



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**

www.aibr.org

Volumen 13

Número 2

Mayo - Agosto 2018

Pp. 189 - 212

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Humanidad territorializada. *Madres, dueños y personas que cuidan*

Mireia Campanera Reig
Universitat Rovira i Virgili

Recibido: 24.09.2017

Aceptado: 20.06.2018

DOI: 10.11156/aibr.130204



RESUMEN

El texto trata sobre las nociones de *humanidad* y *territorio* en la sociedad *kukama-kukamiria* de la ribera del Marañón (Perú). Se presentan varias situaciones etnográficas en las que seres humanos y no humanos desarrollan vínculos sociales a través de la acción de cuidar. Las plantas medicinales son cuidadas por *sus madres*; el *Shapingo* es el amo los animales del bosque y cada lago tiene una *Boa* que lo cuida. Cuidar implica criar y proteger, es una actividad continuada (pero no permanente) que se da en un espacio más o menos delimitado (lago, bosque, planta). Ontológicamente, el ser que cuida tiene la consideración de sujeto y, por tanto, condición humana. Las relaciones de cuidado analizadas crean y definen el territorio *kukama-kukamiria*, de ahí que hablemos de una *humanidad territorializada*.

PALABRAS CLAVE

Pueblo indígena *kukama-kukamiria*, humanidad, territorio, cuidado, protección.

TERRITORIALIZED HUMANITY. MOTHERS, OWNERS AND CAREGIVERS

ABSTRACT

This paper analyses the notions of humanity and territory present among the Kukama-Kukamiria people living on the Marañón's riverbank. Different ethnographical situations are presented, to show how social relationships between humans and no humans develop in the act of caring. *Mothers* take care of their medicinal plants, *Shapingo* is the master of all forest animals, and each lake has a *Boa* who cares for it. Caring means to nurture and protect; it is a continuous but not permanent activity that takes place in a delimited area (forest, lake, plant). Ontologically the being that cares is known as a subject, and therefore with a human condition. As a result, relationships of care here analyzed create and define Kukama-Kukamiria territory, leading us to talk about «territorialized» humanity.

KEY WORDS

Kukama-Kukamiria indigenous group, humanity, territory, care, protection.

1. Introducción

El presente artículo reflexiona sobre las nociones de *humanidad* y *territorio* en poblaciones indígenas *kukama-kukamiria*¹ de la cuenca baja del río Marañón (Perú). Los resultados de una investigación etnográfica sobre cosmología acuática ponen en cuestión el uso de la categoría «humano» como elemento de distinción y separación entre seres en esta sociedad.

La reflexión parte de varias situaciones etnográficas en las que aquellos que solemos clasificar como *humanos* y *no humanos*² se comunican, comparten, negocian, entran en tensión entre sí e incluso se agreden. Es decir, analizamos un contexto que nos muestra una humanidad como condición no exclusiva sino compartida entre seres de naturaleza distinta (Viveiros de Castro, 2004).

La condición humana es aquello que acerca, une y vincula a todos los sujetos, y el territorio es aquel espacio que comparten o se disputan, de ahí que en lugar de hablar de territorio humano, se proponga pensar en una humanidad territorializada. En este contexto, lo estable, lo predefinido y lo central es la condición humana, y lo que las relaciones humanas producen de forma indirecta —a través de las actividades de cuidado— es el territorio.

En el texto se analiza —entre otros aspectos— cómo un ser no humano llamado *Shapingo* cuida de los animales, un vínculo que define y condiciona las relaciones sociales y las actividades que las personas realizan en el bosque. Al analizar las relaciones de cuidado desarrolladas por seres no humanos en el Bajo Marañón, nos percatamos que son estas acciones de crianza, vigilancia y protección de un ser en relación a otros aquello que regula la sociabilidad y la percepción y usos del espacio. O, dicho en otras palabras, las relaciones de cuidado en que se ven inmersos humanos y no humanos, son las que definen y condicionan el territorio para los *kukama-kukamiria*. De ahí que sea necesario entender la territorialidad *kukama-kukamiria* desde este punto de vista.

Aquí, entendemos *territorio* como un espacio de relaciones entre seres que está supeditado al cuidado que ejercen diferentes sujetos en tensión constante. Así, las nociones clave que vertebran el análisis de lo humano *kukama-kukamiria* son *el territorio* y *el cuidado*.

1. El grupo indígena *kukama-kukamiria* pertenece a la familia etnolingüística *tupí-guaraní*.

2. Es conveniente hacer una breve aclaración sobre los usos que aquí se hacen de los conceptos *persona* y *ser humano*, dado que los usamos como sinónimos. En todo caso, lo que se persigue es facilitar la lectura, dado que hablamos de «humano» como condición compartida entre humanos (homínidos) y no humanos (no homínidos).

La investigación etnográfica en que se basa este artículo se ha desarrollado en distintos períodos entre 2008 y 2015³ en las comunidades de San Jacinto y Villa Canán (Loreto, Perú), ambas inscritas en los registros públicos como indígenas *kukama-kukamiria* y en proceso de titulación territorial. En la primera habitan unas 250 personas aproximadamente, y fue creada en 1892 como una explotación agropecuaria (*fundo*). Villa Canán se constituyó en 1980 por parte de la Asociación Misión Orden Cruzada Apostólica Evangélica⁴ y está habitada por alrededor de 600 personas. A pesar de sus diferencias históricas, podemos decir que ambas comunidades comparten una perspectiva que puede situarse en el marco de una ontología animista⁵.

El trabajo de campo etnográfico se ha basado en estancias de convivencia con familias en ambas comunidades. Vivir con ellas ha permitido realizar observación participante (o experiencial) tanto del ámbito doméstico como de la vida comunal. Además de vivir con una familia en cada comunidad, también se visitaban otras, con quienes compartíamos sus quehaceres cotidianos (ir a los huertos, acompañar a pescar, cocinar, vender, visitar parientes, etc.). Hay que aclarar que los diálogos y entrevistas siempre se hicieron en castellano, pues la lengua *kukama* está en desuso y tan solo es conocida por algunos ancianos que apenas la hablan.

Entre 2008 y 2010, el principal tema de investigación fue la actividad hortícola y las relaciones con el bosque. Las recurrentes e intensas experiencias que tenían las vecinas y vecinos con el *Shapingo* —dueño de los animales del bosque—, por un lado, y con las *madres* de las plantas, por el otro, indicaban que su sociabilidad rompía el dualismo sociedad/naturaleza, incluso la barrera de la corporalidad (Campanera, 2010).

3. En cuanto a la financiación de la investigación, se ha contado con apoyo de una beca de la Oficina de Cooperación y Solidaridad de la Universitat de Lleida en 2010, y con la beca de estancias de investigación predoctoral del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación (MAEC-AECID) durante los años 2012 y 2013.

4. En las décadas de 1970 y 1980, numerosas familias pertenecientes al pueblo indígena *kukama-kukamiria* ingresaron a un movimiento religioso-social de características mesiánicas milenaristas, fundado por el profeta brasileño Francisco da Cruz. Estas familias migraron creando nuevas comunidades como Villa Canán, Santa Fe, Nuevo Pastor, entre otras, en el río Chiriyacu. Para conocer más en detalle la historia de Villa Canán y el movimiento de esta orden religiosa, se recomienda leer a Agüero (1994).

