelli (1994) que con ello colocó en jaque la universalidad de una serie de conceptos que Strathern considera reflejos de las metáforas centrales occidentales y que no son aplicables a la Melanesia. "La concepción de una sociedad dividida en dominios privados-públicos o político jurídico y doméstico, de los conceptos de identidad sexual individual, de papeles sexuales, de dominación con sus referencias de propiedad y posesión y sus asociaciones a las cuestiones de identidad de género". (PISCITELLI, 1994, p. 215).

No obstante, estas nuevas formulaciones teóricas han tenido su dosis crítica, especialmente proveniente de los movimientos sociales, al desdibujarse un sujeto político concreto, "la mujer". Pensadoras como Nicholson (2000) han formulado posiciones teóricas sobre este concepto que incluyen las diferencias y abren el rango de posibilidades para entender otros contextos. La autora dice que a pesar que la mayoría de sociedades conocidas tienen unas diferenciaciones entre lo femenino y lo masculino ligadas al cuerpo, no puede darse a priori un reconocimiento de características universales comunes. Existen diferencias sutiles que deben ser examinadas más a fondo. Nicholson propone, en un intento de complejizar y dar mejor forma a las justificaciones políticas feministas, el entendimiento de "mujeres" en contextos específicos.

Partiendo del alcance del concepto de “juego” para Wittgstein, que agrupa un sin número de elementos diferenciados, la autora propone pensar el sentido de “mujer” como capaz de “ilustrar el mapa de semejanzas y diferencias que se cruzan”. En este mapa el cuerpo no desaparece, él se torna una variable histórica específica cuyo sentido e importancia son reconocidos como potencialmente diferentes en contextos históricos variables.

6.2 El género en la amazonia

Las discusiones feministas han tenido repercusiones importantes en el avance del material teórico antropológico producido sobre grupos indígenas amazónicos. En los siguientes párrafos vamos a hacer un corto resumen de los caminos emprendidos en base a la noción de género, especialmente en lo que toca al posicionamiento de “las mujeres indígenas” y las relaciones entre los géneros, dentro de una matriz cosmo-ontológica de producción de cuerpos o/y personas humanas.

En su disertación de maestría lacy Pissolato (2016) hace una revisión sobre los cambios de paradigmas que se han utilizado para entender la posición social de la mujer y las relaciones entre los géneros en los grupos amazónicos. Se basa en el trabajo de tres autoras (Cristhine Hugh-Jones, Cecilia McCallum y Cristiane Lasmar) que han abordado el tema a lo largo de varias décadas y con diferentes enfoques. El trabajo de Cristhine Hugh-Jones entre los Barasanas, en la década de los setentas, es pionero como trabajo dedicado específicamente a la mujer en la Amazonia. Hugh-Jones aborda el dualismo concéntrico de este grupo en las prácticas de las mujeres y su imbricación en el antagonismo sexual. Cecilia McCallum en su trabajo sobre los Cashinahuas, desarrollado en la década de los noventa, usa la idea de agencias para defender el argumento de la complementariedad sexual en prácticas cotidianas o en la producción doméstica de la socialidad. Ya Lasmar, adscribe su trabajo como una etnografía feminista en donde analiza los nuevos movimientos de agenciamiento femenino, dentro de la región que fue objeto de estudio de Cristhine Hugh-Jones, pero durante comienzos del siglo XXI.

En un pie de página de la introducción su libro “El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos” Luisa Elvira Belaunde (2008) define la categoría de

género que va a utilizar a lo largo de su trabajo. Para ella la separación de lo sexual, ligado a lo biológico, y al género, como una categoría social, no es pertinente para los pueblos amazónicos, cuya epistemología tiene una integración que une lo biológico, espiritual y mental. Utiliza el género, en el sentido de “la identidad nacida del proceso de construcción de la persona, a la vez biológica, mental y espiritual, correspondiente a las concepciones amazónicas de la corporalidad, la acción y la cosmología”. (BELAUNDE, 2008, p.25).

En este mismo texto Belaunde plantea que los dos abordajes sobre las relaciones de género que han brotado en la teoría antropológica amazónica (la oposición sexual y de complementariedad entre los géneros) surgieron debido a la disyuntiva propuesta por la teoría de la alianza de Levi Strauss. Por un lado se concibió a la mujer como sujeto pasivo de intercambio, de la cual se aprovechaban sus capacidades productivas y reproductivas, durante el matrimonio, con su posterior pérdida de autonomía. Ya la otra postura (bajo la cual la autora se asienta), intenta entender a la mujer como un participante activo del intercambio sobre el cual las relaciones que se establecen con su marido hacen parte de relaciones complementarias (no exentas de tensiones y flexibilidades), que pueden ser simétricas o asimétricas. Dice la autora que “el objetivo no es ver si existen o no relaciones de subordinación, sino hacer visibles las relaciones de género en tanto que son un aspecto fundamental de la construcción de personas con capacidades de acción, producción, depredación y comunicación propios a lo largo de sus vidas”. (BELAUNDE, 2008, p.30); inclusive en las complejas relaciones de dependencia con el mercado y el Estado nacional.

Nos vamos a detener un poco en el argumento trabajado por Cecilia McCallum (2001, 2009, 2013), para mostrar como el género hace sentido para entender las relaciones sociales entre los pueblos indígenas amazónicos.

A diferencia de los defensores de una “economía simbólica de la alteridad”, para quienes el género es una variante secundaria de un proceso constante de diferenciación entre lo humano y lo no humano, para McCallum (2013) la corporalidad, tema tan caro a la antropología amazónica, está necesariamente imbricada con la agencia que proporciona la incorporación de conocimiento diferenciado (agencialidades o habilidades femeninas y masculinas) y sobre la cual

se basa la distinción de la humanidad. De esta manera la autora formula su noción de “persona compuesta o acumulativa” sobre la cual:

“(…) el conocimiento y la memoria son integrados materialmente al cuerpo por una serie de técnicas mundanas o especiales, como parte de experiencias ordinarias o extraordinarias en el mundo alrededor, de modo que formen personas/humanas (huni) reales (kuin) que son capaces de actuar en el mundo e interrelacionarse con otros de forma adecuada, productiva¹⁵³ “. (MCCALLUM, 2013, p.133).

Las capacidades (que en otros textos la autora llama de agencias) son conocimientos específicos generizados y encorporados materialmente. Los hombres y mujeres verdaderas tendrán que pasar por experiencias que les permitan incorporar diferencialmente las capacidades, y que son estimuladas por las personas alrededor, haciéndolos realmente humanos, pero distintos en términos de género. “(…) aunque género no sea esencia, y no sea “biológicamente determinado” se asienta materialmente en el cuerpo como una capacidad para la acción moral y social. Cada “persona compuesta o acumulativa” se vuelve potente por un pasado que fue adecuado diferencialmente”. (MCCALLUM, 2013, p.133). Los cuidados provistos por los parientes y por las relaciones con otros seres, van siendo acumulados en el cuerpo en un entendimiento epistemológico que liga lo material con lo inmaterial, con el fin que la persona compuesta vaya siendo incorporada con su propio trabajo en las redes de relaciones con las otras personas, en actividades productivas y reproductivas.

Sin embargo, la autora resalta que la persona compuesta nunca es fijada con una identidad acabada. Con el enfoque volcado a las habilidades, diferenciadas por género, de la persona compuesta se puede dar cuenta del proceso de construcción de los cuerpos.

“El pensamiento social se preocupa con las acciones del cuerpo y sus capacidades para la acción, con sus habilidades para acomodarse de forma bien sucedida en la producción y en la reproducción (BELAUNDE, 2005). Personas de verdad, con cuerpos acumulativos, son capaces de entrar en acción apropiada socialmente

¹⁵³Traducción propia.

productiva, esto es, son entendidas como imbuidas de una agencia específicamente humana". (MCCALLUM, 2013, p. 144).

No existe un cuerpo pre-existente al género, siguiendo el argumento de McCallum (2001), "el género es conocimiento hecho cuerpo", que dependiendo de la agencia diferenciada, es decir aquellas habilidades materializadas en acciones concretas, que constituyen a las personas permiten la interacción con los demás. Los hombres y las mujeres se "hacen" unos a otros por interacciones entre los propios géneros y géneros cruzados.

"Lo que actualiza su diferencia es la experiencia vivida por las personas, lo que aprendieron y de quienes lo aprendieron, lo que comieron y con quien, lo que produjeron y para quien, los nombres y los poderes espirituales que recibieron, los afectos y las responsabilidades, todos estos conocimientos y emociones son transportadas en la sangre, haciéndose cuerpo de hombre o cuerpo de mujer". (BELAUNDE, 2008, p. 44).

No obstante, Gómez (2010) en su texto "De género, mitos y rituales: notas críticas sobre los estudios de género en Amazonía" es crítica con esta última postura, "procesual y/o relacional" como la llama, de la cual Belaunde y McCallum son representantes. Según Gómez este nuevo paradigma nuevamente haría una representación (esta vez generizada) sobre el indígena cerrado dentro de sus marcos culturales. Es enfática en su crítica al decir que no se abordan las transformaciones de la identidades ocurridas durante los últimos siglos, por causa de la relación con la modernidad y el mercado, en donde en muchos casos se ha exacerbado la jerarquización y se evidencian prácticas de subordinación femenina. Dice que el poder se difumina casi por completo dentro esta postura teórica y no se plantea ninguna alternativa. Al hacer tanto énfasis en el discurso nativo, se deja de lado como se experimentan las identidades esencializadas que presupone el género, en relación con las vivencias de los individuos, con su propia auto-representación, y auto-imagen en la cotidianidad.

El objetivo de traer las discusiones anteriores dentro del texto, es poder evidenciar el acercamiento teórico en el cual me basé, no sólo para guiar mis experiencias en campo, sino para

poder cuestionar las asociaciones superficiales que fácilmente desencadenan al identificarse dentro de una categoría tan valorada dentro de nuestra organización cosmo-ontológica de pensamiento, como es la noción de “mujer”. A lo largo de todo el texto he evidenciado mi propia asociación dentro de una categoría genérica en su versión etimológica (de clasificación, tipo o clase) mujer, que, dadas las diferenciaciones exteriores, me permitieron acercarme a espacios femeninos, con cierta tolerancia, pero bajo la cual ante cualquier manifestación de tensión, prontamente era colocada como un tipo de mujer perteneciente a otro tipo de ser, no siendo gente legítima, *ansauru bene* (mujer mestiza).

Lejos de poder hacer una explicación profunda sobre la constitución ontológica de lo que es ser/estar hombre o mujer y sus relaciones imbuidas en esferas de poder para las personas de Santa Clara, dado mi poco tiempo de convivencia e ignorancia de la lengua, la intención de mi trabajo es dejar evidenciado como la división entre lo femenino y lo masculino, por lo menos materializada en las actividades cotidianas, da sentido para la vida de las personas de Santa Clara, y marca caminos para el desarrollo de habilidades concretas (agencias, en término de McCallum) en la enseñanza-aprendizaje de los niños y las niñas, por lo general en complementariedad. Sin embargo, considero que el ser mujer o ser hombre en Santa Clara, no es una variable absoluta, y si, profundamente enraizada “interseccionalmente” (término que tomaremos prestado de las pensadoras adscritas al movimiento de mujeres de color) por variables como edad, experiencias vitales, relaciones dentro de su grupo de parientes y de solidaridad y por el propio sello de cada persona. Hay una identificación entre las habilidades femeninas y masculinas con las características sexuales, pero como vimos en el segundo capítulo, el cuerpo Urarina no está subdividido por nociones de materia, mente y espíritu, y si profundamente abierto a las relaciones con los seres de su entorno (humanos y no humanos), que a través de cuidados (o descuidados) lo componen, transforman y afectan.

