

Urarina

Identidad y memoria en la cuenca del río Chambira







EL PERÚ PRIMERO



PERÚ

Ministerio
del Ambiente



Urarina

Identidad y memoria en la cuenca del río Chambira

Manuel Martín Brañas, Cecilia del Carmen Núñez Pérez,
Emanuele Fabiano, Margarita Del Águila Villacorta,
Christopher Schulz, Nina Laurie, José Sanjurjo Vilchez,
Althea Davies, Katherine H. Roucoux, Ian T. Lawson, Luis Andueza.



PERÚ

Ministerio de Cultura

GRUPO DE
ANTROPOLOGÍA
AMAZONICA



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ



University of
St Andrews

© URARINA
identidad y memoria en la cuenca del río Chambira

ISBN: 978-612-4372-17-9

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-09192

Primera edición, julio 2019.

© MINISTERIO DEL AMBIENTE
Av. Amador Merino Reyna N°267, San Isidro, Lima.
<http://www.minam.gob.pe>

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DE LA AMAZONÍA PERUANA/
PROGRAMA SOCIODIVERSIDAD
Av. Abelardo Quiñones Km 2,5, Iquitos
<http://www.iiap.gob.pe>

© UNIVERSITY OF ST ANDREWS/
SCHOOL OF GEOGRAPHY & SUSTAINABLE DEVELOPMENT
College Gate / St Andrews
<http://www.st-andrews.ac.uk>

© PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ/
GRUPO DE ANTROPOLOGÍA AMAZÓNICA
Av. Universitaria 1801, San Miguel, Lima.
<http://www.pucp.edu.pe>

© MINISTERIO DE CULTURA/
DIRECCIÓN DE PATRIMONIO INMATERIAL
Av. Javier Prado Este 2465, San Borja, Lima.
<http://www.cultura.gob.pe>

Autores: Manuel Martín Brañas, Cecilia del Carmen Núñez Pérez, Emanuele Fabiano, Margarita Del Águila Villacorta, Christopher Schulz, Nina Laurie, José Sanjurjo Vilchez, Althea Davies, Katherine H. Roucoux, Ian T. Lawson, Luis Andueza.

Sabias y sabios participantes en la investigación: Julián Nuribe Vela, Samuel Nuribe Arahuata, Vicente Arahuata Manisari, Ana Inuma Macusi, Jorge Nuribe Arahuata, Luisa Vela Macusi, Ana Arahuata Ojaicate, Carolina Macahuachi, Manuela Arahuata Manisari, María Inuma Macusi, Robinson Vela Cunaya, Geremías Arahuata Arahuata, Elizabeth Arahuata, Dora Vela Ojaicate, Marina Arahuata Inuma, Medardo Arahuata Manisari, Gilberto Inuma Arahuata, Wilder Ojaicate Vela.

Mapas: José Sanjurjo Vilchez, Ian T. Lawson, Katherine H. Roucoux.

Colaboradores: Euridice Honorio Coronado, Andrés Chirinos, Rosario Rodríguez Romani, Soledad Mujica Bayly, Ricardo Zárate Gómez, Roldán Rengifo Meléndez, Rayza Juliana Vela Flores, Wendy Darlene Mozombite Ruíz, José Álvarez Alonso.

Cuidado de la edición y de los textos: Manuel Martín Brañas, Cecilia del Carmen Núñez Pérez, Emanuele Fabiano, Nina Laurie, Christopher Schulz, Margarita Del Águila Villacorta.

Fotografías: Emanuele Fabiano, Manuel Martín Brañas, Cecilia del Carmen Núñez Pérez, Margarita Del Águila Villacorta, Roldán Rengifo Meléndez, Wendy Darlene Mozombite Ruíz.

Diseño editorial y maquetación: Rodolfo Loyola Mejía.

Se imprimieron 1000 ejemplares en los talleres de Mantaraya S.R.L., Calle 28, N° 151, Independencia, Lima el 24 de julio de 2019

Impreso en Perú/Printed in Peru.



Índice

Presentación **9**

Introducción **13**

1. De las misiones a la extracción petrolera:
más de quinientos años de exclusión
y olvido **17**
2. Organización social y dinámicas
económicas **23**
3. Las mujeres y la memoria del tejido
en el pueblo urarina **27**
4. *Ela*, el universo espiritual
de los urarina **37**
5. *Alaa*, la palmera de los *urarinaaürü* **45**
6. Identidad urarina y conservación
de los ecosistemas inundables **53**
7. Los tiempos están cambiando **57**

Bibliografía **63**

Anexos **71**



C.N. Santa Cruz de Tagual. Rio Tigrillo. Cuenca del río Chambira. 2019.





Presentación

La Amazonía peruana alberga un total de 51 pueblos originarios. Este mosaico de culturas fue mucho mayor en el pasado, antes de que el contacto con el mundo occidental estableciera las dinámicas de cambio en la región amazónica. Los pueblos indígenas amazónicos siguen siendo, hoy en día, muy vulnerables. La desaparición de tan solo uno de estos pueblos significará una pérdida enorme para el conocimiento humano, ya que se extinguiría para siempre un enorme legado cultural que fue transmitido de manera oral durante miles de años.

Algunos pueblos indígenas amazónicos han sabido enfrentar de manera tenaz hasta nuestros días las dinámicas de cambio, aceptando en el camino algunas pérdidas, pero manteniendo su especificidad como pueblo, cimentada en los valores propios y la identidad.

Es el caso del pueblo urarina o *urarinaaürü*, un pueblo que sufrió en carne propia los impactos del contacto con la civilización occidental, pero que supo aplicar una serie de estrategias que le permitieron mantener su identidad y valores hasta el presente. El pueblo urarina sorprende por su resistencia y vigor; sin embargo, es uno de los pueblos menos conocidos de la Amazonía, hecho que lo hace particularmente vulnerable.

Actualmente, la violencia hacia los pueblos originarios se ejerce desde espacios diferentes y es más sutil que en el pasado. Las dinámicas socioeconómicas, ajenas a lo diverso, convierten a los pueblos indígenas en un problema y a sus territorios en almacenes llenos de

recursos por explotar. Pueblos como el urarina, desprovistos de los mecanismos adecuados para lidiar con la nueva realidad, podrían desaparecer irremediabilmente.

El presente libro es un intento de acercar la rica cultura del pueblo urarina al lector, pero también pretende ser un grito en el silencioso bosque de la indiferencia y el olvido. Desde el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, entendemos que solo desde el conocimiento y el respeto se podrá entablar un diálogo sincero que permita el desarrollo propio y coherente de cada una de las culturas que con sus conocimientos y visiones diferenciadas enriquecen la Amazonía y el planeta. Nos complace aportar este pequeño grano de arena a tal propósito, con la esperanza de que se amplíe el respeto sobre un pueblo milenario que atesora conocimientos y valores que nos deberían llenar de orgullo a todos.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DE LA AMAZONÍA PERUANA
UNIVERSIDAD DE ST ANDREWS

Preparando la fibra de aguaje para el tejido.
C.N. Nuevo Pandora, río Tigrillo, 2019.





Tomando masato antes de tocar música para la fiesta,
C.N. Nueva Unión, quebrada Espejo, 2015.





Introducción

El pueblo urarina se asienta sobre los territorios bañados por el río Chambira y sus tributarios. Los datos sobre su población son variables, algo que no nos debería extrañar, ya que es también una constante para otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana. Según los datos proporcionados por el Ministerio de Cultura, su población asciende aproximadamente a unas 5000 personas y según el INEI a unas 4854 personas (INEI, 2007)¹.

No abundan las referencias sobre el pueblo urarina en la literatura etnográfica. La información que aparece en las crónicas de los primeros misioneros es de sumo interés, pero la mayoría de las veces es muy vaga, proporcionando datos imprecisos sobre su ubicación geográfica, prácticas tradicionales y medios de vida. El antropólogo alemán Günter Tessmann realizó en 1930 la primera reseña etnográfica sobre el pueblo urarina en su monumental obra *Los indígenas del Perú nororiental*, incluyendo un breve vocabulario en lengua urarina². Autores como Betty Kramer, Gabriel Castillo, Armando

1 Ninguna de las cifras no oficiales consultadas señala una población mayor a las 6.000 personas. Inés Pozzi-Escot señala una población aproximada de 3.000 personas (Pozzi-Escot, 1998). Bartholomew Dean y Harry Walker, estiman su población entre las 4.000 y las 6.000 personas (Dean, 1994; Walker, 2013).

2 Traducción del título original en alemán *Die Indianer Nordost Perus: Grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde*. La traducción fue publicada en 1998 por Abya Yala Ecuador.

Díaz y otros, han desarrollado pequeños trabajos de investigación sobre algunos aspectos específicos de la cultura urarina. Son de resaltar también las reseñas sobre el pueblo urarina presentes en enciclopedias o compendios sobre la Amazonía peruana, destacando las de William Farabee, Rafael Girard, Alberto Chirif y Carlos Mora y Alain Fabre. Algunos trabajos recientes, como los de los antropólogos Bartholomew Dean, Harry Walker y Emanuele Fabiano profundizan sobre las estrategias adquiridas por los urarina para relacionarse con la sociedad nacional, así como las dinámicas de cambio en el propio seno de las comunidades urarina. En lo que respecta a la investigación lingüística, son muy interesantes los trabajos desarrollados por Ron y Phyllis Manus³, David Payne, Judith Cajas o Knut Olawsky.

Por lo general, estas investigaciones han sido publicadas en lengua inglesa, pocas han sido traducidas a la lengua española y muy pocas han sido publicadas en lengua urarina⁴, no logrando traspasar su difusión los ámbitos académicos de las universidades o institutos de investigación que las llevaron a cabo.

El bajo número de investigaciones y su casi nula socialización en los ámbitos más populares, ha tenido como resultado principal el desconocimiento casi generalizado sobre el pueblo urarina, tanto en la Amazonía como en el resto del país. A estos factores se suman la agreste y lejana ubicación geográfica de la mayoría de comunidades y el propio carácter esquivo de una cultura que sobrevivió a los embates

3 Lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano que tradujeron, junto a varios sabios urarina, el Nuevo Testamento a la lengua urarina.

4 Una de ellas fue la publicada el año 2004 por Knut Olawsky y Medardo Arahuaata con el título “*Oraninaauru Nereretaao*: cuentos urarina”. Recordar también los trabajos de traducción del Nuevo Testamento llevado a cabo por Ron y Phyllis Manus. Actualmente se está llevando a cabo el proyecto participativo “NAAÜRÜŪA URARINAAÜRŪ - Lo que cuentan los urarina”, que tiene como objetivo la recopilación, transcripción y traducción de una parte de la literatura oral del pueblo urarina. El proyecto está a cargo de un grupo de investigadores, antropólogos y lingüistas, del Grupo de Antropología Amazónica (GAA) de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y profesores urarina de la Asociación de Maestros Bilingües Urarina del Río Chambira (AMBIURCHA), y está siendo auspiciado por la Firebird Foundation for Anthropological Research.

violentos del pasado, no lo olvidemos, gracias a la puesta en práctica de una estrategia efectiva de alejamiento.