5. Aquí seguimos la propuesta teórica de Philippe Descola sobre ontologías o modos de identificación. El autor describe cuatro ontologías: animista, naturalista, totémica y analógista. Aquí nos interesa especialmente la ontología animista, que afirma que los distintos seres comparten una condición humana interior (alma, sujeto), más allá de las diferencias físicas, corporales. En cambio, en la ontología naturalista de la sociedad occidental, solo los humanos tienen alma, aunque todos los seres tienen cuerpo, un rasgo que los asemeja. En el caso estudiado, la sociedad *kukama-kukamiria* es animista —como otras sociedades amerindias— y la sociedad nacional con que convive, naturalista.

Desde finales de 2010 hasta 2015, el mundo acuático y la pesca fueron los ejes de investigación, una etapa en la que se profundizó en el conocimiento de seres no humanos como la *Boa*⁶ —el más poderoso—, un ser que ocupa un espacio central en la cosmología acuática *kukama-kukamiria*, y que está dotado de intencionalidad propia (Campanera, 2016).

Es preciso subrayar que en las sociedades indígenas amazónicas son muy habituales los relatos míticos que narran el proceso de formación del mundo, un momento en el que todos los seres eran humanos, pero que en una etapa posterior algunos se transformaron en plantas, otros en árboles, y otros en animales o seres de otra condición. De ahí que, como plantea Descola (1988), la condición humana fuese compartida entre todos los seres, y que ciertos atributos humanos como la subjetividad y la sociabilidad se hayan conservado. El mismo autor, en un texto posterior, amplió este argumento al afirmar que en las sociedades animistas hay algunos seres no humanos que tienen un principio espiritual que les permite entablar relaciones de alianza, hostilidad, intercambio de servicios, protección y/o seducción con los humanos (Descola, 2004: 31), por lo que se trata de una sociabilidad que les humaniza. Las situaciones etnográficas que aquí se analizan muestran experiencias que oscilan entre la hostilidad y la seducción.

Villa Canán fue creada por pobladores *kukama-kukamiria*; en San Jacinto, además de *kukama* también hay ascendencia *shawi* y *shiwilu*. Las cosmologías *shawi*, *shiwilu* y *kukama-kukamiria* conciben un mundo formado por distintos espacios comunicados entre sí: nueve para los *shawi*, tres para los *shiwilu* y cinco para los *kukama* (Macera y Dávila, en Landolt, 2004: 15-24). Todos coinciden en la existencia de tres esferas fundamentales: la acuática, la terrestre y el espacio superior. También comparten una apreciación particular sobre el espacio acuático que representa un mundo en sí mismo. En muchas cosmologías amazónicas, los relatos expresan cómo cada uno de estos espacios tiene su *dueño*, excepto la tierra, donde además de las personas también viven seres de apariencia no humana como el *Shapingo* y las *madres* de las plantas, entre otros.

En los apartados siguientes, nos adentraremos en las relaciones de cuidado que desarrollan los seres no humanos: *Shapingo*, la *madre* de las plantas, y la *Boa*, tratando de indagar en el modo en que estos lazos sociales de cuidado producen territorio. A lo largo del texto seguiremos una categorización espacial local, como es la distinción entre el mundo acuático, principalmente ríos y lagunas, y el terrestre (bosque, *monte*).

6. La *Boa* se asocia a la serpiente acuática *Eunectes murinus*.

2. Cuidar animales, plantas, peces y lagos: las relaciones de cuidado

2.1. *Shapingo*. El dueño de los animales del bosque

En San Jacinto y Villa Canán se habla del *Shapingo* como el dueño de los animales del bosque. Un ser de aspecto humano que vive en el bosque y cuida a los animales como si fueran sus hijos. Al tratarse de los animales que las personas suelen cazar, el *Shapingo* defiende a sus crías y somete a control a quienes se adentran en su «casa», el bosque.

Cuando los vecinos y vecinas dicen que el *Shapingo* es el dueño de los animales, hacen referencia a varias cuestiones. Primero, que una parte del bosque es su casa, el lugar donde cuida sus animales y donde los protege de riesgos exteriores. Segundo, que cuidando logra que sus crías crezcan y se reproduzcan.

Simbólica y socialmente se configura como un mediador entre los animales y las personas. Su mediación, ya sea en clave hostil o generosa, facilita o dificulta el acceso de las personas a los animales y, por tanto, a la comida.

Se trata de un ser que puede adquirir apariencia humana, e incluso el cuerpo y la voz de quienes quiere dañar, castigar o simplemente burlarse. Al imitar la voz de personas concretas, el *Shapingo* logra desviar del camino a quien circula por el bosque con intención de cazar o recolectar plantas, resinas o frutos, haciéndoles creer que quien grita o silba es su acompañante. Es habitual que durante los trayectos por la selva las personas caminen acompañadas pero un poco alejadas entre ellas, guiándose por la voz, emitiendo unos característicos sonidos graves. Se han recopilado bastantes narraciones de gente que explica cómo en varias ocasiones el *Shapingo* ha provocado que se pierdan por el bosque, presentándose en cuerpo o en voz idénticos a sus acompañantes.

No hay una única descripción física del *Shapingo*: en algunas comunidades se dice que sus pies están orientados en direcciones opuestas, resaltando la capacidad de camuflaje, disimulo y transformación; en definitiva, una ambigüedad corporal que le permite engañar, ocultarse, dañar, y por ende controlar el medio. No es un animal ni una persona, pero su comportamiento es humano. Así hablaba Tadeo, vecino de San Jacinto, de 40 años, padre de cuatro hijos y agente municipal por aquel entonces:

Yo siempre me voy bosque adentro, 3 o 4 horas de camino, cargando hojas. Hay animalitos que cuando te ven se alejan, se enrabian, ellos son. Ese es él, el *Shapingo* dicen. Te ve extraño y no quiere que otros lleguen. Como que estás

yendo a su casa verdaderamente a sacar su animal, ¿sí? Y sin permiso, por eso llevas tu tabaco, pues. Y en el bosque hace sus huertos. Bien cortado, limpio, caimitos⁷ cuida él, y tienen frutos, y allí es donde se le deja el tabaco. Allí le dejas el tabaco, cuando te vas y al regreso ya no le hallas al cigarro pues. Con eso le contentas a él. Y ya no pasa nada. Con el cigarro se le amansa. Si te vas a la casa de Don Miguel, él te va a contar que él ha hecho emborrachar a un *Shapingo* (Tadeo Taminchí, San Jacinto, 2009).

Hay que subrayar la manera particular en que el *Shapingo* se puede relacionar con la gente que pasea por el bosque. Es habitual que cuando los hombres —la caza es una actividad masculina— salen a cazar, lleven consigo tabaco para regalar al *Shapingo*, dejándoselo al pie de un árbol al adentrarse en la espesura de la selva. En sus narraciones cuentan que con este donativo logran que sea generoso con ellos y les deje cazar algunos de sus animales. El *Shapingo* se molesta si le agarran desprevenido, dice Tadeo, por lo que es importante seguir los pasos adecuados: caminar haciendo ruido para avisarle de tu llegada, darle tabaco, ser cuidadoso, todo ello podrá evitar que te desoriente en el bosque o que dañe tu alma volviéndote loco. Una locura que solo un chamán podrá curarte, al ser el único con conocimientos para resolver las enfermedades del alma.