Me adscribo dentro de la propuesta de Nicholson (2000) de tornar el concepto de mujer una variable que debe ser explicitada sobre el telón de fondo de donde se experiencia. Ese ha sido el objetivo implícito durante toda esta larga jornada, comenzar a abrir un camino en donde a través de la vida cotidiana, se vislumbra a las personas “compuestas”, especialmente a las mujeres, que utilizan determinadas habilidades que han sido estimuladas por el mundo donde

nacieron, rodeadas por objetivos y valores distintos y que a través de sus actividades le dan sentido al estar-juntos en este lugar.

6.3 Moni, Mabe y Lucía (“pre-*ranuna*”)

Moni, Mabe y Lucía tienen menos de once años y las tres van a la escuela. Las dos primeras son las hermanas mayores de sus casas y por lo tanto, muchos de los oficios, como cuidar a sus hermanitos, lavar la loza, hacer mandados a las casas vecinas, ser acompañantes para ir a la chacra y de poner trampa, recaen sobre su responsabilidad y son estimulados por sus madres con más ahínco. Lucía, quien es la segunda, después de su hermana Matilda, al tener gran cantidad de hermanos menores, desempeña funciones similares. Si bien las tres niñas aún no han tenido su menarquía, son cobradas por responsabilidades parecidas a las de las *ranuna*, aunque con una menor intensidad.

Todas las mañanas al despertar Moni, antes de que sonara la campana de la escuela, y sin que su madre la mandara, lavaba los platos del día anterior, ayudaba a su madre a prender la candela, a veces iba a las casas vecinas a traer pequeñas astillas encendidas y pacientemente se quedaba abanicando el fuego hasta producir llamas lo suficientemente fuertes para calentar el masato o hacer chapo. A veces, silenciosamente, cogía la canoa e iba a casa de su abuelita Mery, a traer recados, objetos o comidas. Antes de ir a la escuela, se bañaba en la quebrada, se ponía su ropa más bonita, ajustaba su collar, cogía su morral y esperaba a Mabe y a Cris, quienes pasaban por ella. Cuando la comunidad estaba inundada los tres niños se iban en una pequeña canoa, o sino a pie cuando quedaban descubiertos los caminos.

Luego de la faena escolar, la niña llegaba a casa y comía lo que su madre le había dejado en la cocina. A veces acompañaba a su abuelita o a su madre a la chacra, pero por lo general se quedaba a cargo de Antuan y Gina, sus dos hermanos menores. Cuando Runa y Leandro se iban a la chacra o al monte, dejaban a la niña encargada de nosotros. Si aún las aguas estaban altas, se encargaba de traernos alguna canoa vecina y también de convidarnos de vez en vez masato, que su madre había dejado chapeado en un baldecito. Por las tardes la niña sacaba el *cachiguango* que Runa había tejido con lanas de colores y sobre él nos sentábamos a jugar. A veces Moni

sacaba juguetes de plástico de fabricación china, como pequeñas cocinas, muñequitas y otros elementos, regalos de los hermanos de la iglesia bautista; otras veces se ponía a hacer las tareas que le dejaba el profesor Jhon o a enhebrar las cuentas de colores guardadas cuidadosamente en un trapito, agregando a su collar o haciendo manillas. No permanecía mucho tiempo sobre el *cachiguango*, antes de emprender alguna otra labor que le demandaran sus hermanos, como asar plátanos, cambiar a Antuan, traer los objetos que los niños botaban lejos de casa.

Mabe se convirtió en hermana mayor, luego que su hermana muriera por causas extrañas. Llegó a Santa Clara con su madre y sus dos hermanitos menores al entierro de su hermana, quien recién había formado un hogar con Tomás. Al ser viuda, Aline la madre de Mabe, fue acogida por los arribinos y terminó uniéndose a Walter, hijo de Lupe (hermana de Mery). Un día Lito llegó contando que Mabe ya tenía marido, dado que había visto a la niña sosteniendo la cabeza de un joven de la primera casa, sobre su regazo. Este gesto íntimo, y propio de las parejas deja evidenciada públicamente una unión. Al preguntarle a Runa sobre el hecho me confirmó y agregó que ella no iba dejar a Moni tener marido tan joven. Y es que Mabe parecía tener bastante consolidadas las habilidades esenciales de una ranuna.

El día que las mujeres de “la comunidad” me trajeron un saco de yuca para hacer mi propio masato, a cambio de unos cortes de tela, Runa llamó a Mabe para que me enseñara como hacerlo. A diferencia de Lucía y Moni, quienes aún no hacen masato, Mabe ya es toda una experta. Junto con Gina, descascamos la yuca, la lavamos y la pusimos a cocinar en una gran olla. Leandro había rajado leña por la mañana, que Mabe acomodó estratégicamente para que pudiera soportar el peso de la olla llena. La niña fue hasta la parte trasera de su casa, trajo unas hojas de plátano que cubrieron totalmente la olla, permitiendo que toda la yuca pudiera cocinarse homogéneamente por cuenta del vapor. Mientras se cocinaba la yuca, Mabe y yo masticábamos el camote. De vez en cuando Gina masticaba un poco, pero era reñida por Mabe, dado que no permanecía el suficiente tiempo masticando los pedazos del tubérculo. A mí también me riñó varias veces y me mostraba como debía depositar el líquido que salía de nuestra boca debiendo ser masticado por un tiempo considerable antes de ser depositado en el plato. Cuando acabamos de mascar cantamos, nos sacamos los piojos y nos peinamos. Gina nos convidó un poco de masato ya chapeado por su madre. Luego que la yuca estuvo blandita, la maceramos dentro de la propia

olla, con una cuchara grande de palo, y posteriormente extendimos toda la masa resultante en un recipiente de madera, en forma de canoa achatada, en donde revolvimos y mezclamos la masa de yuca con el camote. Posteriormente trasvasamos la masa a un recipiente de plástico. A los tres días llevamos el masato fermentado al bautizo de muestra ahijada Lita y entre Mabe y yo lo convidamos.

Era expandida la idea que yo tenía tolerancia por las posibles imperfecciones de las *jícaras* tejidas que me eran intercambiadas a cambio de telas. Algunas madres aprovechaban la oportunidad para comprometerme con las *jícaras* que sus hijas estaban tejiendo. Lucía era una de ellas. Manuela, madre de Lucía, quien permaneció varios meses dietando en casa, posterior al nacimiento de Carito, pasaba tardes completas sentada tejiendo. Amarraba a su pie una cuerda que ligaba con la hamaca de la recién nacida, para poder mecerla sin utilizar sus manos, en cuanto torcía una fibra sintética, deshilada de un costal, formando un ovillo. A veces remendaba las ropas de sus hijos, otras hacía blusas para ella o sus hijas. Matilda y Lucía se sentaban alrededor de su madre, y en cuanto la primera organizaba el telar para continuar tejiendo su *cachiguango*, Lucía sacaba su ovillo de chambira ya torcido y pacientemente iba repasando cadena por cadena hasta darle forma a una *jícara* un tanto desproporcionada. Sin embargo, a diferencia de su madre y hermana mayor, prontamente era interrumpida por los mandados de su madre o por las atenciones que sus hermanitos requerían, así que demoro bastante tiempo en poderme entregar la *jícara* lista.

Cuando era solicitada por Doña Antonia para ir a chambear a la chacra, Lucía, silenciosamente y sin quejas, se subía al bote de la anfitriona, a veces acompañada por Bento o por Alexia, sus hermanitos menores. Los niños siempre regresaban con algún alimento, producto de su labor, maní, yuca, camote, etc. A pesar de ser tan delgada, Lucía cargaba sendos racimos de plátano y no dudaba en lanzarse a la quebrada la paya para empujar la canoa cuando esta quedaba enredada entre algunas ramas superficiales.

Quise traer estas “pre-ranunas” a nuestro relato, para poder evidenciar como los cuerpos ya van siendo apropiadamente preparados y estimulados en el hacer, para desarrollar habilidades propiamente femeninas que se explicitan en la llegada de la primera sangre, y que dependen de

la historia personal de cada niña y de la condición de sus familias. Las labores de la casa, el masato y el tejido van intensificándose lentamente en un proceso cotidiano que es fuertemente estimulado, pero sin ser coercitivo, por parte de sus madres.

6.4 Botando su secreto

Una tarde, en cuanto tejíamos, Runa me contaba porqué no se hablaba con su hermano desde hace varios meses. Durante una fiesta él la había insultado diciéndole “lo peor: que era fea, flaca y que parecía sirena”. No quiero detenerme a especular sobre el ideal de belleza o la relación mal encarada con los seres del agua, que tienen las personas de Santa Clara. Simplemente quería recalcar que en las conversaciones que tenía con Runa la relación entre ser gorda, la salud, el trabajo y la alegría, era bastante notoria.

En varias oportunidades me hacía notar las diferencias corporales entre Matilda y Flor, dos ranunas que se llevan menos de un año de diferencia. Matilda, quien ya había tenido marido y por lo tanto tenía su propia chacra, era mucho más robusta que Flor y realmente parecía más activa en las labores cotidianas. Según Runa, esta diferencia se debía a que Matilda se dietó por mucho más tiempo al momento de llegar su primera sangre. Entre más días de dieta “más gorda y trabajadora”. Desafortunadamente no pude tener acceso a un relato detallado sobre lo que ocurría durante el ritual de la menarquia; solamente escuché cortos fragmentos que Runa de vez en cuando me quería contar y que como retazos mal hilados voy a presentar a continuación.

Cuando se sangra por primera vez, la madre de la niña y otras parientas femeninas se la llevan al monte o en su propia casa, donde le es construido un simple albergue de hojas y palos en el cual debe permanecer durante los días que sangre, una especie de *jata*. No puede bañarse en el río, sólo con agua tibia que le traen otras mujeres, sólo puede comer plátano verde y pequeños pescaditos cocinados, nada de frutas, dulces ni sal y su cabello es cortado a la altura de los hombros, se pasa el tiempo tejiendo. Mientras permanece en esta *jata*, “su madre le riñe diciendo que tiene que ser chambeadora, que no debe ser puta ni hacerle la vuelta a su marido”. A la siguiente madrugada del día pasa su sangre, “sale de la jata y bota su secreto, se baña todito el día y la madre le aprieta la espalda para que quede bonita. Los días siguientes amanece

bañando en el río y rajando leña para que sea gorda y trabajadora, entre más días amanezca así, más gorda, por eso Matilda es así y Flor es flaquita y perezosa”.

Es a partir de este momento donde las *ranuna*, consolidan los conocimientos necesarios, evidenciados en su cuerpo y en las actividades que hacen (de la mano de su madre y cuando es el caso de sus abuelitas), para formar su propio hogar. Saber cocinar, hacer masato, tejer, ir a chambear a la chacra, anzueliar, cuidar a los pequeños, son habilidades que son propias de las mujeres y que a punta de repetición y práctica van incorporándose en el cuerpo de estas jóvenes *ene*. De hecho los marcadores corporales de la feminidad se estilizan más: blusas y faldas de colores, hechas por ellas mismas o por sus madres; collares con muchas vueltas de colores homogéneas (y no de las chaquiras que han sobrado, como es el caso de los collares de las niñas más pequeñas), dientes tinturados de negro¹⁵⁴, entre las características más visibles. También he visto como en los últimos viajes las mujeres (especialmente las *ranuna*) tenían otros elementos como aretes, esmalte de uñas, bolsitas de desodorantes, *vinchas*, inclusive brasieres, que guardaban entre sus objetos más preciados. Como ya he contado, una de las primeras cosas que Flor hizo cuando yo llegué, fue un collar con varias vueltas y manillas de chaquiras para mis muñecas. Las únicas veces que me llamaban *ene caohatoha*, mujer bonita, era cuando me hacían poner una de sus blusas y faldas o cuando me veían chambeando y sudando parejo en la chacra, de resto sólo me decían mujer de comerciante cuando rabiaban conmigo.