El alejamiento, forzado en las primeras etapas del contacto y voluntario a partir de la segunda mitad del siglo XX, permitió dosificar los encuentros no deseados y hacer frente a la época de los patronazgos de manera mucho más efectiva. La estrategia, practicada con diferentes intensidades hasta la fecha, favoreció la conservación de su cultura y de las prácticas tradicionales que la caracterizan.

Las mismas estrategias que permitieron al pueblo urarina conservar su cultura, han resultado ser hoy en día un freno para que pueda desarrollar herramientas y habilidades que le permitan enfrentar de manera efectiva el inevitable diálogo y negociación con empresas extractivas, con el estado u otros pueblos indígenas, haciéndolo mucho más vulnerable a la seducción, la manipulación, la marginación y los intentos de socavar sus derechos fundamentales.

El desconocimiento sobre el pueblo urarina en la esfera regional y nacional y su escasa y poco eficiente representatividad en los cada vez más frecuentes espacios de diálogo fueron dos motivos suficientemente poderosos para escribir el presente libro. Solo en la medida que conozcamos más de cerca al pueblo urarina y que entendamos sus dinámicas culturales y económicas, podremos establecer un intercambio respetuoso que permita revalorar una cultura viva que brilla con todo su esplendor, favoreciendo su inclusión en los procesos regionales y nacionales de diálogo. Las líneas que siguen son un intento de reducir esta brecha de conocimiento. Esperamos que el presente libro cumpla con este objetivo, deslumbrando a los lectores con el destello de conocimiento de un pueblo excepcional que enriquece la Amazonía y el país.

LOS AUTORES

Mujeres urarina después de una minga. C.N. Nueva Unión, quebrada Espejo, 2013.



De las misiones a la extracción petrolera: más de quinientos años de exclusión y olvido

Las primeras noticias escritas que tenemos del pueblo urarina son las proporcionadas el año 1661 por el padre jesuita Francisco de Figueroa⁵ en el informe realizado sobre las misiones jesuíticas ubicadas en el río Marañón. El documento, dirigido al padre superior jesuita Hernando Cabero, nos permite avizorar los territorios tradicionales del pueblo urarina a mediados del siglo XVII y conocer la percepción que los jesuitas tenían de un pueblo que todavía no había sido pacificado (Figueroa, [1661]. 1905: 161). El Padre Figueroa deja claro en su informe que la principal pretensión de la orden religiosa era la reducción, de este y otros pueblos, en misiones cuyo acceso fuera “*como por calle real y ancha*”, siendo esta reubicación “*de mucha comodidad y utilidad*” (Figueroa, [1661]. 1905: 177).

La pretensión del Padre Figueroa no se cumplió hasta el siglo XVIII, tras varios intentos frustrados de contacto y reubicaciones esporádicas de algunas familias por parte de la orden religiosa. Fue el Padre José Alvelda quien inició un contacto más permanente con las comunidades urarina ubicadas en el río Chambira, fundando, el año 1738, la misión de San Javier de Urarinas e Itucalles (Velasco, [1789]. 1841: 229; Chantre y Herrera, 1901: 349). La empresa no fue sencilla, ya que, como señalaba el Padre Andrés de Zárate un año

5 Existe una breve referencia que data del año 1621. El Padre mercedario Francisco Ponce de León, en su relación sumaria de oficios, cargos y servicios, enumera como una de las provincias que comparten el río Marañón, la provincia de *Urarinas* (Jiménez de la Espada, 1882).

antes de la fundación de la misión, los urarina eran una “*nación mui bárbara*” (Maroni, [1738]. 1988: 448).

Es muy probable que los urarina hayan compartido la lengua y ciertos aspectos culturales con los itucales (Maroni, [1738]. 1988: 266), pueblo que habitaba en la boca del río Chambira y que había sido contactado y evangelizado en épocas tempranas por los primeros misioneros. Según nos cuenta el Padre José Chantre y Herrera en su historia sobre las misiones de la Compañía de Jesús en el río Marañón, fueron los propios itucales los que informaron “*del sitio de los urarinas, de la calidad de la gente, del parentesco que tenían con ella, y sobre todo, de la facilidad de la empresa*” (Chantre y Herrera, 1901: 349-350).

La misión se mantuvo en la misma ubicación hasta el año 1756, fecha en la que se traslada al río Marañón con el nombre de Nuevo San Javier de Urarinas (Velasco, [1789]. 1841: 229), en los terrenos ubicados frente a la desembocadura del río Chambira. Dos años más tarde, en 1758, la misión se trasladó a una distancia de dos días de la desembocadura del Chambira, en el mismo río Marañón (Veigl, [1798]. 2006: 126; Chantre y Herrera, 1901: 351). Aunque se desconocen las razones de este traslado, es probable que respondiera a cuestiones relacionadas con la seguridad de la misión y la búsqueda de terrenos de altura para evitar las inundaciones anuales del río (Herrera, 1895: 359).

Tras la expulsión de los jesuitas, ordenada en 1767 por Carlos III, los misioneros de esta orden fueron abandonando progresivamente las misiones en el Marañón. En 1768 la misión de Nuevo San Javier de Urarinas fue asumida por el clero secular y poco después por los franciscanos de Quito. Finalmente, en 1770, se hicieron cargo de la misma los franciscanos del colegio de misiones de Ocopa, que ya administraban las misiones ubicadas en el río Ucayali (Lumbreras, 1999: 203). En su detallada descripción de la provincia de Maynas, realizada el año 1784, los padres Mariano Echeverría y Francisco de Aguilar, de la diócesis de Quito, señalan que el pueblo de San José de Urarinas contaba el año 1776 con 137 personas (Herrera, 1895: 359). Por entonces, el pueblo urarina ya era considerado por el clero secular como “*indios humildes y comedidos, que tratan con mucho*

respeto al misionero y a los españoles que aportan a su pueblo” (Herrera, 1895: 359), una percepción muy diferente a la transmitida por el Padre Andrés de Zárate en 1737.

La expulsión de los jesuitas supuso un quiebre para la sostenibilidad de todas las misiones en el Maraón. Antes de la expulsión efectiva, cuando la noticia ya había corrido de boca en boca, muchas familias urarina empezaron a abandonar la misión, adentrándose en el bosque y regresando a sus lugares de origen. Si bien, la sostenibilidad de las misiones nunca había sido buena, debido a las epidemias, a la alta mortalidad infantil y a las rebeliones internas, la salida de los jesuitas supuso un fuerte golpe para los intereses evangelizadores de la iglesia católica. En 1821, año de la independencia del Perú, muchas misiones ya habían sido abandonadas y las que se mantenían en pie pasaron a manos de párrocos y, poco después, a manos de visitantes o gobernadores, que no lograron frenar el retorno de los urarina a sus territorios.

Tuvieron que pasar más de cien años para que el pueblo urarina enfrentara de nuevo una amenaza externa que pondría en peligro su cultura y la integridad de su territorio ancestral. La época de la extracción de las gomas es, sin duda alguna, una de las etapas más oscuras de la historia de la Amazonía, ya que impactó de manera dramática en la vida de los pueblos indígenas, introduciendo el peonaje, la habilitación, la esclavitud y la violencia, modificando así su estructura tradicional y sembrando la semilla del expolio de los recursos y la agresión basada en las relaciones de poder. La existencia del pueblo urarina cambiaría radicalmente durante la primera década del siglo XX.

Algunos relatos orales del pueblo urarina recogen el horror vivido en esta época de su historia (Dean, 1999: 85-115). Al igual que otras cuencas hidrográficas de la Amazonía, la cuenca del Chambira estuvo regada de fundos especializados en la extracción de las gomas, que a través de la habilitación y el enganche ejercían violencia sobre los urarina. Algunos patrones llevaron con engaños a pobladores urarina a cuencas tan lejanas como las del bajo Amazonas, donde les impidieron regresar, bajo amenazas y coacción.

El desplazamiento forzado, la violencia y los abusos más extremos se mantendrían hasta finales de la segunda década del siglo XX. La época del caucho introdujo una nueva forma de relacionamiento vertical entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas amazónicos, determinando una serie de dinámicas basadas en el ejercicio del poder que se mantienen hasta la fecha (Ullán, 2004).

A la explotación del caucho seguirían la explotación de diversos recursos naturales existentes en los territorios del pueblo urarina y la mayor presencia de misioneros evangélicos en las comunidades. La dinámica extractiva mantuvo el modo de producción heredado de la explotación del caucho, es decir, se realizó siempre a través de diferentes *booms* extractivos, buscando el mayor beneficio en el menor tiempo posible y con el mínimo esfuerzo económico, sin ni tan siquiera percibir el impacto que ejercía sobre el pueblo urarina y los recursos que le servían de soporte. La presencia de misioneros provocó un cambio en los modelos tradicionales de relacionamiento, dentro de las comunidades y con la sociedad nacional, introduciendo nuevos sistemas de valores que han sido muy dañinos para el pueblo urarina, ya que, en algunos casos, fortalecieron el modelo patronal existente (Fabiano, 2018).

Hace ya más de 40 años que la explotación de hidrocarburos se inició en los territorios de diversos pueblos indígenas asentados en la cuenca del río Marañón, poniéndose en funcionamiento también el oleoducto norperuano, uno de los más largos del Perú, con más de mil kilómetros de longitud. Su función principal ha sido el transporte del crudo desde las bases de extracción hasta la costa peruana. El oleoducto, en algunos tramos de su recorrido, atraviesa los territorios de varias comunidades urarina. Su presencia, hoy por hoy, amenaza el equilibrio de los ecosistemas naturales y la salud de las comunidades urarina en la zona (O'Callaghan-Gordo *et al.* 2018; Orta-Martínez y Finer 2010). Solo desde el año 2011, se han producido más de una decena de derrames de crudo en los territorios del pueblo urarina.

A diferencia de lo que ocurre con los impactos ambientales, evidentes en toda la cuenca del Chambira, no contamos con datos cuantificables sobre los impactos que la extracción petrolera ha provocado y provoca en la cultura urarina. Consideramos, no obstante, que estos son reales,




pero muy variables, dependiendo de la comunidad, de las estrategias de resistencia y de factores tan importantes como la identidad y los valores propios que permiten frenar las amenazas permanentes que ejercen las actividades extractivas en la zona. El pueblo urarina ha demostrado siempre, tras quinientos años de exclusión y olvido, una capacidad enorme de resistencia frente a las presiones externas. La prevalencia de una lengua vital y de las prácticas tradicionales propias, son evidencias prometedoras que nos permiten ser algo optimistas.