Este donativo que se le hace al *Shapingo* puede tener varias lecturas. Primero, puede ser interpretado como un acto de reconocimiento del cuidado de los animales que hace el *Shapingo*, su autoridad en el bosque y sobre los animales. Las personas, conocedoras de su rol, se someten a las normas de la sociabilidad entre personas y el *dueño* de los animales, reconocen su autoridad, le brindan tabaco para favorecer su inclinación positiva a la relación y al acto de compartir. En última instancia, lo que desean es cazar para llevar comida a su casa.

En el contexto amazónico, la acción de dar es un precepto, un mandato para crear una relación amigable, una alianza entre seres diferentes —personas, entidades, seres, pueblos, etc.— (Ewart, 2013; Overing y Passes, 1998; Vilaça, 2002). Para apaciguar a los otros, se busca crear una alianza temporal. Regalar tabaco es una acción eficaz dado que provoca una sociabilidad generosa entre seres de distinta naturaleza y, por tanto, con predisposición a la hostilidad. La tensión que genera adentrarse en el bosque, territorio del *Shapingo*, se rompe creando un vínculo. En algunas sociedades amazónicas hay normas de sociabilidad que indican que para romper la tensión y evitar la predación⁸ por parte del otro, lo mejor es

7. *Pouteria caimito*.

8. Es preciso explicar los significados específicos del concepto *predación* en sociedades amazónicas. Descola habla de «disposición a incorporar la alteridad humana y no humana en razón de que se la juzga imprescindible para la definición del yo: para ser verdaderamente

hacer un donativo, dar. El regalo aproxima a los seres diferentes, y es esta cercanía lo que facilita el intercambio y el respeto mutuo, la convivencia. La gente es consciente de ello y tiene que ir negociando con él, protegiéndose y cazando con moderación para evitar su enojo. Conocedores de su situación de vulnerabilidad y dependencia alimentaria, buscan un buen entendimiento, que les proteja de sufrir el ataque del *Shapingo*. En definitiva, podemos ver en el *Shapingo* a un agente social que cuida a los animales del bosque, y los protege. Esta actividad la realiza de forma continuada en la misma zona, creando un lazo territorial: «*ahí tiene la casa el Shapingo*» dicen. Una forma de posesión que no busca el dominio, sino la defensa, la protección y la supervivencia y reproducción de los animales.

2.2. Es la *madre* de las plantas la que cura

Sin abandonar el bosque, nos aproximamos a la relación con los árboles poderosos y las plantas medicinales. Las sociedades *kukama-kukamiria*, *omagua* y *shawí* definen a las *madres* como espíritus protectores de las plantas y los animales (Regan, 2000: 335). Son muchos los autores y autoras que han recopilado experiencias con las *madres* de las plantas, una tipología de seres reconocidos por distintas sociedades indígenas amazónicas (Barclay, 2008; Chaumeil, 2004; Descola, 1988; Gasché y Vela, 2012; Jauregui, Clavo, Jovel y Pardo de Santayana, 2011; Regan, 2011; Rivas Ruiz, 2011; Surrallés, 2009).

Las experiencias relatadas por vecinos y vecinas de las comunidades estudiadas evidencian el consenso en la importancia de la existencia y labor de las *madres* de las plantas, cuya acción se califica de *cuidado*. Desde su perspectiva, solo tienen *madre* las plantas o árboles que sanan, o las que pueden causar dolencias en la gente. Se suele decir que la *madre* es el alma de la planta, su espíritu tutelar, su dueña, es la que brinda poder a la planta para sanar cuerpos y almas. De hecho, el sentido vital de la *madre* es cuidar, es quien la protege de cualquier amenaza exterior. Tan solo produce daños cuando se siente en peligro, amenazada o atacada, en su rol de crianza.

yo mismo, debo apoderarme de otro y asimilarlo». Se puede apelar a guerras, caza, canibalismo real o simbólico, al rapto de mujeres y niños, y también a otras formas rituales donde la violencia queda relegada al plano simbólico. Para el autor, la *predación* no es manifestación de ferocidad o pulsión de muerte, sino un reconocimiento de que sin el cuerpo del otro, sin su identidad, yo estaría incompleto. Es una actitud metafísica (Descola, 2012: 460). En este texto, la *predación* es entendida también como un esquema de relación con «los otros», que no se reduce a una pulsión dañina o mortal, sino que también se entiende como un acto o proceso de asimilación y transformación.

Así lo explicaba Emma Sandi Tamani, vecina de Villa Canán, de 55 años de edad, en 2009: «*La madre la cuida, es lo que mantiene la planta. Por eso cuando vas a sacar alguna planta, le pides a su dueño, pides para que te pueda curar. Como si pidieras al Señor, así le pides a la planta*». Emma sabe que si expresa su confianza a la planta, la amansará, y la madre será generosa con la demanda recibida. A la *madre* también se le regala tabaco como una forma tanto de mostrarle tu actitud amigable como de pedirle permiso y sanación. Así se debe actuar antes de la extracción de las hojas, resinas, tallos o flores. Otras vecinas comentan lo importante que es pedirle a la *madre* que te sane, como si esta demanda activase el principio sanador.

Delina Chumbe se crio en la ciudad de Iquitos y a los 19 años fue a vivir a San Jacinto, pueblo donde había nacido su padre. Tadeo es su pareja. Delina nos explicaba que los árboles más antiguos también tienen su *madre*, y aquellos que están más cargados de frutos es porque «*tienen su guardián*» (la *madre*). En estos árboles se reúne un mayor número de animales que llegan allí para alimentarse. Por tanto, el *Shapingo* y las *madres* son seres que proveen de abundancia con su actividad de cuidado, de ahí que sean valorados y respetados por las personas que quieren proveerse de sus crías.

Pero si bien las *madres* son cuidadoras y proporcionan alimentos y remedios tanto a los animales como a las personas, también pueden dañar a la gente extraña. Así lo expresaba la pareja:

Las madres cuidan la planta, y si la hallas en mala hora, te quiere matar pues. Si yo me voy a sacar resina de un árbol y de repente me encuentra por sorpresa, me quiere matar la madre de la planta [...] Si tú te vas donde hay muchos pandishos⁹ a improvisar [sin hacer ruido y asustando a la madre del árbol] le hallas a su madre ahí, convertida en cerdo o algún otro animal [...] Entonces te quiere matar si le sorprendes cuando está cuidando [la molestas]. Es igual que cuando estás en un lugar distraída de algo y te van por detrás y te asustan, así igual es ese animal, que es la madre de la planta (Tadeo Taminchi y Delina Chumbe, San Jacinto, 2009).

Los espíritus de las plantas y de los árboles medicinales —algunos de ellos muy populares, como la lupuna (*Chorisia integrifolia*)—, cuidan y protegen cada individuo. Derivado del acto de protección de las plantas y los árboles que realizan las *madres*, surge la capacidad de dañar a terceros. En otras palabras, dañan para defender a sus crías, dañan al sentirse atacadas o en peligro.

9. *Artocarpus altilis*.

Como una visita que causa molestia, Delina dice que la *madre* no quiere ser vista cuidando, se molesta si la observan en su quehacer cotidiano, íntimo. No le gusta que la sorprendan, porque posiblemente no está preparada para responder ante una agresión a sus crías. La *madre* evita exponerse, mostrarse vulnerable. Ella cuida, vigila y protege, ese es el sentido de su ser.

En general, la *madre de una planta* también puede adquirir la apariencia corporal de un animal del bosque, lo que le permite pasar desapercibida. Probablemente sea esta característica de mutación corporal lo que le facilita tanto vincularse con la planta que cuida, como aproximarse a las personas¹⁰, seres de naturaleza distinta a la suya, pero con quienes comparte humanidad.