Algunas mujeres jóvenes, al tener una cercanía con las atenciones de la clínica, buscan estrategias para poder desplazarse hasta allá y pedir la inyección anticonceptiva, que en ciertos casos les impide menstruar por tres meses. Una mañana estaba paseando por el vecindario, cuando Luz se me acercó con una gallina pelada; a cambio quería cinco botellas de gasolina para poder ir a la clínica, llevar su yuyita (quien como descubrimos después estaba con malaria) y aplicarse la inyección anticonceptiva. Hicimos el trato y dos días después fuimos con ella, su pequeña yuyita (Luna), su marido (quien iba piloteando el bote); Matilda quien aprovechó para ponerse su inyección, llevar a Albert, quien también tenía malaria y estaba anémico; doña

¹⁵⁴Probablemente una planta de la familia *Piperaceae*. Según Paulina Yance (comunicación personal), odontóloga, las mujeres más viejas que ella atendió tenían casi la totalidad de los dientes, a diferencia de los hombres viejos, quienes habían perdido gran parte de su dentadura. Ella atribuye este hecho a la acción de limpieza que esta planta genera.

Antonia, madre de Luz; Alix y Amaru; y Margarita, una de las hijas del profesor Guillermo, quien llevaba a su yuyito a control y también para ponerse la inyección. Pude percibir que las mujeres menores de treinta años tienen pocos hijos (máximo tres) y según me dijo Runa, combinan los efectos de la inyección con sus propias estrategias anticonceptivas (de vegetales), dado que no confían plenamente en la efectividad de la droga.

6.5 Flor y Matilda

Flor y Matilda son primas, en el momento de mi última visita tenían 13 y 14 años respectivamente. Durante mi primer trabajo de campo (en el 2017) viví en casa de Flor y tuve la oportunidad de compartir espacios con ella y con Matilda, cuya casa era vecina de la nuestra. Al comienzo, Flor me manifestaba su desdén por Matilda, quien es hermana por parte de papá de Sixto, marido de Flor¹⁵⁵; porque según la joven, Sixto prefería a su hermana y se metía a su mosquitero por eso Matilda tenía muchas telas. Sin embargo, pasado el tiempo Flor y Matilda estaban más aliadas¹⁵⁶, compartían labores (sacando yuca, cocinando, macerando, masticando, en resumen ayudando a la abuelita a hacer su masato), conversaban, inclusive intercambiaban telas y chaquiras. Las dos *ranuna*, a diferencia de sus hermanos menores, tenían movimientos más restringidos y sí iban más allá de los límites de su grupo de solidaridad siempre eran acompañadas por sus madres¹⁵⁷. Si bien, retraídas en palabras cuando estaban delante de otros adultos, entre ellas y ante sus madres o abuelita (a quienes le daban quejas por todo) se expresaban inusualmente.

Matilda tenía su chacra, y como durante el tiempo que yo estuve, sus padres estaban dietando porque acababan de tener yuyito, gran parte de la función alimenticia recayó sobre ella (y Lucía), como proveedora. Por la mañana se levantaba muy temprano a traer la trampa (dejada la tarde anterior por la paya) luego lavaba la ropa de toda su familia, y al sonar de la campana

¹⁵⁵ Recién estaban compartiendo mosquitero bajo el techo de los padres de Flor.

¹⁵⁶ Creo que porque los primeros meses de unión las relaciones que antes eran de consanguinidad, entre primas, pasaron a ser de afines, entre cuñadas.

¹⁵⁷ Matilda iba a la escuela, pero siempre en compañía de sus hermanos menores y nunca demoraba más allá de las clases.

vestía su ropa más bonita, ponía el pesado collar sobre su cuello, pasaba el peine por sus cabellos y colocaba su vincha sobre ellos, lista para irse a la escuela. Al regresar, por lo general se iba a la chacra (junto con Flor, María, Lucía u otras vecinas) y volvía con varios racimos de plátano o sacos de yuca, para el ingiri, el chapo o el masato de su familia. Un día de verano, Matilda y su padre convocaron a una minga grande. Su padre, junto con los hombres fueron a traer hoja para techar la casa nueva y ella y las mujeres de los grupos de solidaridad vecinos (la familia de doña Antonia, Irina y su madre, Runa y las mujeres familiares del profe Guillermo) y yo, la acompañamos a socolar su chacra. Me pareció curioso que ante la tensión que Runa me manifestaba entre ella y Matilda, por celos, la joven pidiera a Runa instrucciones para organizar el trabajo de las mujeres. Y es que Runa tiene la fama de ser buena chambeadora y de tener muy bien cuidados sus cultivos. Al volver a casa, no era mucho el masato que había hecho para los mingueros, así que al terminarse, la gente se dispersó hacia las casas que tenían provisión.

6.5.1 Tejido

Considero que una de mis grandes estrategias para poder ser “admitida” dentro de los círculos femeninos se debió a que en las últimas dos temporadas de campo llevé lana, hilos de colores y agujas de crochet para tejer pequeños bolsos que intercambiaba con las mujeres. El tejer se volvió la excusa perfecta para ir de visita y construir un punto de interés con las mujeres. Mis tejidos pasaban de mano en mano, valoraban la calidad y el color de los materiales, al llegar visitantes de otras comunidades me describían a partir de mis tejidos y constantemente me estaban comprometiendo con futuros regresos y regalos en lanas. Durante los últimos cuatro años (sobre todo desde la implementación del programa JUNTOS), al tener más acceso a recursos monetarios y al desplazarse a lugares de mayor oferta, las mujeres han ido combinado en sus tejidos el hilo industrial con la fibra de *chambira* o *aguaje*¹⁵⁸.

Runa y Matilda fueron las únicas que se interesaron con perseverancia en el tejido con aguja. Ambas eran muy buenas tejedoras (obviamente Runa tenía más experiencia que Matilda)

¹⁵⁸ *Astrocaryum chambira* y *Mauritia flexuosa*, respectivamente.

y terminaron inventando con mayor creatividad que la mía (que se reducía a tres puntos básicos) otros estilos de tejido. Aunque me gustaría profundizar sobre el tema del tejido, que es un diacrítico fundamental femenino e intuyo tiene implicaciones cosmo-ontológicas importantes, me voy a limitar a describir algunas de las creaciones y como a través de los elementos fabricados y los materiales en bruto, se establecen redes internas y externas de intercambio entre las mujeres.

La chambira es una palma de la familia *Arecaceae* cuyo tronco y hojas están protegidos por espinas que hacen difícil su manipulación. Las mujeres en Santa Clara ya saben la ubicación exacta de estas palmas y cuando íbamos a pasear a la clínica, siempre había expediciones para ir a buscar la fibra, porque según me relataron, en ese lugar había bastantes palmas y de tamaño considerable. Para separar la fibra del cogollo se requiere mucha atención, porque al tener tantas espinas, se puede convertir en un proceso bastante doloroso. Se llevan las fibras brutas a casa, allí se las organiza y se continúa desprendiendo con mucho cuidado una de las caras internas, que resulta en una mecha fina, dejando el producto restante para hacer abanicos. Las leves fibras se dejan en agua una noche y al otro día se extienden al sol para obtener la “blancura” requerida. Cuando está completamente seca, si se quiere, se tinte con vegetales o barro, o si no, se guarda para utilizarla en los momentos que sus dueñas así lo deseen. Dependiendo del artefacto producido, se tuerce la fibra con un determinado grosor. Por ejemplo, para hacer hamacas de bebés, la fibra torcida debe ser mucho más gruesa que la utilizada para el entramado del *cachiguango* o el tejido de las *jícaras*. Entonces, enumeremos algunos de los artefactos creados por las mujeres (tejidos, remendados o costurados) y sus funciones:

1. Hamacas de bebé y sonajeros.
2. *Jícaras* para ir traer los productos de la chacra.
3. Accesorios para los bebés, tejidos junto con huesos, dientes de animales y semillas de varias especies, que se ponen en las muñecas y en los tobillos (como pequeños compañeros (ver capítulo III), brazaletes, tobilleras, manillas.
4. *Cachiguangos* o tapetes para dormir.
5. Cuerdas.
6. Abanicos.

7. Escobas pequeñas.
8. En contados casos hamacas para adultos.
9. Pequeñas mochilas para que los hombres guarden las municiones cuando van de cacería (y en donde a veces colocan los documentos más importantes, como el DNI).
10. Collares de chaquiras, semillas y partes de animales hilados con chambira, a los cuales a veces se agregan objetos industrializados como llaves, muñecos de plástico, agujas, monedas, entre otros.
11. Blusas y faldas femeninas. Pequeñas piezas de ropa para los niños y las niñas como vestidos, calzones, pantalones, pañales.
12. Almohadas.
13. Pequeños cestos de chambira.
14. Antiguamente ollas de barro, pero según me aseguraron, en Santa Clara ya habían muerto todas las personas que sabían hacerlas.

Todos los días, aunque unas veces con más o menos intensidad, vi a las mujeres dedicándose a las labores del tejido. Matilda y Flor, quienes mandaban a sus hermanos menores a hacer oficios como traer agua del río, lavar a sus hermanitos, alcanzar objetos; digamos que tenían menos interrupciones en los oficios que decidieran hacer. Las muchachas gastaban horas sentadas tejiendo, de vez en cuando Matilda organizaba la urdimbre para seguir con la elaboración de su *cachiguango*, pero como se había comprometido a darme una *jícara*, a cambio de un corte de tela, pasaba las tardes terminándola antes de mi partida. Ya a Flor nunca la vi tejiendo *cachiguango*, ni *jícara*. En las tardes, la muchacha (y cuando no estaba la comunidad inundada) extendía un saco de plástico en la tierra, donde se sentaba por horas a rehacer su collar, a hacerme el mío o a tejer brazaletes para bebés con semillas y huesos de animales.

Durante mi visita no vi ninguna transacción comercial en la cual los comerciantes recibieran artefactos creados por las mujeres como forma de pago por las mercancías¹⁵⁹. Como mostré en el primer capítulo, para ciertas instituciones exteriores (la clínica, los hermanos bautistas, los

¹⁵⁹ Como fue referenciado y analizado en el trabajo de Dean (1995).

turistas, los antropólogos) son las mujeres quienes se vuelven la cara visible de las interacciones. En la clínica, hasta hace poco, las personas pagaban con artefactos tejidos las atenciones que recibían; los hermanos bautistas, en sus fugaces visitas, intercambiaban mercancías por las artesanías, y nosotros llevábamos muchos cortes de telas, que las mujeres con avidez pedían. También según me contó Runa en algunas oportunidades han subido turistas, a los cuales ella y otras mujeres más (incluyendo Flor y Matilda) vendieron sus collares. Intuyo que la influencia del programa JUNTOS¹⁶⁰ ha implicado unas renegociaciones entre las parejas, con respecto al acceso a dinero y a las mercancías que son obtenidas y deseadas por las mujeres. Pero en el caso de las *ranuna*, que aún no tienen como pedir el subsidio, su acceso a mercancías deseadas depende de lo que sus padres les den, aventuras amorosas, esporádicas visitas de agentes externos (como nosotros) o a intercambios con las propias mujeres de la comunidad. En varias ocasiones vi a las mujeres en torno a telas, chaquiras (inclusive sonajeros), siendo intercambiados por sus congéneres.

Matilda era la que hacía el masato en su casa, dado que Manuela aun no podía masticar el camote. Casi todo el tiempo permanecía junto a su madre y fue la encargada de cortar el cordón umbilical de su hermanita, a quien le puso el nombre de Carito, ayudó a tejer su hamaquita y a construir el sonajero. Matilda tejía muy bien, sus *jícaras* quedaban completamente simétricas y estaba haciendo su propio *cachiguango*.

Varios días vi a Matilda quedándose en casa, mientras sus otros hermanitos iban a la escuela, pensé que era porque había llegado su sangre; sin embargo, los días pasaban y la muchacha no volvía a estudiar. Le pregunté a Manuela el por qué y me respondió que ella había decidido no mandar más a la escuela a la muchacha porque tenía mucha rabia, dado que no había salido su pago del programa JUNTOS. A los pocos días solucionaron el problema con los profesores (quienes al parecer no la habían puesto en la planilla de asistencia) y la muchacha regresó a estudiar. Las madres tienen un poder enorme sobre sus hijas *ranuna*, y son fundamentales en el

¹⁶⁰ Sobre el cual debería hacerse un trabajo enfocado a como es recibido el dinero y los usos posteriores, dado que los pagos salen a nombre de las mujeres.

proceso de “amansamiento” o “acostumbrase” a tener marido, como vamos a ejemplificar con Flor.