Urarinaaürü: la gente del uruari

No existe consenso sobre la etimología correcta del etnónimo urarina. Los propios integrantes del pueblo mencionan que la palabra deriva de *uruari*, vocablo usado para referirse a la papa huitina *Xanthosoma sagittifolium*, ampliamente cultivada y utilizada en su culinaria tradicional. Un mito bastante popular en las comunidades urarina del Chambira refuerza esta creencia, señalando a un sacerdote como el primero que utilizó este nombre al haber recibido, de manos de los urarinas, las raíces de *uruari* en muestra de amistad y buena voluntad (Walker, 2012: 62). Otros autores señalan que el término proviene de la lengua quechua, específicamente de los vocablos *ura* —bajo— y *runa* —gente—, en relación a la zona geográfica inundable en la que siempre han estado ubicadas sus comunidades (Dean, 1994: 36). Esta interpretación es discutible, ya que el vocablo *runa* difícilmente adquiriría la forma *rina* para referirse a una generalidad (comunicación personal Andrés Chirinos). Hay que recordar además, que en algunas crónicas se usa el etnónimo urariña, restándole fuerza a esta interpretación. El pueblo urarina también ha recibido el apelativo de *shimaco* o *shimaku* (Tessmann, [1930] 1999). Algunos autores señalan que este apelativo derivaría de la palabra *cimarrón*, sinónimo de salvaje. El término *shimaco* también ha sido utilizado de forma peyorativa. En algunas comunidades del río Marañón todavía se refieren al pueblo urarina con este apelativo. Los urarina se autodenominan como *urarinaaürü*. Al pueblo urarina también se le conoce como *kachá edze*, la gente, pero no es una denominación propia.



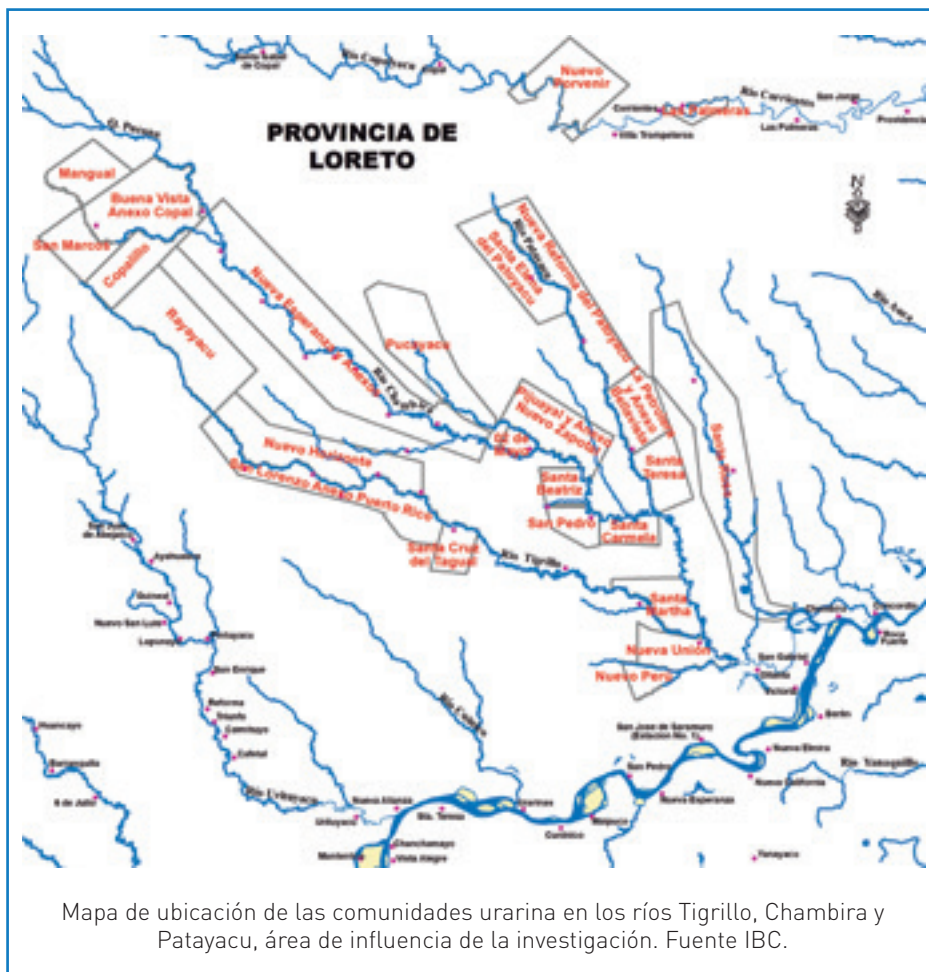


Organización social y dinámicas económicas

La insuficiente información sistemática sobre el pueblo urarina ha generado un vacío de información importante que nos impide conocer de manera precisa las dinámicas de cambio experimentadas desde sus primeros contactos con los europeos hasta nuestros días. Muchos conocimientos y prácticas ancestrales desaparecieron de los pueblos amazónicos cuando las misiones y las subsiguientes acometidas extractivas quebraron sus estructuras socio-políticas básicas. Otros conocimientos y prácticas, simplemente evolucionaron y se transformaron para adaptarse a la nueva realidad después del contacto. El contacto violento y desigual entre los dos mundos aceleró el proceso permanente de transformación de las sociedades amazónicas, introduciendo nuevas variables que pusieron a prueba su capacidad de adaptación y resistencia. Muchos pueblos desaparecieron al no poder activar las estrategias de resistencia frente a las agresiones externas. Otros, como el pueblo urarina, afrontaron de manera honrosa la nueva realidad, sobreponiéndose a las pérdidas y reafirmando como pueblo.

Tras los contactos con los misioneros jesuitas y la posterior violencia ejercida por los patrones caucheros, el pueblo urarina asumió una estrategia de alejamiento selectivo que se mantuvo hasta hace aproximadamente tres o cuatro décadas, época en la que la presión de las empresas petroleras y la presencia del estado con la puesta en funcionamiento del sistema educativo formal se hizo más fuerte en toda la cuenca del Chambira. La capacidad del pueblo urarina para alejarse de la influencia externa fue posible gracias a la tradición

de asentamiento en las zonas interfluviales de los afluentes del Chambira y a las propias formas de asentamiento no permanente (Kramer, 1979).



Si bien, la estrategia de alejamiento fue muy efectiva para mitigar los impactos externos después del caucho, no lo fue tanto para abordar los nuevos retos que se presentaban a finales del siglo XX. Frente a estos escenarios, hoy en día el nivel organizativo del pueblo urarina es menor que el de otros pueblos vecinos. Este aspecto, que tiene mucho que ver con la estructura socio-política tradicional de las comunidades urarina, ha permitido la aparición de actores ajenos a la

cultura que asumen la representación de las comunidades urarina en las negociaciones con las empresas petroleras y extractivas presentes en la zona, desequilibrando también las relaciones con otros pueblos indígenas y marginalizando el diálogo con los tres niveles del estado.

A pesar de que a finales de la década de los 70 se aprobó la Ley N^a 22175 que reconocía la existencia legal y la personalidad jurídica de las comunidades nativas y establecía una estructura política de coordinación basada en la Asamblea General, la estructura política tradicional del pueblo urarina se mantuvo firme en la esfera de los grupos de parentesco. La nueva estructura diseñada por el estado y complementada posteriormente con las figuras del Teniente Gobernador y el Agente Municipal, funcionaba en el papel, pero nunca fue real en el día a día de las comunidades. Otros pueblos indígenas como el kichwa o el kukama aprendieron a manejar ambas estructuras, sincronizándolas de tal manera que ambas podían funcionar en su respectivo nivel de gestión. El pueblo urarina, debido a su alejamiento de la sociedad nacional, nunca necesitó esta estructura paralela, manteniendo inmutable la estructura política interna sostenida sobre los pilares de las relaciones de parentesco y la reciprocidad, una resistencia por lo demás respetable, pero que hoy en día, con las nuevas formas de relacionamiento con la sociedad nacional, los hace mucho más vulnerables.

Tejiendo un cachihuango, C.N. Nueva Unión, quebrada Espejo, 2015.





Las mujeres y la memoria del tejido en el pueblo urarina

Muchas de las prácticas tradicionales que conocemos hoy en día y que siguen vivas en las comunidades urarina se constituyen como una reafirmación de la identidad frente a las presiones externas. Sin duda, el mejor ejemplo para ilustrar esta afirmación es la práctica del tejido tradicional elaborado con las fibras del aguaje *Mauritia flexuosa* y la chambira *Astrocaryum chambira*. El tejido es una práctica exclusiva de las mujeres urarina, convirtiéndose en una de sus principales señas de identidad⁶.

Las mujeres urarina utilizan la fibra del aguaje (*alaa*) y de la chambira (*risine*) para tejer diferentes objetos utilitarios. Con la chambira tejen hamacas⁷, abanicos y bolsas de red, conocidas localmente como shicras (*siiüra*). Décadas atrás, las mujeres solían tejer también redes de pesca, mosquiteros y prendas de vestir (Tessmann, [1930] 1999: 274; Dean, 1994: 8). Actualmente, la práctica del tejido con la fibra de la chambira está condicionada por el tipo de suelos y por

6 El 11 de julio del 2019 los tejidos tradicionales *ela* del pueblo urarina fueron declarados Patrimonio Cultural de la Nación (Resolución Viceministerial N° 115-2019-VMPCIC-MC).

7 El tejido de hamacas con la fibra de la chambira, actualmente se realiza tanto con fines comerciales, como para uso particular. Tradicionalmente, las mujeres urarina solo tejían hamacas para los recién nacidos. La ausencia de hamacas era una característica de los grupos jívaro-candoa que habitaban territorios próximos a los urarina y que, como este, tienen como una de sus particularidades la utilización de literas-plataformas o el propio suelo para el descanso (Renard-Casevitz *et al.*, 1988).

La fibra de los antiguos

El proceso para obtener la fibra del aguaje es similar al realizado para obtener la fibra de la chambira. La fibra se obtiene de los brotes (*alaa alu*) o velas que todavía no despliegan sus foliolos. Las velas son cortadas con machete y trasladadas a la vivienda. Se separan los foliolos sacudiendo la vela en el piso. Cuando los foliolos están visibles, se quiebran sus puntas y se separan las fibras no vasculares adheridas a la epidermis del foliolo. Para eliminar el color verdoso de la fibra natural, se hierve en agua durante media hora, colocándolas después al sol durante dos días. Pasado el proceso de blanqueado, las fibras se pueden teñir o se procede inmediatamente al proceso de torcido. El torcido de la fibra es el proceso manual por el que se entrelazan las hebras, logrando obtener los hilos con los que se elaborarán los tejidos tradicionales. Para ello, utilizando la mano, se giran las fibras sobre la pierna desnuda hasta que todas se entrelacen. Las fibras torcidas se enrollan en el lanzador o bobina, *vikchunajüe*.



el acceso a los mercados. En algunas comunidades ubicadas en las zonas interfluviales de algunos afluentes del río Chambira, la especie no abunda, debido al régimen de inundación y a la escasez de suelos de tierra firme donde pueda prosperar adecuadamente. Por otro lado, el acceso a los mercados no es fácil, debido a las grandes distancias existentes entre las comunidades urarina y los principales centros urbanos donde existen mercados artesanales.

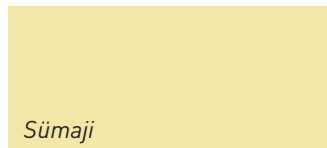
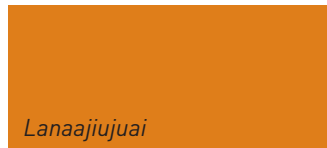
En el pasado también se empleaba el algodón vegetal (*sie*) *Gossypium sp.* para elaborar prendas de vestir y otros objetos (Tessmann, [1930] 1999). El antropólogo alemán Günter Tessmann, en 1930, ya informaba sobre su uso marginal en las comunidades urarina que visitó en el río Chambira. Hoy en día no se reporta el tejido con algodón en las comunidades urarina de la cuenca baja del río Chambira.