Desde una perspectiva externa, tanto las *madres* como el *Shapingo* son vistos como ambiguos, transformables e impredecibles. Probablemente, esta habilidad de mutar su cuerpo, crear abundancia y cuidar de otros, les hace ser mediadores clave entre seres y espacios distintos. Son los intermediarios necesarios para poner en circulación bienes y servicios: animales, plantas, salud e incluso cohesión social territorial entre el bosque y la comunidad.

La gente *kukama-kukamiria* crea un vínculo social especial con las plantas sanadoras. En realidad, el proceso de recolección y preparación de un remedio adquiere un carácter ritual¹¹. Tras el análisis de numerosas situaciones documentadas a lo largo del trabajo de campo, se observa que hay elementos comunes en este ritual de recolección y sanación con plantas medicinales.

Antes de salir a extraer la planta, resina, hojas o corteza, el recolector o recolectora tendrá que estar a dieta de sal, cerdo, ají¹² y actividad sexual. El día en cuestión, sale de casa de madrugada, en ayunas, en silencio y concentración, se adentra en el bosque y al llegar delante de la planta la persona se dirige a ella con el apelativo de *madre*, *tío* o *abuela*, y le pide que le ayude a sanar, brindándole un trozo de su planta.

El proceso sanador trasciende los límites de la materialidad. Zaida Shimbato, Iría Mozombite y su esposo Ramiro Taminchi, de 64, 25 y 31

10. Una posición social que podemos categorizar como liminal. El *Shapingo* y las *madres* median y unen espacios y seres de naturaleza distinta: animales y plantas por un lado, con las personas por el otro. Además, activan la circulación de bienes y servicios entre el bosque y la comunidad (comida, salud, cohesión social, territorio).

11. Si bien no es nuestro propósito analizar la vigencia y extensión de esta práctica, sí que la gente más joven de ambas comunidades tiene menos conocimientos sobre plantas medicinales, como lo observamos en los talleres realizados con la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Aecid) en 2011. A pesar de que se consumen tanto los medicamentos biomédicos como los preparados con plantas de forma casera, los primeros tienen un claro signo de distinción, y además se valora que no requieren tanto esfuerzo de elaboración, sino solo dinero.

12. *Capsicum frutescens*.

años respectivamente, y residentes en San Jacinto, explican cómo a través del sueño las *madres* poderosas se comunicaron con ellos. Zaida no encontraba la medicina que curase a su hijo, pero una noche la *madre* de la retama¹³ visitó al hijo enfermo en sueños y le dijo cómo tenía que preparar el remedio, y así logró curarse. En el otro caso, Iría y Ramiro nos contaron cómo el toé¹⁴ y el piñón¹⁵ ayudan a *ver* lo invisible. Mientras sueñas la planta te sana, así lo relatan en sus propias palabras: «[Es] *su madre, que es una viejita dicen, ella te dice qué es lo que tienes, [...] y si vas a querer que te cure o no*». Por tanto, la comunicación entre las *madres* —espíritus— de las especies sanadoras y las personas, además de darse en el bosque y bajo condiciones especiales —dieta, ayunas, concentración y fe—, también se desarrolla en sueños, un medio de circulación de información poderosa de no humanos a humanos. La comunicación a través de los sueños la pueden realizar tanto los animales, las plantas o cualquier otro ser con alma, y es una forma habitual de transmitir conocimientos a las personas¹⁶.

En definitiva, el *Shapingo* es cuidador de los animales y las *madres* son cuidadoras de las plantas sanadoras y/o poderosas. Ambos comparten un mismo territorio, el bosque, —al parecer— sin entrar en disputas, compartiendo un mismo espacio. Desde la perspectiva del vecindario de San Jacinto y Villa Canán, los conflictos o desencuentros únicamente se producen con las personas, sobre todo las que caminan solas, con los cazadores que «roban» las crías sin respeto ni contención, o los que llegan sin avisar. Un conjunto de disposiciones que nos advierten que no podemos apoderarnos de los animales o las plantas sanadoras sin más, y que el bosque es un territorio donde la acción recolectora o cazadora debe ser equilibrada, comedida y sometida a control de terceros: los seres cuidadores del bosque. La aceptación o rechazo de la persona extraña, en última instancia, depende de ellos (*madres* y *dueños*). Es conveniente aclarar que tampoco se rigen por unas leyes fijas, dado que cada relación debe ser creada en cada momento, y una misma persona en dos situaciones idénticas puede tener experiencias dispares.

13. *Cassia alata*. En este caso, la narración de los síntomas de la enfermedad del hijo de Zaida coinciden con las propiedades curativas demostradas de la retama: antidiarreica, antiparasitaria, y para infecciones urinarias.

14. *Brugmansia suaveolens*.

15. *Jathropa curcas*.

16. Los chamanes disponen de conocimientos y técnicas propias para comunicarse con los espíritus. A la vez, es preciso decir que la comunicación entre seres a través de los sueños puede enmarcar un proceso de ayuda —sanación—, pero también de enfermedad; el *Shapingo* puede dañar a través de los sueños, nos contaba Berta Gutapaña, al relatar la enfermedad de un pariente suyo.

2.3. La cosmología acuática. De la *Boa madre del lago* al delfín que se transforma en muchacho

Tanto desde la perspectiva indígena como de la sociedad nacional, los ríos son espacios complejos, claves para la circulación de personas y mercancías, sobre todo en los grandes ríos como el Marañón. Son zonas de pesca, de vida y circulación de peces, un socioecosistema de gran riqueza biológica y social. Si bien, para la sociedad *kukama-kukamiria*, la complejidad aumenta al contemplar, en el mundo acuático, la existencia de una sociedad en sí misma, un mundo humano particular, un entorno social habitado por gente diferente, aparentemente hostiles a los habitantes de tierra firme. Las aguas son fuente de vida social, alimentos y de articulación territorial.

La sociedad *kukama-kukamiria* es notablemente acuática. En la época colonial ya era conocida por tener grandes pescadores y hábiles navegantes, y todavía hoy siguen pescando en una amplia extensión de ríos, lagos y riachuelos. Una movilidad acuática que se practica más allá de los límites jurisdiccionales reconocidos para cada comunidad, y que se enriquece de una sofisticada sociotécnica pesquera (Campanera, 2016; Rivas Ruiz, 2004).

Aquí trataremos la riqueza de su cosmología acuática, central en los relatos de origen *kukama-kukamiria*. Uno de ellos trata sobre un gran diluvio, que puede interpretarse como una gran inundación, en concordancia con el ciclo hidrológico anual de la creciente y vaciante que experimentan los ríos y lagos de la llanura amazónica¹⁷. Otro relato de origen describe a un dios que creó los ríos soplando o tirando flechas sobre la tierra (Regan, 2011; Rivas Ruiz, 2004 y 2011: 41). Un último ejemplo lo encontramos en la crónica del siglo XVII del jesuita Francisco Figueroa (1986: 278), quien recopiló una narración de un ser mítico llamado *Yñerre*, que tenía por esposa una gran serpiente, a quien los indígenas de la provincia de Maynas llamaban *Madre del agua*.

La cosmología acuática *kukama-kukamiria* establece que en los cuerpos de agua viven una diversidad de seres, pero la *Boa madre* del lago es el más poderoso y emblemático. Ella reside en el espacio inferior de las aguas. En los lagos también hay pueblos y ciudades idénticos a los terrestres, y su población es conocida por el nombre de *karuara*.