6.5.2 Acostumbrándose

Si Runa fue fundamental para poder entender gran parte de los acontecimientos que sucedían en la comunidad, Flor fue quien más le ayudó a mi cuerpo a asentarse sobre los ritmos de la cotidianidad en Santa Clara. Esta joven de 13 años, a quien yo había conocido en el pasado siendo una niña; durante mi permanencia, estaba en un proceso de “amansamiento o acostumbramiento mutuo” con su marido Sixto. Hace poco, según me contaron los dos muchachos, María y Manuela (hermana de María)¹⁶¹, habían decidido casarlos¹⁶². Por ser Manuela madrastra de Sixto, este no tenía ningún vínculo de parentesco con Flor y por ende su matrimonio estaba “permitido”, inclusive, intuyo que parte de la decisión radicó en la comodidad que los dos jóvenes permanecieran junto a sus familias.

Sixto llevó su cama a la casa de Flor y desde ese momento dormían juntos. Según me explicaron los dos jóvenes, al principio no estuvieron muy conformes con la decisión de sus madres, pero la aceptaron, y ya poco a poco se han ido acostumbrando o amansándose el uno al otro. Este complejo proceso estaba cargado de tensiones que de rato en rato desembocaban en peleas. Flor prefería quedarse jugando con sus primos que cumplir con los oficios propios de su nueva condición. La joven aun no cocinaba sola, por lo general lo hacía con la supervisión de su madre y abuelita. Pero cuando su marido traía alguna presa, era ella quien arreglaba y despresaba el animal. María constantemente estaba riñendo con la joven para que convidara chapo y masato a su marido y que permaneciera con su suegra/tía. Al momento de servir la comida, María la instaba a que le sirviera a Sixto primero que al resto de la familia. Varios eran los momentos conflictivos entre los jóvenes. Sixto pasaba gran parte de su tiempo en casa de su padre, y a veces

¹⁶¹ María es madre de Flor y Manuela es madrastra de Sixto y tía de Flor.

¹⁶² Varios de los relatos de las mujeres sobre como encontraron a sus maridos, estaban relacionados con arreglos específicos de sus padres cuando eran pequeñas; no obstante, muchas de las mujeres que tenían su segundo marido o con experiencia de relaciones anteriores habían tenido una mayor autonomía para elegir a su actual compañero. Si bien podemos relativizar esta “autonomía” dependiendo en las condiciones en las que se encontrara la mujer como número de hijos, edad, etc...

cuando Flor lo llamaba a comer o a tomar chapo o masato, el muchacho se negaba, haciendo rabiar a la joven. Una noche, la muchacha se negó a servirle comida a su marido y su madre la golpeó.

Sixto trabajaba junto a su suegro, pero también ayudaba a su propio padre. Debatido entre dos responsabilidades y sus propios intereses, la tensión estaba latente y en varias ocasiones afloró con violencia. Una tarde, luego de estar bebiendo todo el día en la comunidad, Sixto y Félix intentaron golpearse, yo no entendí muy bien que desembocó la pelea, pero varias veces escuché quejarse a Sixto diciendo que Flor sólo quería a su papá, que quería construir rápido su propia casa porque estaba aburrido con su suegro y que quería irse de ayudante de algún comerciante que bajara para Iquitos; lo cierto es que por la noche, Sixto se llevó su cama (dejando a Flor sin mosquitero) y recogió sus escasas pertenencias, trasladándolas a casa de su padre. Yo observaba la escena desde mi mosquitero y sentí una profunda pena de Flor quien en silencio observaba a su marido. La joven tuvo que acomodarse junto a sus dos hermanitos, quienes se quejaron del calor que les provocaba que la joven permaneciera bajo el mismo mosquitero. Al otro día "y de sanos¹⁶³" los dos hombres hablaron y Sixto volvió a traer sus cosas. Por las mañanas, antes de salir del mosquitero, se escuchaba a los dos jóvenes conversando, especialmente a Flor quien le reñía a Sixto por no tener jabón, tela, arroz, ollas, etc...

Una vez fuimos a pasear al campamento de Martina, la maderera, con las familias de Félix y Plinio. La mujer los estimulaba a los hombres para que pidieran mercancías, que quedaban anotadas en sus cuentas, así como el trago que les convidaba. A Sixto le decía que dada su nueva condición de marido, debía llevar cosas para su nuevo hogar, como ollas, baldes, telas... El muchacho reticente sólo pidió unas sardinas y galletas que inmediatamente entregó a Flor, quien a su vez repartió entre sus hermanos y su suegra/tía.

Así como Matilda, cuando llegaban visitantes masculinos y Flor estaba sólo con sus hermanitos, para evitar probables chismes la joven se mantenía de espaldas a los foráneos, servía el masato y obligaba a Sonia, su hermana menor, para que convidara. Para ir a pasear, la joven

¹⁶³ Como dicen a no estar con los efectos del masato o el trago.

tenía especial predilección por acompañar a su madre; sin embargo, era obligada (por la madre) a permanecer en las casas a donde su marido se dirigía y era convidado a tomar masato.

Cuando había el humor suficiente vi muchas demostraciones de cariño entre los jóvenes. Por las mañanas, antes de salir del mosquitero, el muchacho abrazaba a Flor y ella con golpes intentaba deshacerse de sus brazos (a modo de hilaridad y sin lastimar). Eran constantes las muestras de hilaridad, sobre todo por parte de la joven, quien se burlaba de Sixto y lo remedaba constantemente. Una noche, luego de salir de cacería con su suegro, Sixto llegó a casa con una cría de *musmusqui* para Flor. Aunque el animalito estaba muy malherido, se debatía para librarse de las manos humanas. Entre los dos jóvenes le curaron las heridas y lo envolvieron en una cantidad de trapos, que según me dijeron, eran para que se fuera acostumbrando a ellos. Desafortunadamente lo envolvieron tanto que al otro día el animalito amaneció sofocado. Durante la última visita a Santa Clara (junio de 2017), lo primero que Runa me contó, fue que Flor estaba esperando su primer yuyito.

Antes de cerrar la sesión de las *ranunas* vamos a hacer un breve resumen de los puntos que hemos evidenciado hasta el momento. Como vimos en el capítulo pasado, sobre las *ranuna* solteras recaen muchas tensiones comunitarias, dado que cargan consigo un atractivo floreciente tanto en sus cuerpos, como en el duro trabajo que desempeñan. Aun no son vistas como seres plenos capaces de tomar decisiones por sí mismas y se echa la culpa de potenciales amoríos a sus madres o a los efectos de alguna *pusanga*. Los chismes son un método infalible por parte de las mujeres adultas "afectadas", para "domesticar" los movimientos de las muchachas, inclusive se ha llegado hasta utilizar el calabozo para castigar a los infieles. Durante el rito de la menarquia se hacen explícitas todas aquellas habilidades que han venido aprendiendo desde pequeñas; sin embargo, el proceso de enseñanza-aprendizaje continúa, y es durante este periodo en el cual sus madres, con una mayor intensidad, terminan de afilar las habilidades necesarias para que puedan consolidar su propio hogar. Al salir de la *jata*, las *ranuna* se posicionan de otra manera frente a la comunidad. Las *ranuna* en ciertos casos terminan asumiendo las labores de sus madres, sobre todo cuando estas están dietando por nacimientos o por enfermedades. Son fundamentales para la economía de sus hogares: cuando no hay cacería van a dejar trampa o a anzueliar; traen

racimos de plátano y sacos de yuca; hacen chapo y masato; cuando no hay quien lleve a la chacra, conducen los motores.

Como vimos, en Santa Clara aún se cumple el patrón de uxorilocalidad, por lo menos durante las primeras uniones. Intuyo que las madres tienen mucho que ver con las uniones pre pactadas (como vimos en el caso de Sixto y Flor) y en la anuencia de relaciones escogidas por los conyugues. La incorporación de un nuevo miembro a la familia, y su total aceptación, no sólo depende del trabajo que el muchacho comparta con su suegro, sino también de la relación que entable con su suegra, quien finalmente es fundamental para “amansar a la recién casada” e impulsar los intercambios de alimentos transformados (la comida cocinada, el masato y el chapo). Mientras se acostumbran a su nueva posición marital, los muchachos están abocados por una serie de tensiones entre los intereses de sus familias y los suyos propios, que muchas veces terminan por romper con la precoz unión; este fue el caso de los yernos del profesor Guillermo, a quienes este apoyó para que terminaran su secundaria en el CRFA. Luego que sus esposas dieron a luz, los muchachos las abandonaron y se fueron detrás de otras mujeres a trabajar como maestros en otra quebrada de la cuenca.

6.6 Ene (mujer): relatos de cuidado

Cuando subí por segunda vez en el 2017, acompañada de Harry Walker, sentí que muchas de las tensiones que durante el viaje anterior estuvieron latentes alrededor de mi presencia, fueron relajadas. Al tener “mi compañero”, sentí que se me permitía una mayor autonomía para desplazarme por la comunidad, inclusive me dejaron cocinar y hacer mi propio masato.

Como decidimos llegar a casa de Runa, mi contacto con la familia Ojeda se redujo drásticamente. Los niños Ojeda ya no querían estar conmigo y me miraban con desdén ante la presencia de los niños de la familia López. Don Juan constantemente decía que estaba muy contento que hubiésemos llegado a la casa de su sobrina Runa, y de hecho pudimos asistir a varias de las mingas que organizaba él y doña Antonia.

Llevábamos nuestros víveres en varios sacos. Arroz, aceite, caramelos, latas de atún y sardinas, azúcar, lenteja, frijol, pasta, pescado salado, jabón, entre otros; a pesar que estos ítems no son considerados comida legítima, como el masato y la carne de monte; son bastante deseados y como me replicó un día Runa, ellos también se aburren de comer todos los días lo mismo, y arroz de vez en cuando es rico. Así como los alimentos que guardan en casa, yo, sin querer y por más que dijera que los alimentos eran de Harry, no me libré de los múltiples pedidos de las mujeres. Y es que si bien, los hombres se encargan de traer la carne de monte, inclusive guayos comestibles que traen luego de faenas de cacería o de maderianza (como *pijuayo*¹⁶⁴ o *aguaje*) y los alimentos industrializados que les adelantan los comerciantes; todo es entregado a sus mujeres o madres (en el caso de jóvenes solteros). Son ellas quienes se encargan de procesar y transformar los alimentos en comida legítima y de allí que las redes de reciprocidad sean meticulosamente calculadas sobre a quienes dar, la cantidad y cuando, en una especie de diplomacia culinaria femenina. Cuando el animal cazado es pequeño se despresa en muchos pedazos y se hace una sopa, que da para compartir con los vecinos. Cualquier alimento, sea sopa, caldo o presas asadas es consumido con ingiri.

Todas las mujeres con las que compartí (a excepción de Marcela, una viuda que venía de Santa Teresa), tenían en sus chacras abundante plátano y yuca y pocos de estos alimentos eran intercambiados. Sin embargo, en el momento de mi estadía había déficit de camote y las redes se activaban para conseguirlo cuando alguna mujer iba a hacer su masato. Varias veces vi a doña Antonia pasar de casa de Manuela con algunos camotes, a su vez, cuando Lucía acompañaba a Antonia a la chacra, la niña volvía con semillas de ají.

Cuando Aline estaba a punto de dar a luz, llamaron a Joaquín para que le icarara la barriga. El hombre vino acompañado de su mujer Neli, y a las pocas horas que hizo su trabajo, Aline dio a luz a su yuyito. Al día siguiente vi como Moni le llevaba a Neli, un pie de piri-piri¹⁶⁵. Esta planta que hace parte del repertorio terapéutico que manejan las mujeres, funciona para calmar los dolores de la menstruación, como anticonceptivo, para proteger a los yuyitos pequeños (entre algunos de sus usos). La vez que fuimos a pasear con Luz a la clínica, paramos en casa de una

¹⁶⁴Fruto de la palma *Bactris gasipaes*.