Es el tejido con la fibra de aguaje, por su importancia y significado dentro de la cultura urarina, el que merece un poco más de nuestra atención.

Los conocimientos del pueblo urarina sobre los tejidos elaborados con la fibra de aguaje fueron compartidos en la antigüedad con otros pueblos de la selva baja, como el roamaina y el maina. Fue el padre Cristóbal de Saabedra, miembro de la expedición encabezada por el gobernador Diego Vaca de Vega a los territorios del pueblo maina, quien reportó por primera vez, en 1620, el uso que este pueblo daba a las fibras de esta familia vegetal (Renard-Casevitz *et al.*, 1988: 244). En su breve relación del viaje, evidencia la importancia de los tejidos de fibra de palmera para el pueblo maina, señalando incluso que estos les servían de moneda de cambio (Jiménez, 1898, (4):146). En 1661 el Padre Francisco de Figueroa, en su informe sobre las misiones jesuitas en el río Marañón, realiza una breve descripción de los lienzos tejidos por el pueblo roamaina con las fibras del aguaje, señalando que es más fácil de labrar, pero de menor duración que el algodón (Figueroa, [1661]. 1905: 151). Siete décadas después, en 1736, el padre jesuita Pablo Maroni relata el uso que los indígenas dan a las fibras del aguaje para la elaboración de telas listadas muy curiosas, conocidas como cachibancos (Maroni [1738]. (1988): 163). A las puertas del siglo XIX, el padre Francisco Veigl hace también referencia al uso de la fibra de aguaje por los pueblos urarina y maina,

Dando color a la fibra

El cachihuango o *ela* se caracteriza por la yuxtaposición paralela de hilos o grupos de hilos de diferentes colores. Por lo general, las mujeres urarina alternan en el telar hilos teñidos con tintes vegetales o tierra, con hilos de color natural. Los colores más comunes en los tejidos son el rojo (*lanaji*), extraído tanto de la planta conocida como *lüriane Arrabidaea sp*, como de la planta de achiote *jiiane*; el anaranjado (*lanaajijuai*), extraído de la raíz de la cúrcuma o guisador *küsaduru*; el negro (*jichuji*), conseguido con la tierra oscura *itanicha* y el color blanco (*sümaji*) natural de la fibra de aguaje. Actualmente, también se usan hilos de lana de colores más vivos que son yuxtapuestos a los hilos de la fibra de aguaje. Son los hombres los que adquieren estos hilos en sus viajes a los centros urbanos de la región.



Las mujeres urarina identifican las plantas tintóreas por su forma, su olor o su textura. Hay varias maneras de obtener los tintes, bien cocinando las plantas en agua o exprimiéndolas para sacar su jugo. En algunos casos las fibras son enterradas en tierra o barro. Por lo general, las fibras que han sido teñidas no son colocadas al sol, ya que pierden su brillo y tonalidad.

utilizada para confeccionar el mismo tipo de telas (Veigl, [1798]. 2006:126-127).

Todas estas referencias evidencian la importancia que tuvieron los tejidos elaborados con la fibra de aguaje para los pueblos asentados en las zonas inundables de los territorios que hoy conforman el Abanico del Pastaza. El tejido tradicional del pueblo urarina se convierte en el único vestigio existente de una práctica que estuvo muy extendida en las zonas inundables de la Amazonía, dominadas, casi en su totalidad, por la palmera de aguaje.

Para tejer las fibras ya torcidas del aguaje, las mujeres urarina usan el telar de cintura, una tecnología de tejido prehispánica que muy probablemente fue adquirida hace miles de años de los pueblos de origen andino, pero que también podría haber sido adquirida de los pueblos jíbaro con los que mantenían una cierta cercanía geográfica. Algunos investigadores señalan la posibilidad de que el pueblo urarina habitase, antes de ubicarse definitivamente en la cuenca del Chambira, las zonas altas de los ríos Pastaza, Corrientes y Tigre, cerca de lo que hoy es la frontera con Ecuador (Dole, 1998: 139), lo que reforzaría esta afirmación.

Con el telar de cintura las mujeres urarina elaboran paños o esteras que en lengua urarina son conocidos como *ela* y en castellano como *cachihuango*, nombre que posiblemente proviene de las palabras en lengua quechua “*cachi*” —sal— y “*wanku*” —pañó, lienzo, envoltorio de tela—. El término, ya presente en las primeras crónicas jesuitas sobre las misiones del Marañón (Jiménez, 1898; Figueroa, [1661] 1905), fue usado de manera genérica por los misioneros para referirse a los tejidos elaborados con fibra vegetal, tomando, a menudo, las variantes *cachibanco* (Figueroa, [1661] 1905), *cachibango* (Jimenez, 1898) o *cachibangue* (Tessmann, [1930] 1999). Su origen tiene estrecha relación con las dinámicas comerciales de intercambio establecidas entre los pueblos indígenas amazónicos con los pueblos de lengua quechua, que usaron las rutas de ríos como el Napo, Corrientes, Pastaza o Tigre para conectar comercialmente los territorios andinos con la baja Amazonía (Evans y Meggers, 1968; Santos-Granero, 1992; Reeve, 1993; Eriksen, 2011), así como, de manera más tardía, con los jesuitas españoles que llegaron a la Amazonía durante los siglos



Aaji: Bastón lateral.

Mumeei: Bastón de arrastre.

Jichu nüjüa: Elevador.

Katünaji: Bastón lateral.

Ubina: Espada.

Bichu nüjüa: Aguja.

Amecu: Cinturón.

Partes del telar de cintura urarina

Aaji: Bastón lateral. Material topa.

Mumeei: Bastón de arrastre. Material aguaje.

Jichu nūjūa: Elevador. Material huacrapona.

Ubina: Espada. Material cumaceba.

Katūnaji: Bastón lateral. Material madera dura.

Bichu nūjūa: Aguja. Material pona.

Amecu: Cinturón. Material chambira.

El telar de cintura *rane kuürüjele* del pueblo urarina tiene como elementos principales al *aaji* y *katūnaji*, los bastones laterales que permiten sostener toda la estructura, en los que se dispone la urdimbre y que servirán de base para colocar los hilos.

El armado de la urdimbre consiste en pasar los hilos *aune*, por el *aaji* y el *katūnaji*. El *aaji* se encuentra a un metro y medio de altura y está atado a dos horcones (*temaji*) que se encuentran clavados en el suelo. La distancia que separa el *aaji* del *katūnaji* varía dependiendo de la longitud del tejido. Todos los elementos que conforman el telar de cintura se encuentran en el interior de las viviendas urarina. La distribución de los hilos se realiza por colores, de acuerdo al gusto de la mujer. Las mujeres enredan los hilos en el *aaji* (bastón lateral) caminando de un lado a otro, cruzando los hilos de una forma circular hasta el *katūnaji*. Es importante que los *aune* (hilo) tengan una tensión similar para que la urdimbre sea uniforme.

El ancho de los tejidos es variable y depende de la longitud de los brazos de la tejedora. Por lo general, los tejidos no superan los 90 centímetros de ancho. Hay que tener en cuenta que las medidas también dependen de la edad de la tejedora y su porte, ya que este trabajo requiere de fuerza y resistencia.

Las mujeres sujetan el telar a su cintura por medio del *amecu*, elaborado con la fibra del aguaje. Para tejer la mujer escoge los hilos pares e impares y los introduce en el *jichu nūjua* (elevador). Luego introduce las otras herramientas.


XVI y XVII. Hay que recordar que la sal era considerada un artículo de comercio precioso y de alto valor de trueque en toda la Amazonía (Wôrre, 1999), por lo que era común intercambiarla comercialmente con productos especializados como lo eran las telas tejidas. En el siglo XVII, los jesuitas controlaron completamente el comercio de la sal proveniente de las cabeceras del río Huallaga, iniciándose entonces una serie de contactos con los pueblos amazónicos que tenían como principal objetivo la evangelización (Reeve, 1993; Eriksen, 2011).

Es muy probable que sea en este momento cuando el término *cachibanco*, junto a sus variantes, se afianza definitivamente, apareciendo en las primeras crónicas escritas por los jesuitas. Es probable también, que la palabra haya surgido de un error de interpretación en el que se combinaron los nombres en lengua quechua de los objetos intercambiados. Hoy en día el uso del término *cachibanco* o *cachihuango*, se limita a los tejidos elaborados por el pueblo urarina con la fibra de aguaje, pero su origen es genérico y fue utilizado antiguamente para referirse a los tejidos de fibra natural elaborados por varios pueblos indígenas amazónicos.

Actualmente, los tejidos siguen siendo un elemento de intercambio comercial muy importante, además de ser un elemento material que mantiene el vínculo con el pasado y alimenta los intercambios sociales en el interior de las comunidades (Dean, 1994).

Telar urarina, C.N. Nueva Unión, quebrada Espejo, 2017.





El tejido es seña de identidad de las mujeres urarina.
C.N. Nueva Unión, quebrada Espejo. 2018.





Ela, el universo espiritual de los urarinas

La importancia de los tejidos para el pueblo urarina se ve reflejada en su tradición oral. Tanto en el mito que narra la regeneración de la sociedad urarina después del diluvio, provocado por el creador *Kana Kuaaünera*⁸, como en el mito sobre la adquisición del conocimiento sobre el tejido⁹, se establece la dualidad entre las mujeres que no tienen conocimiento y aquellas mujeres sabias que atesoran los conocimientos de su pueblo. La tradición oral enfatiza la importancia de la transmisión de los conocimientos entre mujeres. La mujer urarina no solo forma la base de la familia en una sociedad con descendencia patrilineal y regla de residencia post-matrimonial uxorilocal¹⁰, también mantiene los vínculos y perpetúa la tradición en el pueblo urarina.

El tejido se convierte en el catalizador que une el pasado ancestral de los urarina con el presente de las nuevas generaciones, a través del vínculo generado entre la maestra tejedora y la joven aprendiz (Dean, 1994:7). Es por este motivo que no debemos entender el proceso de aprendizaje del tejido tradicional exclusivamente como una simple

8 Ver Anexo I.

9 Según la tradición oral urarina, fue el ave *kaludi* quien enseñó a tejer a las mujeres (ver página 38). En el periodo durante el que se desarrolló la presente investigación no pudimos identificar la especie de ave que origina el mito, una especie de panganita de color oscuro que ronda los aguajales.

10La uxorilocalidad es un patrón de residencia postmatrimonial en la cual el esposo se traslada a vivir con o cerca de la familia de la esposa.