17. El proceso hidrológico de creciente o inundación se da entre los meses de noviembre a abril, y la vaciante o descenso de aguas de mayo a octubre, por lo que el nivel de agua en los ríos, lagos y riachuelos de la llanura amazónica modifica de forma notable el paisaje anual. Los ciclos también están estrechamente vinculados a la migración de los peces y las actividades pesquera y agrícola de este socioecosistema amazónico.

En las aguas también viven las sirenas y los delfines, quienes protagonizan varias narraciones. El delfín rosado es un animal que puede transformar su cuerpo en el de un muchacho de tez blanca. Convertido en joven, sale del agua al caer el día y logra seducir a chicas jóvenes que están solas a la orilla del río.

También se han recogido experiencias y relatos de hombres que se encuentran con mujeres que aparecen en la noche para seducirlos y tener relaciones sexuales con ellos. En la madrugada, recuperan su cuerpo de sirena o serpiente, y se llevan a los varones hacia su hogar (acuático) o incluso pueden llegar a matarlos.

La desaparición de personas cerca del río también se atribuye a la *yacumama* —madre del agua, en *quechua*—. De hecho, Lupe Tamani, una vecina de San Jacinto, nos explicó cómo perdió a su hijo pequeño cuando iba a recoger agua, en 2007. Años después, otra vecina contaba el mismo suceso trágico, poniendo el acento en que había visto una persona idéntica a Lupe que se acercó al niño atrayéndole hacia ella para bañarlo. Pero esa figura femenina era la *yacumama* —añadía—, que lo cubrió con un trapo y se lo llevó dentro del río. No haber encontrado el cuerpo del niño fue una prueba de que había sido la *yacumama* quien lo había robado.

Sebastián, vecino septuagenario de San Jacinto, explicaba en 2008 la historia de un vecino suyo que visitó el pueblo debajo del agua. Así hablaba:

En este lugar que te indicaba, hay una ciudad dentro. Un señor, estaba bajando ahí [al agua] y se le aparece gente idéntica a su familia. Y ¡buuum! Se lo llevan, lo llevaron a ver esa ciudad. Entonces las autoridades que estaban allá le dicen: «¿Oye, qué hacen con ese hombre? No lo necesitamos, échale. ¿Por qué lo has traído?». Entonces lo sacaron del agua. Pero no lo sacaron hacia la comunidad, sino hacia un lago, ahí también hay una ciudad dentro, en la bajada de Yarina, en un lago viejo. «Llévale». Y, mientras tanto, a este señor le buscaban: «¡Salomóóóón! —le gritaban—, ¡Uhhh!». Le habrá robado el diablo. ‘«¡Uhhh, Salomóóóón!». Él quería gritar, pero ya estaba endiablado, se lo había llevado el diablo. Y un familiar de él lo encontró y lo llevó a un vegetalista [chamán] que le sopló [tabaco]. Y así le devolvió la salud y su forma de ser, que le había robado el diablo¹⁸ (Sebastián Huallunga, San Jacinto, 2008).

Sebastián comparte una experiencia que muestra el vínculo entre el río y la tierra a través de la gente acuática, que adquiere apariencia de

18. El uso del concepto «diablo» expresa la influencia cristiana. Sebastián se formó en materia de salud en una organización de base cristiana católica del Bajo Marañón, el CENCA. El uso que aquí toma la palabra *diablo* nos muestra tanto una labor evangelizadora que reducía la ontología animista al diablo, como la pervivencia del animismo.

persona y consigue atraer a Salomón hacia las aguas. Si bien que la relación con la gente acuática le fue dañina, atacando su salud y forma de ser —su alma—, el relato refuerza los vínculos y la territorialidad de cada grupo social. Se mantiene y refuerza la separación entre espacios como una protección preventiva.

3. Territorio como espacios de cuidado, relación y disputas

Podemos obtener otra lectura entre líneas de la historia de Salomón. Por mucho que bajo las aguas haya gente de apariencia humana y que vivan como personas, no debemos confundirnos, no somos iguales, pueden ser dañinos, hay que mantener la distancia. Las similitudes en los comportamientos entre gente terrestre y gente acuática requieren a la vez elementos de diferenciación, de separación física, territorial, para evitar la confusión y así organizar los espacios de vida de cada uno. Esta es la perspectiva de las personas de las comunidades estudiadas, al ver la posibilidad que tienen los seres de otros entornos de hacerles daño. Eso sí, la necesidad de relacionarse con ellos para lograr sobre todo su generosidad en la pesca, la caza o la recolección, y la libertad de circulación, es evidente. Observamos que cada espacio tiene o puede tener *dueño*, su cuidador. De aquí que cuando se traspasan estas fronteras territoriales, los seres que habitan en cada lugar pueden entrar en tensión. Si bien esta disputa refuerza la diferencia entre espacios y seres, a su vez facilita la cohesión social interna. El grupo terrestre refuerza su cohesión con las habilidades del chamán para resolver este tipo de conflictos, ayudando a devolver la salud y la personalidad a Salomón. El chamán es el único capaz de sanar el daño causado por los seres acuáticos, él es quien consigue restablecer el orden y el equilibrio entre espacios y seres distintos. En estas situaciones, el chamán es también un mediador entre las personas y los espíritus acuáticos¹⁹, entre el mundo acuático y el terrestre.

Si esta es la operativa en términos generales, en los encuentros concretos las relaciones entre seres de mundos distintos son más complejas y hay formas de revertir la tensión inicial. La *Boa* puede ser generosa, aliada y a la vez hostil con las personas. Dispone de intencionalidad propia y será ella quien determine el estado del lago que cuida. Cuando la *Boa* emigra, el lago que cuida se seca y los peces se van con ella. La *Boa* puede ser mansa y brindar peces a los pescadores, o puede estar agresiva e impedirlo. Su actuación también depende de la actitud de la gente. Se suele rebelar y atacar cuando siente que están robando sus crías, los peces. Su

19. Los chamanes tienen conocimientos y poderes tanto para sanar como para causar daño.

ataque es su defensa. Así ocurre en situaciones de pescas abusivas cuando los pescadores tratan de acaparar más de lo que realmente necesitan para alimentar a sus familias, que es lo que establece la ética local, contraria al acaparamiento²⁰.

En aquellas ocasiones en que las *Boas* son más agresivas, son capaces de provocar oleaje, remolinos y pueden incluso engullir las canoas hacia el interior de las aguas, por lo que los pescadores tratarán de huir, o evitarán los lagos con *boas bravas*. Es por ello que debemos pensar en que esta agresividad y hostilidad es fruto más bien de una defensa y protección de su acción de cuidado y de los sujetos que cuida, que de una voluntad de dominación territorial.

Resumiendo, en todas las situaciones descritas el animismo relacional entre humanos y no humanos oscila entre la alianza, la seducción, la hostilidad, el intercambio de servicios y la protección, encajando en la propuesta de Descola (2004: 31). Hemos visto cómo el *Shapingo* protege a los animales, es hostil con los cazadores o generoso con ellos si les regala tabaco, convirtiéndose en aliado ocasional. Las madres de las plantas y los árboles medicinales también siguen el mismo esquema relacional: de la protección a sus tutelados y a los enfermos, a la hostilidad hacia quien la molesta. El delfín, la sirena y la serpiente que se transforma en mujer juegan a la seducción. Por último, la *Boa* mansa es generosa con los pescadores del lago hasta el momento en que una pesca abusiva despierta sus iras y termina por expulsar a los pescadores de su territorio de cuidado.