¹⁶⁵*Cyperus articulatus*, de la familia *Gramineae*.

abuelita, quien sólo se dirigió a Antonia y a Alix. El resto quedamos sentaditas en una orilla de la casa y de mala gana nos sirvió masato, mientras preguntaba quiénes éramos. Al volver, la abuelita les dio un piccito de piri-piri a Alix y otro para Antonia, quienes con mucho cuidado los envolvieron con un poco de tierra entre unas telas y los llevaron a sus casas.

No ser perezosa, es decir, ser chambeadora es algo altamente valorado; no obstante, no se discursa moralmente sobre quien es o no. Se critican hechos tangibles como mezquinar alguna cosa, robar plátano, ser pedilona, chismosa, etc... La chamba, tanto de hombres como de mujeres se demuestra en las actividades y en las materializaciones de estas. Runa siempre estaba preocupada por tener masato (o en su defecto chapo). Un día me inventé un jugo de papaya y quise convidar a Félix, quien estaba en casa de Runa conversando con Harry. Al ver mi intención, Runa me dijo que iban a decir que ella no tenía masato y no me dejó convidar mi jugo. Como dijimos anteriormente, el estar gorda, "o tener grasa", es sinónimo de salud, e, intuyo, de buenas relaciones con los conyugues, ya que habría abundancia de carne y de masato, labor masculina y femenina, respectivamente.

6.6.1 Masato

La elaboración de esta bebida hace parte de las habilidades diacríticas que las mujeres aprenden desde pequeñas y que consolidan cuando son *ranuna*, es el producto de su trabajo en la chacra¹⁶⁶ y de su deseo de mantener las redes de socialidad fuertes y activas al convidarlo.

Una noche, eran como las dos de la mañana, las voces de Runa y Leandro pidiendo masato para Manuela, me despertaron. Toda la comunidad estaba en un sueño profundo. Tomaron un tazón de masato y volvieron a su casa, en una casi completa oscuridad. Al siguiente día le pregunté a Runa qué porque había ido tan temprano a pedir masato y me contestó que simplemente les había dado sed de masato y que así era la costumbre¹⁶⁷.

¹⁶⁶Recordando que las chacras son en un primer momento socoladas o limpiadas por la labor masculina, convocada a través de una minga.

¹⁶⁷Para profundizar sobre concepciones más cosmológicas del consumo del masato ver Walker (2008), donde el autor argumenta la relación que existe entre los efectos del masato y el consumo de plantas psicotrópicas.

Durante los campeonatos, la casa comunal se convierte en bodega de las varias decenas de baldes que contienen el masato de las mujeres de Santa Clara. Ellas se encargan de convidar de día y sus maridos en la noche. Un tazón tras de otro hay que ir recibiendo, sin poder rechazar ninguno, si no se quiere hacer rabiar a sus dueñas.

Desde bien temprano las personas se iban a pasear con sus maridos e hijos a las casas donde hubiera abundante masato. Por lo general sus dueños previamente habían convocado para una minga. A diferencia del chapo, cuyo consumo parece más restringido a las familias, el masato es una sustancia que mantiene la abertura hacia los otros grupos de solidaridad, diría que es una sustancia política que denota las buenas relaciones de los conyugues y el poder de la mujer. Si es una minga grande, se come antes de partir a la chamba. Mientras la dueña de la minga está cocinando y sirviendo, junto a sus hijas o hijos pequeños, su marido está pendiente en contar cuantos y quienes faltan, en pasar platos y en llevar ingiri para los convidados. Cuando ya están satisfechos, parten los mingueros separados por género. El masato es el que impone el ritmo de la chamba. Los dueños de la minga llevan baldes de masato, generalmente los hijos jóvenes, y si toca caminar van siendo relevados en cargar por los convidados. Comúnmente la dueña de la minga organiza a las participantes sobre cuál va a ser el área a trabajar, mientras ella convida el masato. Lo mismo sucede en el área masculina, a veces son los hijos jóvenes quienes convidan a los hombres o la propia dueña, dejando encargadas a sus hijas de convidar a las mujeres. La dueña de la minga llama a descansar a la gente varias veces durante la jornada y al momento de acabar el masato la labor concluye. Los mingueros vuelven a la casa de los convidantes, donde hay más masato y allí se continua la fiesta hasta que nuevamente el masato llegue a su fin. Las mujeres y los niños se sientan a un extremo de la casa, de espaldas a los hombres. Antiguamente se animaban las fiestas con cantos, bombo y flautas de pijuano; sin embargo hoy abundan las cajas de música y *USB* con las canciones regionales de moda:

“Don Mario, don Mario tráigame tráigame más cerveza, quiero tomar, quiero bailar, traigame, traigame mas cerveza”... (Grupo Clavito y su chela).

“Doctorcita, doctorcita no sé si puedes curarme, de una fuerte calentura que ya quiero desnudarme, tengo fiebre en el ombligo que me tiene atormentando, doctorcita yo te pido que me cures con tus manos”... (Grupo Elegancia Sensual).

Don Mario y La doctorcita eran las canciones más sonadas durante mi estadía, las cantábamos con los niños y a veces con las mujeres a escondidas. Sólo cuando las mujeres estaban lo bastante mareadas¹⁶⁸, es que salían a bailar. En los comentarios que se producen al día siguiente, el quien bailó con quien siempre sale a relucir. Y es que no olvidemos que las interacciones entre hombres y mujeres que no son parientes son muy escasas y ante un sutil gesto, puede desencadenarse toda una serie de chismes, problemas o simplemente una relación en potencia.

Quiero detenerme un poco sobre la alta ritualización que se da al convidar masato. Posterior a su elaboración, se deja fermentar por unos tres días la mezcla de la masa de yuca con el camote masticado, dentro de un recipiente de plástico. Luego se procede a chapearla, es decir adicionar la cantidad de agua necesaria para que la masa se vuelva líquida. Por eso de un balde de masa, salen tres o cuatro de masato. La dueña del masato toma un y lo llena del líquido, con una mano busca posibles bagazos que hayan permanecido, intentando dejar lo más “limpio” que se pueda el masato, luego limpia los bordes del tazón y lo lleva para ser bebido. Por lo general, espera a que la persona beba por completo y le devuelva el tazón; pero si hay muchas personas, deja el tazón y procede a servir a otra persona, por lo general del género contrario. Respeta el orden con el cual comenzó sirviendo, y luego de hacer una ronda por todos los presentes vuelve a empezar. A veces sus parientas le ayudan por un rato, pero por lo general es la dueña la que convida su propio masato, inclusive amamantando al mismo tiempo, si tiene yuyitos pequeños. Mientras la mujer convida, sus propios convidados le piden que beba antes que ellos, por lo cual, ella también va quedando mareada a medida que convida.

¹⁶⁸Bebidas.

El día del bautizo de Lita, yo lleve mi masato y estaba convidando, cuando Lupe insistentemente me decía que convenciera a Harry para mandar comprar trago. Utilizó varias estrategias, primero me dijo que mi masato estaba dulce que mandara traer trago, luego me dijo que Harry había dicho que le diera diez soles para ir a comprar, como era mentira, finalmente intentó convencerme de que le dijera a Harry para comprar. Yo me negué en todos los casos y se la notaba bastante frustrada.

No me siento aun capaz para poder manifestarme sobre las implicaciones del consumo de alcohol industrializado. Sólo quiero considerar aquí que el consumo del trago se da tanto en hombres como en mujeres, y que a las mujeres con las cuales compartí les gusta tomar cuando hay. A diferencia del masato, a los niños y las niñas se les impide tomar trago. Tengo la intuición, que la mareada con trago es diferente y desencadena más violencia. El trago es “producto” del trabajo masculino¹⁶⁹ y su convite permanece en manos de los hombres (además es mucho más restringido que el masato que alcanza para convidar más personas) y me parece que al ir quitándole la centralidad al masato como bebida de alegría, es de cierta manera ir restándoles autonomía y poder a las mujeres.

6.6.2 Relaciones entre los géneros

Brevemente quiero mostrar como las habilidades consolidadas en los cuerpos diferenciados por género, dentro de condiciones ideales, se complementan y apoyan mutuamente. Esta complementariedad entre los géneros centralmente se da entre las parejas y proyectado dentro-fuera de los grupos de solidaridad, en relación a las prácticas terapéuticas asociadas al chamanismo.

Dentro de las labores masculinas más enfatizadas están el cazar; sacar madera y frutos del monte; manejar los botes; hacer canoa y algunos instrumentos utilizados en casa como escobas, cucharas de madera, el recipiente para macerar la yuca y mezclar el camote; socolar un terreno para poder plantar; y en ciertos casos poseen habilidades básicas (algunos con un conocimiento

¹⁶⁹En sus negociaciones con los madereros y/o comerciantes.

más profundos que otros) para menguar algunos síntomas de enfermedades simples de sus mujeres y niños. No obstante, algunas de estas labores pueden ser desempeñadas y acompañadas por mujeres, cuando hay ausencia masculina, y viceversa.

En el 2012 viajamos junto a Leandro hasta Nueva Pucuna, el hombre quería aprovechar para visitar a su familia que vivía en Mangual. De bajada, cuando en la Clínica Tucunaré nos reencontramos con Runa (quien en ese momento estaba embarazada de Gina y Moni contaba con cuatro años) se veía su disgusto al reencontrarse con su marido Leandro y con nosotros. El año pasado (2017) cuando le pregunté por el motivo de su rabia en ese momento, me dijo que le habían contado que Leandro había dicho que él sólo volvía por su yuyita. Esto también le escuche varias veces a Félix, quien a cada rato se quejaba de los desplantes de los comuneros (quienes no le convidaban trago), me decía que él se lo pasaba viajando porque le daban dolor de cabeza tantos chismes y problemas y que sólo volvía por su Canani (dos bebés suyos habían muerto antes). A pesar que los niños y las niñas interactúan mucho más con sus madres y hermanos, los padres son muy cariñosos en los momentos que están junto a sus pequeños. Y de hecho, se nota la satisfacción de los niños y las niñas cuando sus papás les prestan un poquito de atención.

Es sobre todo a los más más pequeños que los padres los alzan y les hacen gestos de cariño. Varias veces vi a Leandro abrazar y consentir a Gina, quien se la pasa más en casa de su abuelita Mery que en la de sus padres. Los gestos de cariño se tornan más evidentes en los momentos de intimidad debajo del mosquitero, en donde los padres aprovechan para espulgarse mutuamente y para hacerlo con sus bebés. Félix le chupaba la barriguita y la cabeza al Canani para intentar sacar el mal que le hacía dar diarrea y dolor de cabeza al pequeño. Lo mismo hacía abuelito con la abuelita cuando los dolores la aquejaban. Son varios los hombres de Santa Clara que tienen conocimientos más avanzados sobre los icaros (así como Joaquín que le icaró la barriga a Aline) y a ellos, las mujeres se movilizan para que les ayuden a curar a sus pequeños. Como vimos en los capítulos anteriores, los abuelitos le icaraban todos los días leche materna a Carito y a Canani. Cuando las enfermedades se agravaban, las madres recurrían a Clovis, el chamán más reconocido de Santa Clara para que tomara *toe*¹⁷⁰ y pudiera curar a sus niños y niñas.

¹⁷⁰Arbusto de la tribu de las *Datureae*.