“Un ave nos enseñó a tejer”

Cuentan los sabios y sabias urarina la historia de un hombre urarina que cortó los dedos de una de las manos de su suegra porque ella no sabía tejer. La anciana, llena de dolor, empezó a pedir ayuda: “Cómo quisiera que alguien venga y me ayude a sanar”. Un ave pequeña *kaludi* escuchó los gritos de la anciana. Acercándose a ella, se transformó en una señorita vestida con falda y blusa de color negro: “¿Qué necesitas de mí?”, le dijo. “Cura mis heridas”, le respondió la anciana. La señorita de negro se transformó nuevamente en ave y se dirigió al monte. Regresó con cinco gusanos de color negro en su boca. Con mucho cuidado los fue metiendo uno a uno en sus heridas. Al poco tiempo los gusanos se habían convertido en sus dedos. El ave, finalizando su tarea, le preguntó: “¿Por qué hizo eso tu yerno?”. “Por no saber tejer cachihuango”, le contestó la anciana. El ave le dijo: “Es cosa fácil, escucha, yo te voy a enseñar, pero prométeme que enseñarás a tejer a diez mujeres... pero no cuentes a nadie que yo te enseñé”. El ave saltó al hombro de la anciana y le dijo: “Cuando quieras el tejido, vete a un tronco de aguaje con cogollo, golpéalo y verás cómo cae delante de ti un cachihuango totalmente tejido. Si no enseñas esto a diez mujeres, todas sufrirán mucho para poder tejer”. La mujer hizo todo lo que le pidió el ave y al poco tiempo estaba entregándole un cachihuango a su yerno. El yerno, sorprendido le preguntó: “¿Cómo lo hizo?”. La mujer no le dijo nada y comenzó a enseñar a otras mujeres de su comunidad. Pero como no decía nada, su yerno, intentando sonsacarle, la emborrachó. La mujer en su embriaguez le contó todo y no pudo completar la enseñanza. Desde entonces, las mujeres urarina tienen que hacer grandes esfuerzos para extraer la fibra del aguaje y tejer sus cachihuangos. Esta es la historia que cuentan los sabios y sabias urarina sobre el ave *kaludi* que les enseñó a tejer.

Transcripción libre del mito tradicional narrado por el sabio
Julián Nuribe. Comunidad Nueva Unión. Quebrada Espejo.

adquisición de conocimientos que permiten entrelazar bien las fibras, el tejido se convierte en el eje sobre el que gira el universo cultural del pueblo urarina, fortalece las habilidades sociales de las jóvenes púberes, perpetúa la identidad urarina y enriquece los intercambios sociales y económicos.

Con la llegada de la menarquía¹¹ (*ichauuenaniia*), que suele presentarse de los once a los catorce años, se inicia el proceso que permitirá a la adolescente integrarse en la sociedad urarina. El proceso se inicia con el aislamiento y separación total de la niña menstruante de la vida cotidiana de la comunidad. El aislamiento marca la extinción de la infancia y da inicio a la transformación de la niña en mujer. Para ello, la madre y la abuela de la niña la conducen a una pequeña casa, especialmente construida para ella con pona y hojas de la palmera shebon *Attalea bassleriana*, o la encierran en un ambiente apartado, preparado para tal fin, dentro de su vivienda. Como símbolo del tránsito, la madre o la abuela, al finalizar el aislamiento, cortan el pelo de la niña y lo entierran en la aleta de un árbol¹².

El aislamiento se extiende por diez días, en los cuales no podrá tener contacto con otras personas que no sean su abuela o su madre¹³. Durante estos primeros días de aislamiento la adolescente preparará los primeros diez ovillos de hilo, que tejerá cuando salga del lugar de aislamiento. Las niñas no dormirán mucho, evitando de esta forma que se hagan holgazanas. Durante estos primeros días de aislamiento la adolescente tiene que respetar una dieta estricta. No podrá comer plátano maduro, tampoco pescado, ni algunas especies de monos, como el coto *Alouatta seniculus*. Por lo general, se alimentan de plátano verde, de monos como el pichico *Saguinus sp.*, el fraile *Saimiri sp.* o el tocón *Callicebus sp.* y de aves como la perdiz *Tinamus sp.* Si la joven

11 Primera menstruación de la mujer.

12 El corte de pelo practicado en el rito de tránsito a la pubertad es una práctica común en varios pueblos indígenas amazónicos como los yine, ashaninka, ticuna, yanasha, mai huna, shipibo, airo pai y otros (Belaunde, 2016).

13 Algunas personas mencionaron la importancia que tiene el aislamiento y los efectos adversos que tendría su incumplimiento. Por ejemplo, los hombres no pueden caminar por donde ha caminado la niña-mujer, ya que esto supondría que se enfermen de los pies.



El tránsito al mundo de los espíritus

Los tejidos tradicionales *ela* se convierten en una extensión material de su poseedor, acompañándole incluso después de su muerte. En el enterramiento tradicional, practicado todavía en algunas comunidades de la cuenca del Chambira, se envuelve al difunto o difunta en un tejido *ela*, con el fin de mantener caliente su alma en el tránsito al mundo de los espíritus. Para los urarina, la persona posee dos componentes anímicos, el *kurii*, que podríamos traducir por espíritu, y el *süjüüa*, el alma de la persona. El *kurii* permanece en el lugar donde es enterrado, convirtiéndose al poco tiempo en *aansai*, espíritu del difunto que se queda en la tierra y sale de paseo por las noches, a las chacras, a la quebrada o a otros sitios familiares. Sobre el cúmulo de tierra se construye un entablado que representa el hogar terrenal donde habitó. Sobre el entablado se colocan objetos personales como la bolsa de cartuchos, la escopeta, leña, machete y otros abalorios de uso personal del difunto o la difunta. Cerca al entablado se hace un fuego y sobre él se coloca una olla cargada con agua. El fuego es mantenido hasta que el dolor por la pérdida del familiar se vuelve soportable. Es de esta forma que el tejido retorna a la tierra envolviendo al difunto, cumpliendo un ciclo que se inicia con las enseñanzas de las maestras tejedoras a sus hijas y nietas.

no cumple con la dieta podría sufrir enfermedades de la piel como el sarpullido o la leishmaniasis, entre otras. La ingesta de plátano maduro puede provocar en la adolescente menstruaciones abundantes y dolorosas. Durante este periodo de aislamiento, las madres y abuelas realizan rituales que tratan de fortalecer las habilidades de la niña y evitar malos hábitos. Queman, por ejemplo, el nido tejido del paucarillo *Icterus cayanensis chrysocephalus*, bañando a la niña con el humo para que adquiera las habilidades tejedoras de esta hermosa ave.

Pasados los primeros diez días, la abuela corta el cabello de la niña y lo entierra bajo un árbol, pinta su cuerpo con huito y entona cantos, realizando un baño al finalizar el proceso. A partir del onceavo día la niña puede recibir visitas en casa y es cuando se inicia el proceso de aprendizaje del tejido tradicional *ela*.

El primer cogollo de aguaje, del que se extraerá la fibra para el tejido, será entregado por el padre de la niña. Los vecinos, en sus visitas, también entregan cogollos de aguaje. La niña los invita a tomar masato elaborado generalmente por la abuela. Invitar a los vecinos y familiares se convierte en un acto de formación que perfila en la niña valores como la reciprocidad y el desprendimiento¹⁴.

El tejido tradicional *ela* se convierte en el eje sobre el que giran otros conocimientos transmitidos matrilinealmente a la adolescente. Su madre y su abuela le transfieren conocimientos sobre el entorno natural, los cultivos tradicionales, la preparación de los alimentos y los códigos necesarios para lograr una convivencia pacífica y organizada, de acuerdo al modelo heredado tradicionalmente.

Las enseñanzas sobre el tejido de las tramas con la fibra de aguaje, se complementan con visitas a los lugares de trabajo cotidiano, acompañada siempre por la abuela y la madre. En estos últimos diez días la niña tendrá que concluir un tejido tradicional o cachihuango¹⁵,

14 El hecho de no invitar a familiares o vecinos con masato es un indicador de mezquindad y egoísmo, atributos poco deseables para la mujer y contrarios a la cultura urarina.

15 Las actividades guiadas durante los veinte días de iniciación de la niña a la vida social en la comunidad definen el carácter y las normas sociales aceptadas por el pueblo urarina.

El cuerpo y la palabra: los cantos *aaü*

Los cantos que las madres y abuelas entonan a la niña cuando se inicia la menarquía, tienen como objetivo principal la prevención de las enfermedades y el daño. Pero no son los únicos cantos que atesora el pueblo urarina. Por su complejidad y poder curativo, son de especial mención los cantos del género *aaü*. Estos cantos conforman un corpus de fundamental importancia para la práctica ritual y terapéutica urarina. Se diferencian entre sí en base a su función y forma de uso (activan macerados psicótopos, proporcionan protección, facilitan el trabajo de parto, etc.), aunque la mayor parte de ellos son empleados para sanar enfermedades cuya etiología se atribuye a los ataques vengativos de entidades no humanas, que pueden ser animales, vegetales o espíritus asociados a elementos del paisaje como los bosques, los pantanos o las cochas. Sin duda, los *aaü* encarnan uno de los aspectos más significativos de un sistema de conocimiento terapéutico y cosmológico, sumamente valorado por los urarina, cuya difusión es libre y horizontal. Debido al número y a la variedad de cantos existentes su estudio puede demandar años de práctica paciente y sistemática que, en muchos casos, es posible solo gracias a las enseñanzas ofrecidas por familiares más experimentados. La dedicación con la cual el/la neófito/a se empeñará en la memorización, comprensión y uso de los *aaü* no solamente mejorará su competencia como terapeuta, sino también inducirá el fortalecimiento de su propio corazón y del espíritu contenido en su interior, incrementando así la eficacia de los cantos y su fuerza. En efecto, a diferencia de las expresiones vocales ordinarias, los *aaü* guardan una relación muy estricta con todos los procesos fisiológicos que posibilitan el desarrollo de la persona y el cuidado del cuerpo, al punto que las propiedades terapéuticas de los cantos pueden ser activadas solo y cuando estos sean ingeridos por la persona enferma o, en algunos casos, introducidos en ella con otras técnicas. Por esta razón, la eficacia de un *aaü* prescinde de las características audibles del canto; al contrario, depende de la capacidad que estas palabras poseen de disolverse al interior del organismo del destinatario, de circular mediante la sangre. Por ello el canto debe ser enunciado con extremo cuidado al líquido, o introducido en otras sustancias consideradas permeables. Mediante este proceso los *aaü* adquirieran materialidad, o dicho de otra forma, se le proporcionará un “cuerpo” gracias al cual será posible su transferencia y evitar que se pierdan o “escapen” en el viento. No cabe duda, por lo tanto, que la especificidad de los cantos *aaü* se halla en su capacidad de intervenir activamente en la manipulación de los procesos de construcción de los humanos a través de una dinámica constante inducida por el intercambio de pensamientos y palabras, y la incorporación de sustancias materiales y subjetividades (Fabiano 2017, 2015a, 2015b).

aprendiendo tanto la disposición de las tramas, como el correcto funcionamiento del telar de cintura. Finalizado el tejido, la adolescente lo entrega a la persona de mayor edad en su línea de parentesco o a una persona mayor de la comunidad. En cualquiera de los dos casos la anciana o anciano debe atesorar plenos conocimientos sobre la cultura tradicional urarina. El acto de entrega del tejido establece el vínculo de la adolescente con el pasado del pueblo urarina y asegura que en el futuro sea una madre fértil, trabajadora, generosa y buena esposa. El tejido se constituye así en un sólido puente que asegura que el tránsito se realiza de manera adecuada, permitiendo que la carga de conocimientos sea transferida de una generación a la otra.