3.1. *Madre, tío, abuelo, dueño. Parentesco: generosidad y autoridad*

Se observa que la sociedad *kukama-kukamiria* entiende el cuidado como un vínculo básico y fundamental entre los seres. Cuidar se convierte en un deber moral y una acción vital. A su vez, cabe preguntarse qué importancia debemos dar al hecho de que se denominen *madre*, una potencia creadora femenina, que genera vínculos de parentesco. Los apelativos «madre», «tío», «abuelo», «abuela» o «dueño» aluden a un ser que cuida, protege y controla, un pariente de rango superior. Entre las sociedades amazónicas, el tío y la madre son figuras de apoyo, generosidad y autoridad para las generaciones más jóvenes. Madres y tíos deben ser generosos.

20. Este último fue el caso de la pesca de paiches —*Arapaima gigas*— que tuvo lugar en el lago Jacinto en 2009, cuando tras años de cuidado de la laguna por parte de un grupo de pescadores organizados y vecinos de San Jacinto, sintieron el rechazo de la *Boa* del lago Jacinto —mansa hasta entonces—, cuando en plena captura se produjo una intensa tormenta. Este caso es analizado pormenorizadamente en la tesis doctoral (Campanera, 2016).

Los abuelos representan la sabiduría y la autoridad como parientes de más edad, si bien, además de ser una figura de poder, entre sus atributos está la generosidad. Del *dueño* —como el *Shapingo*— se espera que proporcione alimento y protección a sus crías, una generosidad que refuerza su autoridad ante terceros.

Cuando una persona se dirige a una planta con un apelativo de parentesco, pretende establecer con ella una proximidad afectiva, en que el «pariente» aludido (madre, tío, abuelo) tiene la obligación de compartir. Si le pides a la *madre* de la planta, ella te debe dar, porque te atenderá como hijo o hija o como un enfermo que necesita recuperar la salud. Como se decía, los parientes mayores son también la autoridad. Coincido con Peterson (1993: 869-670) cuando, refiriéndose a la etnografía de Myers sobre los *pintupi* australianos, plantea que la generosidad y la autoridad en las relaciones entre parientes van de la mano. Entre los *pintupi*, las generaciones mayores tienen la obligación de cuidar a las más jóvenes, y a la vez mantener la ley, detentar el poder. Es por ello que su generosidad va acompañada de la autoridad y la desigualdad intergeneracional. Abuelos, tíos o madres, son generosos y poseedores de autoridad.

Este planteamiento nos resulta sugerente y aplicable al contexto estudiado. Cuando alguien se dirige a un ser no humano usando el vínculo parental jerárquico madre-hija, tío-sobrino o abuela-nieto, entendemos que la persona se sitúa en una posición de dependencia, de solicitud de generosidad que deberá ser respondida al apelar al hecho de ser parientes y por tanto a la responsabilidad de cuidar.

Es preciso recordar que los vínculos de parentesco en las sociedades indígenas amazónicas (y no solo), más que una cuestión biológica, es una acción social que debe ser producida y mantenida a lo largo de la vida (Vilaça, 2002). Las relaciones de parentesco son vínculos de afinidad frente a las relaciones de enemistad que se suelen producir con los no-parientes, los otros. Esta es una lógica común que rige las relaciones sociales en la Amazonía, como muestran varios estudios antropológicos (Chaumeil, 2004; Surrallés y García Hierro, 2004). Así, al hablar de madre, tío o abuelo, se pretende crear un marco de relación de parentesco, y favorecer la generosidad, el cuidado y el buen trato, y alejar la hostilidad habitual que impera entre desconocidos que no son parientes. Hay que tener en cuenta que indirectamente se reconoce que ambos seres poseen una condición humana que les facilita la relación y la proximidad, pero que es insuficiente para la generosidad. Crear un vínculo de parentesco es la condición previa para producir generosidad en el otro. Esta generosidad es clave en un contexto donde las «buenas» relaciones entre seres humanos y no humanos pueden asegurar el sustento de las familias (alimento,

salud física y espiritual, hogar). En definitiva, en estas relaciones se proyectan las características de las relaciones sociales en general, reforzando su carácter humano.

Cuando Chaumeil aborda la nomenclatura de parentesco en la relación entre humanos y no humanos en el caso de los *yagua* del Perú (2004: 83-96), subraya que usan el universo del parentesco como modelo de referencia para describir las relaciones entre personas, animales y vegetales, sin que la persona tenga un papel predominante en relación a las otras especies. Esta premisa de no centralidad de las personas en el territorio es una idea clave para comprender tanto la sociabilidad como la construcción de la territorialidad en la zona del Bajo Maraón. La existencia de *madres* y *dueños* lo corrobora: las personas no ocupan el lugar central y de autoridad en el territorio; lo que determina el territorio son las relaciones de cuidado. La ecología simbólica descrita aquí nos evoca unas relaciones sociales que dejan de ubicar las personas como seres superiores dominantes, tanto en relación a otros seres como al espacio. De ahí que la gobernanza territorial *kukama-kukamiria* deba integrar la agencia y el cuidado animistas.

4. Territorialidad *kukama-kukamiria*: Humanidad territorializada

La cosmología acuática *kukama-kukamiria* sugiere que tanto los humanos como los no humanos tienen la capacidad de transformar el medio físico, siendo claves en el establecimiento del cauce de los ríos, la secada de los lagos, incluso en el mismo proceso de creciente y vaciante. En ocasiones, los conflictos entre los pescadores y la *Boa* de un lago pueden llegar a provocar que se seque. En definitiva, es necesario pensar en un entorno *sociogénico*, que se crea y modifica a raíz de la articulación de relaciones sociales entre seres, de ahí que hablemos de una *humanidad territorializada* (y territorializante). Porque la condición humana que poseen los seres aquí descritos, les hace cuidadores de peces, animales y plantas, una acción que además de mantener y reproducir la vida, organiza el territorio.

La territorialidad *kukama-kukamiria* organiza el espacio a partir de los vínculos entre sujetos que cuidan de otros seres, de una forma dinámica, constructiva y cambiante. Es un sistema que no busca la dominación en tanto que control sobre un territorio. En contraste, la territorialidad liberal del Estado-nación articula la relación entre sujetos (individual, colectivo, comunal) y objetos (o recursos) en un espacio donde es el primero quien ejerce el dominio sobre los segundos.

En la territorialidad *kukama-kukamiria* no existe una voluntad de sometimiento jerárquico sobre el espacio ni la agencia de un único sujeto sobre otros (humanos, animales, plantas), sino una voluntad de cuidar y/o de aprovechar los recursos de un modo más usufructuario y recíproco, por parte de múltiples seres que deben ir negociando los usos de los recursos en cada situación. Hay una mezcla oscilante de crianza y cuidado, y de protección defensiva y voluntad de compartir.

Con las situaciones etnográficas descritas se ha visto que las relaciones de cuidado territorializan los espacios. Las formas de humanizar el territorio en el caso *kukama-kukamiria* y en el caso del Estado-nación, son distintas y pueden generar tensiones y desencuentros.