Luz es hija de don Juan y Antonia. Su marido es hijo de Clovis y viven juntos en casa de don Juan desde hace 3 años. Su pequeña hijita, Luna, durante varios momentos de mi estadía en Santa Clara estuvo enferma de diferentes dolencias. Al principio, cuando fuimos a la clínica, le detectaron malaria; pero pasado el tratamiento la niña continuaba con fiebre y decaída. A Luz se le veía bastante angustiada y con ayuda de su propia madre proveía de cuidados a la pequeña niña. Varias veces la vi convidando a tomar masato a algunos hombres que le icaraban leche materna para su niña. Finalmente, Clovis comenzó el tratamiento con su nieta, y durante varias noches Luz, su marido y la pequeña, llevaron su cama a casa del chamán, mientras él tomaba toe.

A varios de los hombres adultos que no tenían más familia que sus mujeres e hijos en la comunidad, se los veía bastante aburridos porque se notaba que no terminaban por incluirse dentro de las redes de solidaridad de sus esposas. Constantemente Félix expresaba su frustración, al no ser convidado a tomar trago por los vecinos, diciendo que si acaso él no era muy hombre, si él solito había construido su propia casa, una habilidad propia del repertorio masculino. Y es que salir de la casa de los suegros es una evidencia importante que el proceso de amansamiento de la pareja que ya se ha consolidado lo suficiente, en donde las habilidades de cada parte hacen sentido en cuanto están puestas en relación. Sin embargo, los movimientos no paran, y las parejas consolidadas pueden irse a otras comunidades, dependiendo de los propios lazos que en el día a día van fortaleciéndose o debilitándose.

Tanto hombres como mujeres, cuando están en pareja, explicitan diferentes tipos de actividades cuyo objetivo central está en la crianza de sus hijos. Cuando hay necesidad de apoyar al conyugue en una u otra actividad que no corresponda con el género, hombres y mujeres se movilizan a hacerlo. Cuando la diarrea del Canani lo dejaba demasiado debilitado, el bebé no se despegaba de la teta de su madre, lo que implicaba que María no fuera a la chacra. Félix iba junto su yerno, Sixto, y entre los dos sacaban y traían un saco lleno de yuca que María y Flor procesaban para hacer el masato. Cuando ya eran muchos los días que pasaban sin que María fuese a ver su chacra, Félix se quedaba con el Canani, y aunque no le cantaba las nanas para dormir, el padre paseaba con su pequeño bebé en brazos, le daba lo que había quedado en la olla, e inclusive lo vi cocinando chapo o arroz para darle al pequeño.

Las *artes de la vida* son habilidades que hacen cuerpos diferenciados por género, y sólo hacen sentido si se materializan concretamente sobre las relaciones que se entablan con las personas que estén alrededor, al calor de la cotidianidad.

6.6.3 Mery, Lupe y Doña Pati

Antes de terminar este capítulo, me gustaría “cerrar el ciclo de la vida femenino”, que implícitamente he descrito a lo largo de este trabajo, presentando a tres mujeres mayores sobre las cuales se asienta mucha de la fuerza centrípeta que une a los grupos de solidaridad; y a través de ellas, debatir una idea que Walker (2009a), deja colocada sobre una aparente homogeneidad femenina que impera en las comunidades Urarinas.

Cuando se llega a la cuenca del Chambira, y entre más se va adentrando río arriba, los diacríticos sobre una etnicidad latente van apareciendo a los ojos de los visitantes a través de los cuerpos femeninos. Las mujeres con sus camisas de colores rojo, rosado o fucsia; las faldas negras, azules o verdes y los pesados collares coloridos que cuelgan de sus cuellos van marcando diferencia en comparación con sus vecinos mestizos, fenotípicamente tan parecidos. Ya los hombres pueden pasar desapercibidos al vestir camisas y trusas, un poco pasados de la moda amazónica del momento.

Ante el desconocido, en un primer momento, el recelo de las mujeres se recubre de la indiferencia ante cualquier tipo de posible relación. Este hermetismo femenino intensifica la percepción de homogeneidad de género, con el agravante de su negación a hablar castellano, cortando casi toda posibilidad de construcción de lazos. Ya algunos hombres denotan más elocuencia y una mayor amplitud para entablar puentes de relación. Si se tiene la paciencia y el deseo de construir relaciones, con el tiempo y a medida que se comience a mostrar cierta generosidad, disposición para el trabajo compartido y sobre todo la aceptación de los alimentos legítimos que los anfitriones solidariamente comparten, poco a poco todo un espectro de nuevas posibilidades de relación van siendo tejidas en las interacciones cotidianas. A medida que se va compartiendo el día a día y con la certeza de ver las vulnerabilidades comunes, las mujeres van abriendo su hermético espacio de atención y prueba, de la misma manera que el ojo foráneo va

aguzándose ante las sutiles diferencias que en un principio le parecían un todo indiferenciado. Poco a poco se comienza a diferenciar personas, más que identidades fijas. Ya sean mujeres o hombres, inclusive niños y niñas, las diferencias radican en las relaciones en las cuales cada persona está inserida, su propia trayectoria de vida y el temperamento con el cual se asume dentro del mundo que le rodea.

Las sutiles diferencias van haciéndose más evidentes, los colores de la ropa escogidos, la calidad de los collares, el cuidado ante sus niños y niñas, las relaciones con los vecinos, la situación de sus casas, de sus chacras; las mujeres en Santa Clara demuestran estrategias diferenciadas ante la manera cómo interactúan con su mundo, y depende mucho de las relaciones que han entablado con las personas de su mismo género y el contrario.

Doña Pati Ojeda es madre de Manuela, Romina y María. Durante mi primera temporada de campo (2017), ella y su esposo Hermes, estaban hospedados en nuestra casa. Todos los días Hermes salía al monte a traer materiales para ir completando su casa. Estos dos ancianos, eran la fuerza centrípeta sobre la cual sus hijas y nietos giraban. Como la abuelita no podía mantener su chacra, lo que quedaba eran *purmas*¹⁷¹, en donde de vez en cuando sacaba yuca que con ayuda de sus nietas, transformaba en masato. Don Hermes aun cazaba y ambos eran pescadores diestros. Sin embargo, la mayor parte de la comida de estos abuelitos era provista por sus yernos, hijas y nietos. Sus hijas llevaban a sus bebés para ser icarados por los dos ancianos, y existe cierta fama sobre don Hermes sobre sus dones sanadores. Por las noches, ante los dolores que aquejaban a su mujer, don Hermes, fumando su mapacho (icarando) y chupando las partes del cuerpo más adoloridas, ayudaba a doña Pati a dormir más tranquila. Doña Pati era muy dulce con sus nietos, a quienes cuidaba cuando sus padres se iban a la chacra o a pescar lejos, les confeccionaba ropa, les asaba plátanos maduros y les separaba el bagazo que salía del chapo. Los nietos iban a ella cuando sus padres rabiaban y la mujer pacientemente escuchaba las quejas de las *ranuna*, ante alguna tensión latente.

¹⁷¹Bosques secundarios o *purmas*: son bosques de distinta edad, regenerados en las tierras abandonadas o en descanso para la recuperación de los suelos.

Ya Mery y Lupe, aunque más jóvenes que doña Pati, no tenían marido. Mery porque se separó y Lupe porque enviudó. Estas dos hermanas, compartían bastante de sus labores productivas y al ser vecinas se apoyaban. Mery vivía con sus hijos adolescentes, que eran estudiantes del CRFA y permanecían internos gran parte del año; con Estrella, el marido de esta y Anis, la hija de la pareja. Como al momento de nacer Antuan, Gina tenía dos años, Mery se encargó de criarla, y la niña prefería permanecer con su abuelita que con Runa, su madre. Como Mery recalca Gina era su compañera.

Lupe vivía con Edu, su hijo escolar que también se la pasaba en el CRFA; con Walter; Aline, la mujer de Walter; Mabe y los otros dos hijos de las anteriores uniones de Aline. A diferencia de Mery, Lupe era mucha más experta y constantemente estaba intentando hacer negocios con nosotros a cambio de mercancías que necesitaba Edu para estar en el CRFA. No tener marido, es difícil para las mujeres, sobre todo cuando tienen hijos pequeños que requieren de mayores cuidados y no existe una red de solidaridad que las ayude. Sin embargo, estas dos mujeres, aun bastante productivas, se rebuscaban con sus propias habilidades, con lo que sus hijos jóvenes podían ofrecerles y el hecho de estar dentro de una red de parientes cercanos facilitaba el acceso a necesidades de carne, que solo las habilidades masculinas suplirían. También aprovechaban que tenían hijos escolares, para reclamar el subsidio del programa JUNTOS con el cual se suplían de mercancías necesarias como jabón, telas y herramientas.

Recuerdo que los últimos días que estuvimos en Santa Clara, estábamos muy atentos del nacimiento del hijo de Aline y Walter. Runa constantemente me avisaba de los avances, que ya tenía la barriga caliente porque el bebé estaba en camino, de los dolores de Aline, etc... Una mañana Lupe y Mery llegaron con la noticia que el pequeño había nacido y que Romina era la madrina. Esa tarde fuimos a conocerlo. Aline estaba dentro de su *jata*, este refugio de hojas que Walter y Lupe habían cerrado, dentro de la propia casa. El yuyito estaba sobre un banco, junto a su madre, todo envuelto en telas. La candela siempre encendida con agua hirviendo, que mantenía el ambiente caliente, varias plantas de remedio colgando, así como el sonajero y el principio de la pequeña hamaca que Aline comenzó a tejer. Cuando ya estaba haciéndose de noche, montaron el mosquitero de Aline, inmediatamente la mujer se trasladó allí y Runa rápidamente le pasó el pequeño y vulnerable bebé. Mientras tanto Lupe, barría la casa y

preparaba una sopa, que nos sirvió a todos. A Aline le pasó una olla, para que la mujer repartiera dentro de la *jata* entre sus tres hijos grandes, ella misma y Walter, su marido.

Harry había prometido un corte de tela a cambio de un canasto y como viajábamos al día siguiente, Lupe pasó gran parte de esa noche tejiendo. Aprovechamos que Runa tenía guardado un poco de masato y en una improvisada despedida, Mery y Lupe fueron a casa de Runa a seguir tejiendo, en cuanto mirábamos videos en el celular de Tomás, escuchábamos música y nos burlábamos de todos, especialmente de mí y de Harry. Lupe constantemente me decía, entre risas, que botara a mi marido por uno más joven, que fuera capaz de darme yuyitos, porque para la edad que yo tenía y sin yuyitos, era porque mi marido no valía, y entre risas me enumeraban potenciales maridos Urarinas.

En Santa Clara las personas dan sentido a sus días alrededor del estar-juntos y como intenté mostrar a lo largo del texto, este proceso no está exento de dificultades. En el duro trabajo cotidiano es donde las fuerzas irruptoras son amainadas y amansadas por las habilidades que niños, niñas, *ranuna*, muchachos, mujeres, hombres, abuelitas y abuelitos desempeñan en función de las personas y seres que pueblan su mundo. La risa, la generosidad, los cuidados, el compartir, el tomar masato, el bailar, el curar, el chambear, los conflictos, los chismes, el hambre, la violencia, la frustración, las enfermedades; todo ello hace parte de la urdimbre en la cual son tejidos los seres humanos legítimos, los *cachauru*, en la contemporaneidad.

CONSIDERACIONES FINALES

Escribiendo estas palabras finales me parece fantástico como unos cuadernos sucios y llenos de quejas, que se titulaban “diarios de campo”, tuvieran toda la potencia para hacerme pensar tantas cosas. Así como semillas, que cuidadosamente mimé por casi cinco meses de escritura, ahora con raíces más asentadas, los diarios de campo me permitieron compartir con ustedes una corta experiencia “densificada”, ilustrando y mostrando como la vida puede tener sentidos, razones y formas diferentes de ser vivida. Creo que la observación participante, a la cual como salvavidas metodológico me agarré con desespero, permitió acercarme a la cotidianidad de las personas y vislumbrar, a través de la irremediable condición de vulnerabilidad, una humanidad compartida (supongo que no la suficiente, para ser una persona legítima, como me lo hacían recordar de vez en vez mis anfitriones).