Inünükuaaünera con sus objetos chamanicos.
C.N. Santa Rosa de Airico, quebrada Airico. 2011.



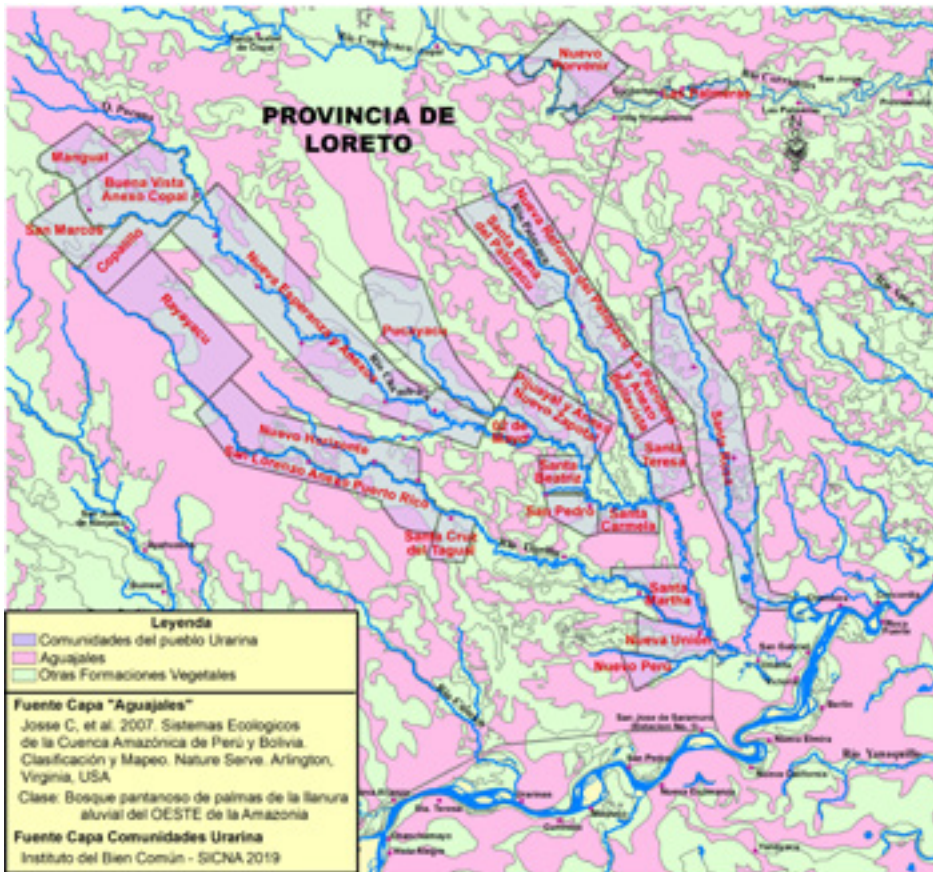


Alaa, la palmera de los urarinaaürü

Los territorios tradicionales del pueblo urarina se ubican en el complejo de humedales existente entre los ríos Tigre y Pastaza, espacio geográfico conocido por la comunidad científica como Abanico del Pastaza. Debido a su importancia ecológica, este enorme conjunto de humedales fue clasificado el año 2002 como sitio Ramsar por las Naciones Unidas. Hoy en día conocemos que los humedales existentes en este inmenso espacio natural no solo son importantes para el sostenimiento de la vida en su área de influencia, lo son también para reducir la tasa de cambio climático global del planeta (Roucoux *et al.* 2017). La existencia de grandes sumideros de carbono, almacenados debajo del suelo en forma de turba, atrae la mirada de científicos de todo el mundo, debido al papel que estos espacios naturales cumplen en la mitigación del cambio climático.

El pueblo urarina atesora conocimientos profundos sobre estos ecosistemas inundables. Antes de que la comunidad científica descubriera la importancia que tienen para el equilibrio climático en el planeta, los urarina ya los aprovechaban de manera eficiente y sostenible¹⁶, los clasificaba, los nombraba y establecía controles sociales para no dañarlos (Schulz, C. *et al.* 2019).

16 Esta afirmación se basa principalmente en la riqueza biológica del territorio tradicional del pueblo urarina, así como en las creencias, conocimientos, valores y prácticas que condicionan la conservación y que todos los pueblos amazónicos, incluido el urarina, ponen en práctica a la hora de interactuar con su entorno (Toledo 2001).



Es en este tipo de ecosistemas donde abunda la palmera de aguaje *Mauritia flexuosa*, una especie vegetal que domina los territorios del pueblo urarina y que ocupa un espacio muy especial en su tradición oral y en la práctica del tejido. El aguaje proporciona la materia prima necesaria para la elaboración de los tejidos tradicionales *ela*, estableciendo un vínculo espiritual entre el pasado de los ancestros, el presente y el futuro de las nuevas generaciones del pueblo urarina.

El aguaje *alaa*, proporciona alimento a la fauna y es comercializado también en los mercados locales, sobre todo durante los meses de agosto y setiembre, periodo en el que la palmera de aguaje es más productiva, pero también durante otras épocas del año, teniendo en cuenta la fructificación variable de esta especie vegetal. Si bien, la palmera femenina de aguaje es cortada para aprovechar los frutos,

Iniciando la jornada. C. N. Nueva Unión, quebrada Espejo. 2018.



Baainu: dueño de *jiiri* y *alaka*

Para los urarina, el *jiiri* y el *alaka*, ecosistemas que se caracterizan por su suelo permanentemente húmedo, entre otras características, tienen un dueño protector. El *baainu* es la fuerza vital que interactúa con los urarina y se manifiesta en estos espacios. Recordemos que para los pueblos indígenas amazónicos muchas de las especies vegetales están asociadas a un espíritu con el que tienen un vínculo destacado. Estas entidades no humanas, que en algún momento si lo fueron, son conocidas como madres o dueños de las plantas y a menudo entran en contacto con el mundo visible de los humanos, interactuando de diversas formas con ellos. La relación que se establece es de carácter social y, dependiendo de la forma en la que se establece, tendrá consecuencias positivas o negativas. El *baainu*, al igual que otras fuerzas vitales de la Amazonía, tiene la capacidad de transformarse en cualquier persona o animal para engañar a las personas que no han cumplido con ciertas normas o comportamientos sociales. Puede transfigurarse en un miembro de la familia, un amigo o un animal de caza. Por lo general, cuando se transfigura en animal lo hace en mono blanco, mono negro, sachavaca u otros que merodean habitualmente por los aguajales. El *baainu* se sirve del engaño para extraviar a la persona elegida. Por lo general, habita en el *jiiri*, un ecosistema urarina que puede ser interpretado como “espacio abierto”, haciendo referencia tanto a un pantano abierto, como a un varillal o un aguajal, o en el *alaka*, otro ecosistema urarina que puede ser interpretado como “aguajal denso”. La persona perdida puede observar en su errático camino casas bien construidas, con horcones hechos de aguaje, rodeados de numerosos animales que se alimentan de los preciados frutos. Estos animales, abundantes y con gráciles movimientos, distraen a la persona extraviada para que no escuche las voces o los disparos de los que le buscan. En el interior de la casa del *baainu* hay un tigre encadenado, posiblemente el guardián de la casa. El *baainu* lleva en sus hombros un mono blanco o un ave. Los urarina cuentan que si uno de esos animales se posa en el hombro de la persona extraviada, esta nunca volverá a su casa. La única forma de ubicar a la persona extraviada es estableciendo contacto con la dimensión no visible donde habita el *baainu*. Para ello, el *Inünükuaaünera*, la persona especializada en la preparación y toma de la ayahuasca, ingiere el preparado de esta planta y busca a la persona con la guía de los cantos que va entonando, “antes que te haga comer con estos animales, te voy a regresar a tu casa, pronto volverás”. El *baainu* puede ser también una fuerza vital burlona. Los urarina cuentan como en ocasiones, dentro del aguajal, sus machetes o hachas desaparecen misteriosamente. Cuando esto sucede, abandonan el aguajal y regresan a la seguridad de sus casas.

la presión ejercida sobre las poblaciones de la palmera en la zona no es muy grande, debido a la baja densidad poblacional de la mayoría de comunidades urarina en la cuenca y al escaso contacto con los mercados. No obstante, sería aconsejable iniciar y/o continuar una serie de programas para el manejo de la palmera, introduciendo técnicas de cosecha no destructivas y estrategias que mantengan la regeneración adecuada de los aguajales (Schulz, C. *et al.*, 2019; Falen y Honorio, 2019). La revalorización de los ecosistemas del pueblo urarina permitiría promover programas de turismo científico y ecológico que incorporen la variable cultural y que permitan fortalecer la identidad como base principal para la conservación¹⁷.

El *jiiri* y el *alaka* son dos de los ecosistemas tradicionalmente identificados por el pueblo urarina donde la presencia de la palmera de aguaje es más significativa (Schulz, C. *et al.*, 2019). El primero se caracteriza por albergar grandes espacios abiertos en donde el aguaje crece en densidades bajas. En los *jiiri* abundan las especies ciperáceas y algunas herbáceas y está salpicado por cuerpos de agua donde es habitual encontrar caimanes y ofidios acuáticos. Un *jiiri* también puede tener árboles y palmeras delgadas de poco porte, asemejando la estructura de un varillal. Es un ecosistema permanentemente húmedo al que es muy complicado acceder. Para ingresar, los pobladores urarina caminan con sumo cuidado sobre las raíces (*kujuaisi*) de las especies vegetales. El *jiiri* es un ecosistema muy variable que ha sido clasificado por la ciencia occidental como pantano abierto (Draper *et al.*, 2014) o un tipo de varillal relacionado a una tahuampa (E. Honorio, comunicación personal).

Si bien, existen varios tipos de *jiiri*, todos tienen en común la acumulación permanente de agua oscura, que no proviene de los ríos, las dificultades para poder atravesarlos y la presencia de turba.

17 Siempre y cuando este tipo de actividades se desarrollen de forma responsable y bajo el control de las comunidades. En 1990, varias comunidades urarina recibieron grupos de “ecoturistas” estadounidenses poco éticos que querían “observar a los indios”, tomaban fotos sin permiso y consumían alucinógenos en viajes conocidos como *Wild Mushroom Traveling Road Show* (“Espectáculos de Viaje de Hongos Salvajes”) (Witzig y Ascencios 1999).

Alaka es un ecosistema donde predominan las poblaciones densas de aguaje que conviven con otras especies vegetales de gran porte. La palabra muy probablemente deriva del término urarina usado para referirse al aguaje *alaa*. El suelo acumula durante todo el año agua que proviene de las lluvias y del subsuelo, siendo esta acumulación menor que la alcanzada en el *jiiri* y generalmente presenta turba. Junto con *atane* (que significa tierra y hace referencia a las restingas altas), los bosques de *alaka* suelen ser los lugares preferidos para practicar la caza y extraer la fibra del aguaje con la que se elaboran los tejidos tradicionales. La ciencia occidental clasifica estos ecosistemas como aguajales densos.