La definición de territorio indígena de Surrallés y García Hierro nos ayuda comprender la territorialidad *kukama-kukamiria* que estamos analizando. Entienden el territorio indígena como un *«tejido consolidado, específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno, entre otros, las personas humanas y sus sociedades, cada uno con sus intereses y necesidades, que se vinculan en un espacio determinado»* (Surrallés y García Hierro, 2004: 12). Su propuesta dibuja un territorio vivaz, relacional y diverso, que no se concibe alrededor de un único sujeto, necesidad o uso, pues contempla también a los seres no humanos, por lo que se ajusta a lo que en este texto estamos apuntando.

La diversidad de intereses de los distintos sujetos implicados nos evoca la variedad de estrategias que desarrolla cada ser para vivir, y particularmente para circular por los distintos espacios que conforman un territorio compartido. Seres que negocian sus acciones y movimientos teniendo en cuenta quién cuida, controla y protege a qué seres, en cada situación y espacio.

Aunque hay *dueños* y *madres* que cuidan y controlan, la circulación de seres entre el bosque, los ríos y lagunas y la zona urbanizada es libre, intensa y continua. La separación entre espacios existe y los seres mediadores la refuerzan, pero no podemos hablar de una frontera entre el mundo acuático, lo urbano y el bosque. Sí que se observa una tensión cuando un ser se adentra al espacio que cuida otro ser, lo que le obliga a estar en alerta, tomar precauciones —ser prudente en la pesca, caza o recolección— y saberse posible sujeto de presa, es decir, vulnerable.

La investigación etnográfica ha permitido constatar que uno de los principales intereses de cada ser es cuidar. El cuidado es lo que mueve al sujeto, es una forma de relación que contribuye a crear un vínculo colectivo de territorialidad. Los vecinos y vecinas de San Jacinto cuidan del espacio que consideran que conforma su bosque; al cuidarlo, vigilarlo y protegerlo, construyen su posesión territorial. Como hemos contemplado

en las situaciones descritas, la *Boa*, el *Shapingo* y la *madre* de las plantas cuidan y, en cierto modo, también territorializan lo que consideran propio, pues el acto de cuidar territorializa. Al cuidar, nos agenciamos del objeto de cuidado, ya sea un ser, un lago, un árbol, un conjunto de animales o plantas.

Por un lado, quien cuida de forma continuada consigue cierta exclusividad sobre los seres que cuida. Sin embargo, en tanto que territorio de vínculos sociales en clave indígena *kukama-kukamiria*, hay una pulsión a compartir lo que se cuida con aquellas personas o seres con quienes se quiere establecer una relación, más allá del grupo de parientes, con quienes compartir es un deber moral. Y en el sentido contrario, en las situaciones en las que se quiera evitar la relación, la interacción será potencialmente dañina para el visitante. De ahí la tensión entre cuidar, compartir y defender.

Desde un punto de vista exterior, el cuidado puede ser percibido como dominio cuando en realidad se trata de una acción de protección y defensa hacia un acto que es percibido —por la *madre*, por el *dueño*— como una agresión. Esta visión del territorio nos lleva a plantear que, en la zona estudiada, el territorio no puede ser entendido como una propiedad material de un sujeto (individual o comunal), sino que, por el contrario, el territorio solo puede ser compartido entre una variedad de seres cuidadores (*madres*, *Boas*, *Shapingos*, personas) interdependientes y en permanente relación.

5. A modo de conclusión: El territorio como espacio más relacional que exclusivo

Personas, *Boas*, *Shapingos* y *madres* de las plantas cuidan lo que consideran sus crías y casas, por lo que cuidar y defender son dos componentes de un mismo proceso. El cuidado interno y la defensa frente a lo exterior, lo ajeno, es una estrategia de protección o supervivencia, que desde el exterior puede ser interpretada —erróneamente— como voluntad de dominación. El objeto del cuidado será aquello que cada ser considere como tutelado, es decir, los sujetos, individuos y/o espacios a proteger. No todas las *Boas* siguen el mismo comportamiento; de hecho, hay lagos donde no permiten la entrada de nadie, son *Boas bravas*, como comentan Panchita Apuela —ex partera de 79 años— y Rosalío Chumbico —de 39—, madre e hijo, en San Jacinto, en 2011: «Hay lagos bravos, donde nadie va a pescar [...] Caen relámpagos y tiembla la tierra. ¿Qué será? ¿Cómo se pone el agua! Dicen que hay Boa, y levanta el agua, y te jala y te come [...] Tiene

imán». Esta actitud de la *Boa* que señalaban Panchita y Rosalío, negando el acceso al lago y la pesca, evoca una acción de protección y control territorial férreos.

Las categorías de *dueño*²¹ y *madre* son nociones sociocosmológicas indígenas que implican asimetría, protección y posesión, y fueron analizadas por Fausto (2008). El autor examina la categoría *dueño* en las cosmologías indígenas amazónicas a través de evidencias etnográficas de otros autores y suyas —con los *parakanã*—, e indica que designa una posición de control y/o protección, engendramiento y/o posesión, donde la clave estaría en el esquema relacional. En la línea de lo que hemos observado en el caso estudiado en relación a la territorialidad, para Fausto tampoco hay una equivalencia plena entre propiedad y posesión, pues en el contexto amazónico implica otras cosas inmateriales, los vínculos y los seres no humanos. Al hablar de posesión hay que tener en cuenta que el vínculo no es estricta y únicamente material, sino que debe ser contemplado como un esquema relacional que implica asimetría. Control y protección comportan jerarquía. La asimetría es una de las claves de este esquema relacional. Los *dueños* controlan y protegen sus *crías*, siendo responsables de su bienestar. Pero la posesión del *dueño* más que control lo que busca es mantener el cuidado²².

La *Boa* no actúa como propietaria sino como *madre* que protege a sus crías y que es voraz hacia los que siente que la atacan —o podrían hacerlo—. Ya sea como *madres* o como *dueños*, ejercen la protección (filiación adoptiva) de sus crías (peces, animales del bosque, plantas medicinales). En todas estas situaciones etnográficas, la posesión no es material sino relacional, humanizada, es decir, hay como un control o una tutela maternal, un *maternazgo*. Cuando la *Boa* protege sus peces de seres ajenos, es porque los ve como enemigos en potencia que se adentran en su área de cuidado, con malas intenciones: abusar, pescar en exceso. Ante ello responde apresando, dañando —si así lo decide— tal y como lo describen Panchita y Rosalío.

En las situaciones etnográficas analizadas se identifica una sociedad donde las personas no son las amas de los animales, los peces, los lagos o los árboles medicinales, donde para abastecerse de estos recursos necesarios para la vida, deben reconocer el cuidado de los otros seres —y la

21. Muchos autores y autoras (Descola, 1988; Gow, 1991; Regan, 2011; Rivas Ruiz, 2011; Surrallés, 2009; Surrallés y García Hierro, 2004, entre otros) han abordado el análisis de la categoría *dueño* aplicado a los seres no humanos, pero aquí nos interesa el análisis de Fausto porque lo vincula a la noción de *posesión*, con ejemplos etnográficos diversos, y en perspectiva crítica con la idea de *posesión* del derecho positivo.

22. Entre los *chimane* de Bolivia, el *dueño* de los animales es el que los guarda, el que los cuida y vela por ellos (Fausto, 2008: 333).

autoridad que ello les otorga—, y entrar en una negociación con ellos, crear alianzas, calmar su hostilidad, pedir lo justo. En otras palabras, el caso analizado puede ser visto también como un sistema ético de relación entre sujetos (humanos y no humanos) y territorio.