Aunque mi foco inicial estaba en las *ranuna*, aquellas jóvenes mujeres que tanta admiración me causaron, lo que trajeron mis diarios fue un sin número de relatos en los cuales los protagonistas y circunstancias eran tan diversificados que me fue imposible tener una certeza inicial a donde quería llegar. A veces parecía que los temas tomaban cuenta de su valor y por más que yo los quisiera relegar para sub acápites, terminaban revelándose y tomando cuenta de su propia importancia.

Como bien lo explicité al comienzo de este trabajo, el sesgo particular hacia los niños, las niñas, las *ranunas*, y las mujeres estuvo determinado por el posicionamiento que las personas de Santa Clara me dieron (y que yo acepté de buen agrado). La “realidad” que he intentado comunicar aquí, fue construida a partir de unos acuerdos entre las personas con las cuales compartí y mi propia experiencia vital. Espero que la fuerza de los hombres no haya quedado oculta entre las líneas.

En retrospectiva, parece que la gran protagonista fue Santa Clara, cuya vida está inmanentemente proveída por los seres que la pueblan, hacen cotidianidad y van transmutando su identidad diariamente. Los “movimientos creativos hacia un exterior” (de la gente de cosas) con los cuales se interactúa constantemente, afirman un sentido de comunidad limitado a espacios, documentos, papeles institucionales concretos; sin embargo, en las relaciones dentro

de los grupos de solidaridad se acentúa el carácter fluido y poroso que esta noción externa también representa.

Hilamos el estar-juntos con los ciclos de la vida, a los cuales nos abocamos en las figuras femeninas. Vimos como las “artes de la vida” dan sentido al estar-juntos; siendo parte de un proceso de enseñanza-aprendizaje que comienza desde la concepción y que dura toda la vida. Mostramos como la comensalidad, el acompañar, el visitar y el compartir son “artes de la vida” esenciales para el estar-juntos en Santa Clara. Exploramos la centralidad del cuidado en las relaciones que establecen los niños y las niñas entre ellos mismos, con los adultos y el mundo que les rodea; advirtiendo la importancia del papel que estos desempeñan en la consolidación de los grupos de solidaridad.

Sugerimos, a través de una somera revisión de la ontología corporal planteada por Walker (2008) y Fabiano (2015), que la autonomía está conformada por tres dimensiones indisolubles al proceso de educación-aprendizaje de estar en el mundo: el ser cuidado, el aprender a cuidarse y el cuidar, y que es de esta manera como los niños y niñas de Santa Clara hacen parte fundamental del mundo social. Intentamos mostrar quienes son las niñas y los niños de algunos grupos de solidaridad por medio de su papel como hermanos, mensajeros, chambeadores. Vimos cómo el compartir (en relación a la atención de las necesidades de los otros) hace parte del corazón de la socialidad en Santa Clara y como es impulsado y estimulado por sus padres a través de los regaños, las burlas, las órdenes y la vergüenza. Presentamos a algunos animales de estimación, que entran a la comunidad a través del “amansamiento” y como a través de ellos continúa el proceso de aprendizaje del cuidado. Finalmente, a vuelo de pájaro, pasamos por la escuela y mostramos como algunas de las estrategias pedagógicas utilizadas chocan con el proceso de enseñanza-aprendizaje de casa; sin deslegitimar la importancia que las personas dan a la escuela en la formación de la Comunidad Nativa.

Vislumbramos como con una noción específica del ser las mujeres, las niñas, los niños, *ranunas*, ancianas y demás pobladores van incorporando tempranamente las habilidades necesarias para tener su propia autonomía, que solamente hace sentido cuando se manifiesta en los cuidados (y descuidados) hacia los próximos, y generalmente en complementariedad por los

caminos del género. El sentido de comunidad lo hace la experiencia compartida, que nunca está exenta de las dificultades propias del estar-juntos; los chismes, las peleas, los golpes, las enfermedades hacen parte de las fuerzas “predadoras” que deben ser amansadas y contenidas; no obstante, de las cuales se toma la fuerza y la creatividad necesaria para poder seguir recreando el día a día. Nos introducimos en las aguas turbias de las tensiones que se generan al estar-juntos, teniendo en cuenta que la gran cantidad de personas que han ido configurando esta comunidad, décadas atrás tenían patrones de asentamiento más dispersos y menos numerosos. Vimos cómo estos conflictos también evidenciaban los valores que más se estiman y como el chisme se convierte en una estrategia sutil que demuestra la injerencia femenina dentro de una política imbuida dentro de fuertes fuerzas de moralidad.

Finalmente mostramos como el desarrollo de las “artes de la vida” hace parte de un proceso de enseñanza-aprendizaje que comienza a ser diferenciado y que da sentido al estar-juntos, en cuanto al desarrollo de habilidades que discurren por los caminos del género. Al despuntar la menarquia en la niñas, es durante esta nueva fase que niños y niñas toman caminos diferentes en cuanto a la adquisición formal de sus habilidades, que en últimas, terminan siendo casi totalmente dependientes unas de las otras. Las *ranuna*, estas jóvenes mujeres causantes de tensiones, son más cobradas a demostrar habilidades ya desenvueltas a lo largo de la infancia y en cuyo rito de la menarquia, a través del cuidado de sus parientas, se hacen explícitas. Es a través del rito que se revela su nuevo posicionamiento ante la comunidad, una segunda salida de la *jata*, que culminará totalmente ante una tercera salida ya como madre. Expusimos cómo la uxori-localidad hace parte de un proceso particular de relacionamiento, en el cual las madres adquieren nuevamente una posición fundamental en el “amansamiento” de sus hijas y sus maridos.

Describimos el universo de las mujeres adultas cuyas labores son fundamentales para amansar los creativos pero peligrosos elementos externos, en cuanto a posiciones diferenciadas, de acuerdo a la edad, parientes próximos, posición de su propio grupo de solidaridad, etc. Presentamos el cómo los actos de cuidado de los hombres, están profundamente relacionados con la salud de sus pequeños y hacen parte de un espectro amplio de relaciones entre los géneros.

Cuando volví a Porto Alegre, luego de mi último trabajo de campo, tuve la sensación que estaba lista para “comenzar” el trabajo de campo; con mucha sinceridad quiero advertirles que esta etnografía es un ligerísimo esbozo que sólo podrá y deberá ser profundizado con más tiempo de convivencia y con un aprendizaje más profundo de la lengua urarina. Con todo y sus falencias su principal intención es despertar el interés y admiración por un grupo humano fascinante y profundo que vive y resiste con alegría, a pesar de las enormes dificultades que implica el estar ligado a un sistema-mundo tan intolerante y agresivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BARROS, Maria. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n.1, p. 45-85. 2004.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. **El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos**. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2008.
- BESNIER, Niko. **Gossip and the Everyday Production of Politics**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Nembo'e: enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guarani**. 2005. 272 f. Tesis (Doctorado en Educación) Programa de Pós-graduação em Educação, Universidad Federal de Rio Grande del Sul, Porto Alegre, 2005.
- CARRILHO, M. **A fundamentação filosófica das noções de cuidado e de responsabilidade no pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo**. 2015. 458 f. Tesis (Doctorado en Filosofía). Universidad de Évora, Évora, 2015.
- CERNADAS, César Ceriani. Rumores, chismes y secretos en la producción social de lo verosímil. **Apuntes de investigación del CECYP**, Buenos Aires, n. 29, p. 146-155, 2017.
- COHN, Clarice. Concepções de infância e infancias: Um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 13, p. 211-234, 2013.
- CURE, Salima. **El cortacabezas. Construcción y circulación de un rumor en la frontera Amazónica de Colombia, Brasil y Perú**. 10. ed. Quito: Editorial Abya-yala, 2010.
- DEAN, Bartholomew. **Chanting rivers, fiery tongues: exchange, value & desire among the urarina of Peruvian Amazonia**. 1995. 353 f. Tesis de doctorado, Universidad de Harvard, Cambridge.
- DEFENSORIA DEL PUEBLO, PERÚ. **PUEBLO URARINA: Conciencia de Grupo y Principio Precautorio**. Informe Defensorial No 47. Lima, 2001.
- FABIANO, Emanuele. **“Le corps mange, tout comme ma pensee soigne”. Construction des corps et techniques de contamination dans la pratique chamanique urarina**. 2015. 408 f. Tesis de doctorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- FASANO, Patricia. **De boca en boca: el chisme de la trama social de la pobreza**. Buenos Aires: Antropofagia, 2006.

FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor em Heidegger. **Revista Abordagem Gestalt**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 158-171, dez. 2011.

GÓMEZ, Daniela. De género, mitos y rituales: notas críticas sobre los estudios de género en Amazonía. **Publicar en Antropología y Ciencias Sociales**, Buenos Aires, v. 8, p. 145-169, 2009.

GOW, Peter. Da Etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia. **Cadernos de campo**, Sao Paulo, v.15 n. 14-15, p. 197-226. 2006.

GROSSI, Miriam. (org). **Trabalho de campo & subjetividade**. Florianopolis: PPGAS/UFSC, 1992.

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.21, n.44, p.21-36. 2015.

INGOLD, Tim. That’s enough about ethnography! **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v.5, n.1, p. 383–95. 2014.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

INGOLD, Tim. Anthropology is not Ethnography. In:_____. **Being Alive**. London & New York: Routledge, 2011. p. 229-243. Traducción de Caio Fernando Coelho y Rodrigo Ciconet (sin publicar).

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA & UNFPA. **Perú: Análisis Etnosociodemográfico de las Comunidades Nativas de la Amazonía, 1993 y 2007**. Lima, 2010.

LEAVE, Jean. Aprendizagem como/na prática. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 37-47, 2015.

LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Ângela & MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Org.). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n.9, p.73-101, 2008.

MCCALLUM, Cecilia. Intimidade com estranhos: uma perspectiva kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 123-155, 2013.

MCCALLUM, Cecilia. Becoming a Real Woman: Alterity and the Embodiment of Cashinahua Gendered Identity. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, Vol. 7, n. 1, 2009.

MCCALLUM, Cecilia. **Making Real People: Gender And Sociality In Amazonia**. Oxford: Berg. 2001.

MCCALLUM, Cecilia. Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 38. Oct. 1998.

MASSCHELEIN, Jan. E-ducando o olhar: a necessidade de uma pedagogia pobre. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v.33, n.1, p. 35-48. 2008.

NICHOLSON, Linda. (2000). Interpretando o gênero. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n.2, p. 9-41.

NODDINGS, N. **Starting at home: Caring and social policy**. New York: Teachers College, 2002.

NUNES, Angela. **Brincando de ser criança: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância**. 2003. 341 f. Tese (Doctorado en Antropología) – ISCTE, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2003.

OIT. **Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes**. Lima: OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2007.

OLAWSKY, K. **A Grammar of Urarina**. Berlin: Mouton de Gruyter, 2006.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Orgs). **The Anthropology of Love and Anger, The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia**. London: Routledge, 2000.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, Apr. 1999.

OVERING, Joanna. A Estética da Produção: O Senso de Comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropología**, São Paulo, v.34, p. 7-33, 1991.

PEÑA, Antonio. Las Comunidades Campesinas y nativas en la Constitución Política el Perú: Un Análisis Exegético del artículo 89° de la Constitución. **Derecho y sociedad**, n.40, p.195-206, 2013.

PERÚ. **Constitución Política del Perú**. Lima: Congreso de la República, 1993.

PERÚ. **Ley N.º 22175. Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva**.

PINEDA, Roberto. **Los huérfanos de la Vorágine: los andoques y su desafío para superar el llanto del genocidio cauchero**. Bogotá: Academia Colombiana de historia, 2014.

PINEDA, Roberto. **Holocausto en el Amazonas. Una historia social de La Casa Arana**. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 2000.

PINEDA, Roberto. **El libro rojo del Putumayo**. Bogotá: Planeta, 1995.

PIRES, Flavia. O que as crianças podem fazer pela antropologia? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 16, n. 34, p. 137-157, 2010.