Tanto el *jiiri* como el *alaka* son sumamente importantes para el pueblo urarina, ya que son los espacios predilectos para cazar ciertos animales y extraer los materiales naturales para sus infraestructuras comunales y la materia prima para la elaboración de sus objetos utilitarios. También son sumamente importantes para el equilibrio del clima global, debido a que en sus suelos inundados se acumula materia orgánica (troncos, ramas y hojas) en forma de turba. Gracias a la permanente saturación de agua en el suelo y los bajos niveles de oxígeno, la descomposición de la materia orgánica se ralentiza, acumulándose grandes cantidades de carbono debajo del suelo (Draper *et al.*, 2014). Las turberas amazónicas se convierten en grandes sumideros de carbono, siendo fundamentales para el equilibrio climático en el planeta.

Es sorprendente comprobar como el pueblo urarina ha clasificado y delimitado dos tipos de ecosistema que se corresponden perfectamente con la clasificación de las turberas amazónicas realizada por la ciencia occidental, atendiendo a criterios holísticos como el tipo de suelo, nivel de inundación, especies vegetales, especies animales, densidad vegetal, etc.

En este sistema de conocimiento propio, el aguaje se convierte en el nexo vital que comunica al pueblo urarina con su entorno y a las nuevas generaciones con la de los antepasados, siendo una de las especies vegetales más importantes dentro de su cosmovisión y de cuya conservación depende la sostenibilidad ambiental y cultural de las comunidades urarina en la cuenca del Chambira.

Pertrechado para la caza. C. N. Nueva Unión, quebrada Espejo, 2018.





Un tesoro en manos de los urarina

Las turberas son humedales en cuyos suelos se acumula materia orgánica que debido a la presencia de agua casi permanente no se descompone del todo. Las turberas amazónicas peruanas (pantanos abiertos, agujales y varillales hidromórficos) almacenan grandes cantidades de carbono. Aunque solo cubren el 3% de la superficie de los bosques peruanos, su conservación es importante porque almacenan una cantidad de carbono equivalente a 60 veces las emisiones de dióxido de carbono del país debido a actividades humanas. Al drenar las turberas, la materia orgánica acelera su descomposición, liberando carbono a la atmósfera en forma de gases de efecto invernadero. A nivel mundial se ha drenado un 15% de las turberas del planeta. Aunque esos 65 millones de hectáreas de turberas degradadas representan menos del 0,4% de la superficie terrestre del planeta, su degradación fue responsable de un 5% de las emisiones de dióxido de carbono a la atmósfera. El pueblo urarina se encuentra asentado en uno de los complejos de humedales tropicales más grandes del planeta. Los conocimientos, valores y prácticas atesorados por el pueblo urarina sobre estos ecosistemas inundables son la mejor garantía para su conservación. En la medida que la ciencia sepa interpretar y aplicar sus enseñanzas, podremos conservar estos espacios naturales tan importantes para nuestro planeta.



Identidad urarina y conservación de los ecosistemas inundables

Los conocimientos atesorados por el pueblo urarina durante miles de años han permitido su desarrollo en un entorno a primera vista adverso para el ser humano. Las características particulares de sus territorios, dominados por extensos espacios inundados, han condicionado una suerte de especialización que tiene como base la suma integral de conocimientos sobre los ecosistemas inundables, transmitidos de generación en generación durante miles de años. Estos conocimientos acumulados han forjado una serie de destrezas y habilidades que permiten aprovechar eficientemente los recursos, pero también han generado una estructura de valores, creencias y prácticas culturales que fortalecen el vínculo de los urarina con su entorno, constituyéndose como la mejor garantía para su conservación.

La presencia de seres espirituales que habitan el plano invisible de la realidad, reconocidos por la mayoría de los pueblos indígenas amazónicos como los dueños, las madres o los abuelos y abuelas de las plantas y animales, determina una relación social que va más allá del simple uso que se realiza de un recurso natural. La relación social que se establece con los dueños y dueñas de las plantas y animales es de profundo respeto, siendo uno de los factores que favorece la conservación en los territorios indígenas. La creencia de seres como el *baainu* que habita en los humedales que rodean a las comunidades urarina es una forma de control social que favorece la conservación de ecosistemas tradicionales como el *jiiri* y el *alaka*.

El asentamiento semipermanente de la mayoría de comunidades urarina que habitan en las restingas altas de la cuenca del Chambira, favorece también la conservación de los recursos naturales en sus territorios tradicionales (Schulz, C. *et al.*, 2019). La alta movilidad de las comunidades y su preferencia por las escasas restingas existentes en las cuencas principales de los ríos Chambira y Marañón, regula el tamaño de las comunidades y permite la regeneración del entorno natural. La lejanía de algunas comunidades y lo dificultoso del trayecto, sobre todo en época de vaciante, ejerce cierto control frente a la presión extractiva, minimizando la visita de regatones y comerciantes que ofrecen irrisorias sumas de dinero por la extracción de valiosos recursos maderables o no maderables de los bosques. La movilidad favorece además la disponibilidad permanente de recursos y la salud de los ecosistemas que forman parte del territorio del pueblo urarina.


Los conocimientos, las prácticas, los valores propios del pueblo urarina son la mejor garantía para la conservación de los ecosistemas inundables que rodean las comunidades en la cuenca del Chambira. La transmisión intergeneracional de conocimientos asegura la supervivencia de las comunidades urarina, pero también es la mejor herramienta para entender los cambios en el entorno provocados por la variabilidad climática o por las presiones humanas. Nadie mejor que los urarina conoce y comprende cómo cambian los ecosistemas inundables, sólo a través de estos conocimientos podremos entender su funcionamiento y elaborar estrategias que nos permitan mitigar los impactos ejercidos sobre ellos. Estos aspectos son la base para la conservación en los territorios urarina, sobre estos pilares se puede edificar la integración y la innovación, aspectos sumamente importantes para la conservación, pero que no tendrían ningún sentido sin los cimientos que les proporciona los conocimientos, prácticas y valores tradicionales del pueblo urarina.



Interpretación gráfica de la idealización del territorio y sus recursos realizada por una comunidad urarina.



Un taller en la comunidad Nueva Unión, Quebrada Espejo para investigar los usos del territorio de la comunidad.



Grupo de mujeres pintando su rostro con achiote (*Bixa Orellana*) para la fiesta. C.N. Nueva Unión, quebrada Espejo, 2015.





Los tiempos están cambiando

No cabe duda que las estrategias utilizadas por el pueblo urarina para minimizar los impactos después de la conquista y hasta finales del siglo XX fueron bastante eficaces. Si bien, no consiguieron frenar totalmente los atropellos cometidos por misioneros, patrones y extractores de recursos que llegaban por oleadas a sus territorios, favorecieron notablemente la preservación de su cultura, permitiéndoles sobrevivir hasta nuestros días, algo que no lograron otros pueblos con los que compartían territorio, siendo una prueba evidente de su resistencia y capacidad de adaptación.

Pero los tiempos están cambiando y las dinámicas socio económicas impuestas por la sociedad global permean las estructuras tradicionales del pueblo urarina, desencadenando una serie de cambios que pueden romper definitivamente su probada capacidad de resiliencia. El *modus operandi* de los rudos patrones amazónicos de las primeras décadas del siglo XX, basado en el ciclo perverso de violencia, seducción, enganche y sumisión, ha sido sustituido por empresas extractivas legalmente establecidas que, con el beneplácito del estado, utilizan una estrategia más sutil basada exclusivamente en una nueva forma de seducción y en la dependencia, erosionando las estructuras identitarias de las comunidades urarina, desplazando reivindicaciones históricas como la territorialidad o la autodeterminación por conceptos que hasta hace unas pocas décadas les eran totalmente desconocidos, como seguridad alimentaria, subsidio estatal o indemnización económica.

Aunque la seducción también fue utilizada en la cuenca del Chambira en la época del patronazgo, nunca se convirtió en el eje sobre el que giraba la explotación, formando parte de una estrategia en donde primaba el uso de las armas, la amenaza y la violencia desmedida para romper la resistencia indígena. La seducción que ejercen las empresas extractivas en pleno siglo XXI es mucho más sutil y no escatima recursos para doblegar la férrea voluntad de las comunidades indígenas amazónicas. Las empresas utilizan el dinero, aseguran el beneficio individual o el beneficio colectivo, para ganarse la voluntad de las comunidades. La seducción atropella las reivindicaciones indígenas, las leyes y los derechos adquiridos por los pueblos indígenas.

Hoy son muy comunes las negociaciones directas de las empresas extractivas con las comunidades urarina. El único propósito de estas reuniones es seducir y generar dependencia, aprovechando la baja capacidad organizativa que tiene el pueblo urarina. Es mucho más fácil seducir a una comunidad que a una organización consolidada que representa un buen número de comunidades, por lo que las empresas diversifican su seducción, adecuándola a la realidad particular de cada comunidad, aislando el “problema” para combatirlo de manera más eficiente. Por lo general, estas negociaciones son realizadas bajo un estricto secreto y es muy difícil conocer los acuerdos alcanzados entre ambas partes. En la mayoría de los casos estos acuerdos son lesivos con los derechos básicos de los pueblos indígenas, como el de territorio, autodeterminación o consulta, y afectan la sostenibilidad de las comunidades, indicador verificable que acredita el éxito del proceso de seducción¹⁸.

18 El 2018, las comunidades de Nuevo Perú y Nueva Unión firmaron un acuerdo con la empresa PlusPetrol para satisfacer el derecho de servidumbre de los tramos del oleoducto norperuano que atravesaban los territorios titulados de estas comunidades. La seducción ejercida por la empresa, la mala gestión de los asesores contratados y la poca experiencia de los representantes de las comunidades, provocaron el desplazamiento de las comunidades de los territorios tradicionales a zonas mucho más vulnerables y con menos recursos. La excusa para el desplazamiento era favorecer la llegada de los proyectos de desarrollo a las comunidades. La seducción ejercida por la

Por otro lado, en las comunidades urarina es cada vez más frecuente la presencia del estado a través de programas asistenciales. Por lo general, estos programas entregan una bonificación económica a las familias que se incorporan al sistema nacional de salud, aseguran la presencia de sus hijos en la escuela o cumplen algunas exigencias básicas establecidas en sus requisitos de afiliación. Al ser programas nacionales, no tienen en cuenta la realidad amazónica, provocando que muchas familias, también comunidades, abandonen sus lugares tradicionales de asentamiento y se trasladen a ubicaciones menos seguras, con menos recursos, pero cerca de las infraestructuras estatales que deben certificar la asistencia.

Tanto la seducción ejercida por las empresas extractivas, como la dependencia económica generada por ellas o por el propio estado, vuelven más vulnerables a las comunidades urarina en la cuenca del Chambira.