Conclusiones

Madres, Boas y Shapingo median entre las personas humanas y los animales y las plantas, pueden tanto facilitar la negociación como dificultar el vínculo, regalar sus crías o dañar al visitante. Pueden ser generosas u hostiles. Lo que se quiere decir es que no podemos interpretar esta organización territorial como una cartografía de propiedades diferentes y exclusivas, cerradas por jurisdicciones.

Por mucho que haya experiencias de personas atraídas por los *karuara* que viven bajo el río, no significa que cada vez que uno se bañe en el río vaya a ser apresado por estos seres acuáticos. Los espacios son más relacionales que exclusivos. Como hemos visto, el *Shapingo* se puede transformar en persona, burlarse de ti, dañarte o simplemente ignorarte cuando caminas por el bosque. La *madre* de la planta medicinal te puede ayudar a sanar, te puede molestar, o incluso comunicarse contigo en sueños. No hay tratos preconcebidos, las posibilidades de relación son muchas. La sociabilidad amazónica debe ser permanente producida, e igual sucede con la territorialidad. No está dada, hay que crearla, transformarla a través de la relación. Aunque pueda parecer contradictorio, la separación del espacio en territorios acuáticos o terrestres no debe ser interpretada como una frontera física que trata de impedir el movimiento de personas, sino que se trata de una separación que enmarca las relaciones sociales, regula la acción de los sujetos diferentes. De hecho, el desplazamiento, la comunicación y el encuentro entre seres producen sociedad y territorio, y por tanto es necesario.

La territorialidad *kukama-kukamiria* requiere de constantes relaciones sociales entre seres humanos y no humanos, de ahí la importancia de conocer los intereses de cada colectivo o agente, los espacios o seres que cuida, y saber qué comportamiento es adecuado a cada situación según el propósito de cada sujeto. Paralelamente, esta sociedad indígena también necesita saber con qué agentes externos convive y qué normas les rigen. Esta territorialidad externa implica que las comunidades *kukama-kukamiria* requieren saber establecer relaciones adecuadas con actores como el Estado, las instituciones regionales, las empresas extractivas, las ONG, las autoridades de las áreas protegidas o los líderes indígenas regionales. Del mismo modo que necesitan saber cómo relacionarse con los seres

acuáticos, precisan estar familiarizados con la forma de crear territorio de los otros actores sociales institucionales.

Es decir, observamos una territorialidad *kukama-kukamiria* que se ve obligada a articularse con una territorialidad liberal del Estado-nación que no reconoce ni permite otro modelo de configuración.

Uno de los propósitos del texto ha sido indagar en la territorialidad *kukama-kukamiria*, conocer los sujetos, los vínculos que establecen entre ellos y el modo en que todo ello organiza un espacio compartido por múltiples seres humanos y no humanos. Se pretende conocer su territorialidad destacando sus particularidades ontológicas, para en última instancia comprender los avatares de su convivencia con otra configuración territorial que les es ajena pero determinante para su modo de vida. La sociedad *kukama-kukamiria* convive con una territorialidad del Estado-nación, más interesada en que los territorios amazónicos sean cartográficamente delimitados y dedicados a la extracción de recursos naturales para la obtención de ganancias económicas, que al reconocimiento de derechos y autonomía territorial indígenas.

La territorialidad *kukama-kukamiria* busca cuidar y controlar el territorio a partir de una sociabilidad tensa entre humanos y no humanos; en cambio, la territorialidad que propugnan las leyes estatales, no parece abierta a reconocer un territorio que tiene muchos cuidadores, y ningún propietario, que no tiene unos límites cartográficos definidos y susceptibles de compra/venta/apropiación, o donde hay seres no humanos que cuidan de los animales y las plantas, como deber ético y principio vital.

Comprender que la sociedad *kukama-kukamiria* produce una humanidad territorializada, en la que los actos de cuidar, compartir y entrar en tensión —comportamientos humanos—, son los que van conformando el territorio, implica repensar tanto el concepto mismo de *territorio* como el de *humano* en esta sociedad indígena. En definitiva, lo que nos muestra la sociedad *kukama-kukamiria* es que sin seres no humanos dedicados al cuidado de plantas, animales y lagos, las personas perecerían y por ende, el territorio se extinguiría.

Referencias bibliográficas

- Agüero, O.A. (1994). *El milenio en la Amazonía. Mito-utopía tupí-cocama, o la subversión del orden simbólico*. Quito: Abya-Yala.
- Barclay, F. (2008). Introducción. En *La vida secreta de las plantas medicinales en los pueblos kichwa, kukama-kukamiria y tikuna*. Iquitos: Formabiap.

- Campanera, M. (2010). *Tierras, monte y chacras. Usos y cosmovisiones dinámicas en San Jacinto y Villa Canán, Zona de Amortiguamiento de la Reserva Nacional Pacaya Samiria. Amazonía peruana*. Iquitos: Araucaria XXI Nauta-AECID-MINAM.
- Campanera, M. (2016). ¿Para quién se conserva la laguna Jacinto? Conflictividad socioambiental en el Bajo Marañón, Amazonía peruana. Tesis doctoral no publicada. Universitat de Barcelona.
- Chaumeil, J. (2004). El tío y el sobrino. El parentesco entre los seres vivos según los Yagua. En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. A. Surrallés y P. García Hierro, Eds. Copenhagen: IWGIA.
- Descola, P. (1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala, IFEA.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. A. Surrallés y P. García Hierro, Eds. Copenhagen: IWGIA.
- Ewart, E. (2013). Demanding, Giving, Sharing, and Keeping: Panará Ideas of Economy. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 18(1): 31–50.
- Figueroa, F. (1986) [1661]. *Informes de jesuitas en el Amazonas, 1600-1684*. Iquitos: Monumenta Amazónica. CETA, IIAP.
- Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2): 329-366.
- Gasché, J. y Vela, N. (2012). *Sociedad bosquesina. Tomo I: Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo*. Iquitos: IIAP, CIES, CIAS.
- Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- Jauregui, X.; Clavo, Z.M.; Jovel, E.M. y Pardo de Santayana, M. (2011). «Plantas con madre»: Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the East-Central Peruvian Amazon. *Journal of Ethnopharmacology*, 134(3): 739-752.
- Landolt, G. (Ed.) (2004). *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*. Lima: Aidesep, Formabiap, Fundación Telefónica.
- Overing, J. y Passes, A. (Ed.) (1998). *Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native South America*. London: Routledge.
- Peterson, N. (1993). Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers. *American Anthropologist*, 95: 860-874.
- Regan, J. (2000). Religión entre los Cocama, Chayahuita y Napuruna. En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. S. Negro y M.M. Marzal, Coords. Quito: Abya-Yala, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Regan, J. (2011) [1983]. *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía*. Lima: CAAAP, CETA.
- Rivas Ruiz, R. (2004). *El gran pescador: técnicas de pesca entre los cocama-cocamillas de la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rivas Ruiz, R. (2011). Le serpent, mère de l'eau. Chamanisme aquatique chez les Cocama-Cocamilla d'Amazonie péruvienne. Tesis doctoral no publicada. École des Hautes Études en Sciences Sociales.

- Surrallés, A. (2009). *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los Candoshi, Alta Amazonía*. Lima: IFEA, IWGIA.
- Surrallés, A. y García Hierro, P. (Eds.) (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: IWGIA.
- Vilaça, A. (2002). Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2): 347-365.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. A. Surrallés y P. García Hierro, Eds. Copenhagen: IWGIA.