PIRES, Flávia. Pesquisando crianças e infância: abordagens teóricas para o estudo das (e com as) crianças. **Cadernos de Campo**, Sao Paulo, v. 17, p. 133-151, 2008.

PISCITELLI, Adriana. Recriando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, L. (Org.). **A prática feminista e o conceito de gênero. Textos Didáticos**, Campinas: IFCH/Unicamp, n. 48, p. 7-42, 2002.

PISCITELLI, Adriana. Reseña The Gender o de the gift. **Cadernos Pagu**, n.2, p. 211-219, 1994.

PISSOLATO, Iacy. **Gênero e etnologia na Amazônia: etnografias de Christine Hugh-Jones, Cecília McCallum e Cristiane Lasmar na perspectiva do gênero**. 2016. 107 f. Dissertação (Maestria em Antropologia Social) Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidad Federal de Minas Gerais, Porto Alegre, 2016.

PRIETO, Ana. **Aproximación a la cosmopolítica de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: ley de sé, estado y patrimonio**. 2015. 167 f. Dissertação (Maestria em Antropologia Social)- Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidad Federal de Rio Grande del Sur, Porto Alegre, 2015.

SAN ROMAN, Jesus. **Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana**. Lima: Ediciones Paulina. Publicaciones C.E.T.A, 1975.

SEERGER, Anthony; Roberto Da Matta & Eduardo Viveiros de Castro. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979.

SILVA, Rogério. Participação e aprendizagem na educação da criança indígena. **Revista Brasileira de Educação**, v. 19 n. 58, p.655-670, 2014.

SLOTERDIJK, Peter. **Esferas II: Globos**. Madrid: Siruela, 2004.

STEINER, Claudia; PÁRAMO, Carlos; y PINEDA, Roberto (autores compiladores). **El paraíso del diablo: Roger Casement y el informe del Putumayo un siglo después**. Bogotá: Universidad de los Andes, 2014.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

TANAKA, Catarina. El chisme como fenómeno social: un campo-tema desde la perspectiva construccionista. **Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología**, Merida, v. 17, n. 50, p. 646-672, 2007.

TASSINARI, Antonella. Produzindo corpos ativos: a aprendizagem de crianças indígenas e agricultoras através da participação nas atividades produtivas familiares. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 44, p. 141-172, 2015.

TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. **Tellus**, Campo Grande, v. 7, n. 13, p. 11-25, 2007.

TESSMANN, Günter. **Los indígenas del Perú nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura**. Quito: ed. Abya-Yala ilustrada, 1999.

TOREN, Cristina. **Mind, materiality and history: explorations in Fijian ethnography**. London: Routledge, 1999

VILAÇA, Aparecida. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporealities. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 11, p. 445-464, 2005.

WALKER, Harry. Joy within tranquility Amazonian Urarina styles of happiness. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 5, n. 3, p.177–196. 2015

WALKER, Harry. Demonic Trade: Debt, Materiality and Agency in Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 18, n. 1, p. 140-159. 2012.

WALKER, Harry. Transformations of Urarina Kinship. **Journal of the Anthropological Society of Oxford**, v. 1, n. 1, p. 52-69. 2009a.

WALKER, Harry. Baby hammocks and stone bowls: Urarina technologies of companionship and subjection. In: Santos Granero, Fernando, (ed.) **The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood**. Tucson: University of Arizona Press, 2009b.

WALKER, Harry. **Under a Watchful Eye: Urarina Perspectives on Society and Self**. 2008. 384 f. Tesis de doctorado, Universidad de Oxford, Oxford.

ZIRBEL, Ilze. **Uma teoria político-feminista do cuidado**. 2016. 260 f. Tesis (Doctorado en Filosofía). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

GLOSARIO DE PALABRAS EN LENGUA URARINA (L.U¹⁷²) Y REGIONALISMOS

Acarera: (L.U) sustancia vital.

Amujera: (L.U) amante o compañera para caminar.

Ansauro: (L.U) personas mestizas.

Anzueliar: acción de pescar con anzuelo.

APU: figura de líder instaurada por el Estado peruano para las Comunidades Nativas.

Auu o bauu: (L.U): cantos de cuidado, protección o activación.

Avariinti: (L.U) o trago. Bebida alcohólica destilada.

Bacaha: (L.U) enemigo.

Baso: (L.U) malo.

Baso ere: (L.U) malas palabras.

Berahia: (L.U) cuidar, dar de comer, quiere.

Cachá: (L.U) gente verdadera o legítima.

Cachiguango: estera tejida con la fibra de chambira.

Cacuri: (L.U) achiote.

Cahoatoha: (L.U) bonito.

Caasaje: (L.U) mentira.

Cauacha couaca: (L.U) piensa recuerda bonito.

Chambear: trabajar.

Chapo: bebida hecha de la maceración del plátano maduro mezclado con agua.

Chapear: acción de agregar agua a alguna masa sea de yuca o de plátano.

Coichana cauacha: (L.U) sangre materna fértil.

Comaede: (L.U) comadre.

Cori: (L.U) órgano que está al lado del corazón y alberga el *corii*.

Corii: (L.U) espíritu vital.

¹⁷²Traducción libre.

Correrías: o cacería de población nativa.

Cuya: recipiente hecho con el fruto de la calabaza o mate.

Cutipo: el cutipo o contagio es generado por el encuentro con algún ser extrahumano, o por desobedecer las interdicciones de la *couvade* por parte de los padres, transmitiendo enfermedades generalmente en los más vulnerables.

Ene: (*L.U*) mujer.

Habilitación: Sistema que consiste en el adelanto de mercancías industriales a cambio de una cantidad establecida de productos de la selva o producidos artesanalmente, generalmente en condiciones de desigualdad.

Huaicos: del quechua *wayq'u*. Masa enorme de lodo y peñas que las lluvias torrenciales desprenden de las alturas de los Andes y que, al caer en los ríos, ocasionan su desbordamiento.

Icarar: palabra utilizada extensamente en la Amazonia, proviene del idioma quechua. Es la acción de recitar los *auu* (o cantos) a algún elemento (agua, leche materna, chapo, tabaco) para posteriormente ser impregnados sobre la persona que lo requiere.

Ichacoarae: (*L.U*) sangre menstrual.

Ichana: (*L.U*) sangre.

Ingiri: plátano verde cocinado.

Jata: (*L.U*) recinto cerrado que se construye para que las mujeres den a luz y permanezcan por unos días y también se utiliza cuando llega la menarquia de las *ranuna*.

Jícara: bolsas tejidas con la fibra de la chambira.

Kurana: (*L.U*) líder masculino.

Gringouru: (*L.U*) personas gringas.

Guayos: semillas carnosas.

Lauri: (*L.U*) grupo.

Machetear: golpear con machete.

Masato: bebida fermentada hecha de yuca y camote.

Mermar: bajar o disminuir.

Mingas: Término de origen quechua que se utiliza para designar el trabajo colectivo recíproco.

Montear: ir al monte a cazar o a buscar frutos silvestres.

Nelauriau: (*L.U*) periodo de la menstruación, literalmente permanecer sentada.

Nijniene: (*L.U*) seres extrahumanos potencialmente dañinos.

Pelacaras o pishtacos: seres de fenotipo gringo que robarían las caras o grasa de cazadores o pescadores solitarios.

Purma: o bosque secundario, son bosques de distinta edad, regenerados en las tierras abandonadas o en descanso para la recuperación de los suelos.

Pusanga: es una sustancia compuesta de diversas plantas, que sirve como encantamiento para atraer potenciales parejas y que dejaría a las personas "afectadas" sin voluntad.

Raotojoein: (*L.U*) tranquilidad.

Ranuna: (*L.U*) jóvenes mujeres.

Regatón: comerciantes que se desplazan por los ríos.

Reñir: Reprender o corregir a alguien.

Rachojoiano: (*L.U*) ser feliz.

Sinijera: (*L.U*) esposa o compañera para dormir.

Socolar: desmontar o cortar árboles o matas.

Sujua: (*L.U*) corazón.

Trampa: red para pescar.

Trampear: poner trampa.

Tunchi: término del castellano regional que se refiere a espíritus de seres extra humanos, por lo generalmente fallecidos que viene a molestar a los humanos

Trinche: Es una tenaza con tres puntas afiladas de metal utilizada para cazar.

Ujue: (*L.U*) semen.

Uray-runa: etnónimo del quechua, gente de abajo.

Urundai: (*L.U*) un tipo de papa.

Vinagre: acidez estomacal.

Vincha: diadema o cinta elástica.

Winchito: dicho a los últimos hijos de una persona.

Yuyito o yuyita: palabras utilizadas para referirse cariñosamente a un hijo o hija.

LISTADO DE ANIMALES Y VEGETALES CITADOS EN EL TEXTO

Achiote o Urucú: *Bixa Orellana* de cuyo fruto se obtiene una pasta utilizado para pintar el cuerpo o las fibras de chambira.

Aguaje: palma *Mauritia flexuosa*, cuyos frutos son muy apetecidos por animales y humanos.

Asai o Huasai: *Euterpe oleracea*, palma de donde se extrae la chota o palmito

Balata: *Manilkara bidentata*, cuyo latex es utilizado como combustible.

Barbasco: *Lonchocarpus urucú*, planta que contiene componentes venenosos. Es utilizada para pescar en grandes cantidades.

Calabaza o mate: *Lagenaria siceraria*, es una planta trepadora de la familia de las cucurbitáceas, cuyo fruto se cultiva principalmente para ser utilizado seco como recipiente y en los sonajeros de los bebés.

Camote: tubérculo *Ipomoea batatas*.

Caña: es una especie de planta perteneciente a la familia de las poáceas.

Capibara: *Hydrochoerus hydrochaeris*, mamífero roedor de gran tamaño.

Carguero: *Couratari guianensis*, árbol de donde se extrae una fibra utilizada para cerrar los sacos donde van los plátanos y la yuca, como sostén para ser cargados desde la cabeza.

Caucho o latex: suspensión lechosa producida por varias plantas, las más utilizadas para fines comerciales son las eurofibiáceas del género *Hevea*.

Chambira: *Astrocaryum Chambira*, palma espinosa de la cual se extrae una fibra utilizada para tejer distintos artefactos.

Charapa: *Podocnemis expansa*, especie de tortuga que alcanza grandes tamaños y su carne es bastante apetecida en la región.

Coatí: mamífero omnívoro del género *Nasua*.

Cocona: fruto de la especie *Solanum sessiliflorum*.

Copal: resina proveniente de los árboles de la familia *Burseraceae*, utilizada como incienso.

Guayaba: es la fruta del arbusto *Psidium guajava*.

Hojas para tinturar los dientes: de la familia Piperaceae.

Lagarto: *Caimán*.

Leche caspi: *Couma macrocarpa*, cuyo latex se utiliza en la fabricación de gomas o chicles.

Limón: fruto del árbol de la especie *Citrus × limón*.

Maquisapa o mono araña: *Ateles*, primate de tamaño medio.

Mono bebé leche: *Saguinus fuscicollis*, pequeño primate.

Musmusqui: *Aottus trivirgatus*, pequeño primate.

Papaya: fruto del arbusto *Carica Papaya*.

Pelejo: mamífero herbívoro del género *Bradypus*.

Pihuicho: *Brotogeris versicolurus*, pequeño loro.

Pijuayo o pupuña: frutos de la palma *Bactris gasipaes*.

Piri Piri: *Cyperus articulatus*, de la familia *Gramineae*.

Plátano: fruto de varias especies del género *Musa*.

Pona: Madera de la especie *Iriarteia deltoidea*

Taricaya: tortuga de la especie *Podocnemis unifilis*.

Toe: Arbusto de la tribu de las *Datureae*. *toe*, utilizado como psicotrópico en las ceremonias de curación.

Ungurahui: palma de la especie *Oenocarpus bataua var. Bataua*, cuyos frutos contienen gran cantidad de nutrientes.

Yuca: tubérculo *Manihot esculenta*.

Yute: *Corchorus capsularis*, de la cual es extraída una fibra que sirve para tejer.