La presión ejercida sobre los territorios y la cultura del pueblo urarina se mantiene en el tiempo, pero sus efectos son mucho más dañinos hoy en día. Las inadecuadas políticas de desarrollo económico promovidas por el estado y su incapacidad para frenar los impactos ambientales generados por la actividad petrolera y la extracción ilegal de los recursos, está poniendo en una difícil situación al pueblo urarina. Los conocimientos empiezan a extinguirse en las nuevas generaciones y no existen estrategias claras para su revalorización ni para su promoción.


No cabe duda, que la oficialización de una educación bilingüe de calidad permitiría revalorar y preservar la cultura urarina, pero actualmente ninguno de los profesores que ejercen en la cuenca han sido formados en el esquema de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB). El estado no ha implementado suficientes programas de profesionalización docente con especialidad en EIB para profesores urarina sin título pedagógico. Si bien, el aporte de estos profesores es incalculable, ya que dominan la lengua urarina y son conscientes de

empresa tuvo como objetivos principales la generación de dependencia y la ruptura de la resistencia por parte de las comunidades.


los problemas que amenazan a las comunidades, no tienen acceso a las nuevas estrategias EIB que permitirían hacer frente a las presiones desde la escuela y que favorecerían la formación de nuevos líderes y la reafirmación de los valores propios del pueblo urarina.

Son estos profesores, que ejercen su labor docente en las escuelas primarias de la zona, los que nos devuelven las esperanzas, ya que muchos de ellos están promoviendo actividades de recuperación y revalorización de los conocimientos tradicionales en las comunidades donde imparten docencia. Un buen programa de profesionalización en EIB les daría el respaldo metodológico que necesitan, reafirmando su identidad, aumentando sus competencias académicas y sus capacidades para interpretar la realidad y evaluar el impacto de las actividades económicas que se emprenden en sus territorios.

Solo desde el respeto que infunde el conocimiento se podrá entablar un diálogo horizontal con el pueblo urarina, favoreciendo su desarrollo con base a sus conocimientos y prácticas productivas tradicionales.



Los hilos de aguaje pasan por el elevador *Jichu nūjūa*, que permite realizar la trama de manera adecuada.



Los colores presentes en los tejidos tradicionales *ela* del pueblo urarina representan la vida y la salud de la familia.





Bibliografía

- ABBOUD, R. (1975). South American Backstrap Loom: Its Potential, Limitation and Application for Contemporary Handweaving. Open Access Master's Theses. Paper 771. <http://digitalcommons.uri.edu/theses/771>
- BELAUNDE, L. E. (2016). Los rituales de la pubertad femenina en la Amazonía. En: *Woxrexcüchiga: el ritual de la pubertad en el pueblo ticuna*, (pp. 13-43). Lima, Perú: MINCUL.
- CAJAS, J; Corbera, A; Solís, G. (1993). Bibliografía etnolingüística Urarina. *Amazonía Peruana*, (12), 173-205.
- CASTILLO, G. (1961). La medicina primitiva entre los Shimacos. *Posto Indígena*, (20), 03-94.
- CHANTRE Y HERRERA, J. (1901). *Historias de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*. Madrid, España: Imprenta de A. Avrial.
- CHIRIF, A; MORA, C. (1977). *Atlas de comunidades nativas (SINAMOS)*. Lima, Perú: Ministerio de Guerra.
- DEAN, B. (1994). The poetics of creation: Urarina cosmogony and historical consciousness. *Latin American Indian Literatures Journal*, volume (10), 22-45.
- DEAN, B. (1995). *Chanting rivers, fiery tongues: exchange, value and desire among the Urarina of Peruvian Amazonia*. Doctoral dissertation. Harvard, USA: Harvard University.

- DEAN, B. (1995). Forbidden fruit: infidelity, affinity and biodiversity among the Urarina of Peruvian Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, (1), 86-110.
- DEAN, B. (1997). Language, culture and power. Intercultural bilingual education among the Urarina of Peru. *Practicing Anthropology. Newsletter of the University of Kansas, Department of Anthropology* 9.
- DEAN, B. (1999). Intercambios ambivalentes en la Amazonia: formación discursiva y la violencia del patronazgo. *Anthropologica*, (17), 85-115.
- DÍAZ, A. (1987). La Chawa chacra urarina. Una técnica tradicional de agricultura amazónica. *Boletín de Lima*, (49), 65-72.
- DOLE, G. E. (1998). Los Amahuaca. En: F, Santos-Granero, F, Barclay (Eds.), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Volumen III: Cashinahua. Amahuaca. Shipibo-Conibo, (pp. 125-274). Quito, Ecuador: Abya Yala.
- DRAPER, F.C.; ROUCOUX, K.H.; LAWSON, I.T.; MITCHARD, E.T.A.; HONORIO CORONADO, E.N.; LÄHTEENOJA, O.; TORRES MONTE-NEGRO, L.; VALDERRAMA SANDOVAL, E.; ZÁRATE, R; BAKER, T.R. (2014). The distribution and amount of carbon in the largest peatland complex in Amazonia. *Environmental Research Letters*, 9 (12),124017.
- ERIKSEN, L. (2011). *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia: Using G.I.S. to reconstruct ancient ethnogenetic processes from archaeology, linguistics, geography, and ethnohistory*. Lund, Suecia: Human Ecology Division, Lund University.
- FABIANO, E. (2015a). Le corps mange, tout comme la pensée soigne: construction des corps et techniques de contamination dans la pratique chamanique Urarina. París : École des Hautes Études en Sciences Sociales-EHESS. Tesis de doctorado.
- FABIANO, E. (2015b). Función terapéutica de los cantos urarina. En: O. Torres (ed.), *Descubriendo nuestras identidades. I Congreso*

- Latino-Americano de etnopsicología* (pp. 137-150). Ayacucho. Fondo Editorial de la Universidad de Ayacucho Federico Froebel.
- FABIANO, E. (2017). Dos corazones: etnofisiología y procesos de pensamiento\memoria entre los urarina de la Amazonía peruana. En A. Cancellier, A. Cassani, E. Dal Maso (eds.), *El corazón es centro. Narraciones, representaciones y metáforas del corazón en el mundo hispánico*, CLEUP: Padova, Italia.
- FABIANO, E. (2018). Bilingüismo, individualismo empresarial y el “buen cristiano”: legado misionero entre los urarina de la cuenca del río Chambira (Amazonía peruana). *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* / 2018, 47 (3).
- FALEN, L. Y.; HONORIO, E. N. (2018). Evaluación de las técnicas de aprovechamiento de frutos de aguaje (*Mauritia Flexuosa* Lf) en el distrito de Jenaro Herrera, Loreto, Perú. *Folia Amazónica*, 27(2), 131-150.
- FARABEE, W. (1922). *Indian Tribes of Eastern Peru*. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, (10). Massachusetts, USA: Harvard University Press.
- FIGUEROA, F. [1661]. (1905). *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*. Madrid, España: Librería General de Victoriano Suárez.
- GARRIDO, M (ed.). [s.a]. *Historia de América Andina*. Volumen 3. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- GIRARD, R. (1958). *Indios selváticos de la Amazonia Peruana*. México D.F, Mexico: Libro Mexico.
- HERRERA, P. (1895). *Antología de prosistas ecuatorianos*. Tomo I. Quito, Ecuador: Imprenta del gobierno.
- JIMENEZ, M (comp.). (1897). *Relaciones geográficas de indias: Perú*. Volumen 4. Madrid, España: Ministerio de Fomento.
- JOSSE, C., G. NAVARRO, F. ENCARNACIÓN, A. TOVAR, P. COMER, W. FERREIRA, F. RODRÍGUEZ, J. SAITO, J. SANJURJO, J. DYSON, E.

- RUBIN DE CELIS, R. ZÁRATE, J. CHANG, M. AHUITE, C. VARGAS, F. PAREDES, W. CASTRO, J. MACO Y F. REÁTEGUI. (2007). *Ecological Systems of the Amazon Basin of Peru and Bolivia. Clasification and Mapping*. NatureServe. Arlington, Virginia, USA.
- KRAMER, B. J. (1977). Las implicaciones ecológicas de la agricultura de los urarina. *Amazonía Peruana*, (1), 75-86.
- KRAMER, B. J. (1979). La agricultura de los urarina. En A. Chirif (Ed.), *Etnicidad y ecología*, (pp. 131-136). Lima, Perú: CIPA.
- KRAMER, B. J. (1979). *Urarina Economy and Society: Tradition and Change*. Tesis doctoral. Columbia University, New York, USA.
- LEDERGERBER-CRESPO, P. (2006). Ecuador amazónico andino. Aproximación de paisajes y relaciones culturales. En: R. G Morcote, C. S Mora y C. C Franky (Eds), *Pueblos y paisajes antiguos de la selva amazónica* (pp. 131-156). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia; Facultad de Ciencias; Instituto de Ciencias Naturales; Instituto Amazónico de Investigación-IMANI.
- LUMBRERAS, L. G (ed). (1999). *Historia de América Andina. Volumen 1: Las sociedades aborígenes*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- MANUS, P. (1978). Términos Urarina. En E. Loos (ed.), *Materiales para estudios fonológicos* 2, (pp. 5-51). Lima, Perú: ILV.
- MANUS, P. (1992). Propositiones de desarrollo y de apoyo y su expresión en las oraciones del urarina. *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, (7), 15-45.
- MANUS, P; MANUS, R. (1969). Grammatical sketch of Urarina (bosquejo de la gramática Urarina). (Información de Campo, 194:7.) Yarinacocha, Perú: ILV.
- MARÍN, M; MILLÁN, B; KAHN, F. (2012). Anatomy and physicochemical properties of the chambira fiber. *Revista Peruana de Biología*, 19(1), 3-10.

- MARONI, P. (1988 [1738]). *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río / escribíalas por los años 1738 un Misionero de la misma compañía*. Iquitos, Perú: CETA.
- MARTÍN, M (ed). (2014). *Amazonía: Guía ilustrada de flora y fauna*. MINAM, Lima. 474 p.
- O'CALLAGHAN-GORDO, C.; FLORES, J.A.; LIZÁRRAGA, P; OKAMOTO, T.; PAPOULIAS, D.M.; BARCLAY, F; ORTA-MARTÍNEZ, M.; KOGEVINAS, M.; ASTETE, J. (2018). Oil extraction in the Amazon basin and exposure to metals in indigenous populations. *Environmental Research*, 162, 226-230.
- OLAWSKY, K. (2002). Urarina texts. *Languages of the World/Text Collections* 17. 238. Munich, Alemania: Lincom Europa.
- OLAWSKY, K. (2005). Urarina - Evidence for OVS Constituent Order. En: B, Arsenijevic, N, Elouazizi, F, Landsberger, M, Salzmann (Eds.), *Leiden Papers Linguistics* 2. (pp 43-68). Leiden, Alemania: Leiden University.
- OLAWSKY, K. (2006). *A Grammar of Urarina*. Berlin, Alemania: Mouton de Gruyter. DOI:10.1515/9783110892932.
- ORTA-MARTÍNEZ, M.; FINER, M. (2010). Oil frontiers and indigenous resistance in the Peruvian Amazon. *Ecological Economics*, 70(2), 207-218.
- POZZI-ESCOT, I. (1998). Lengua urarina. En I, Pozzi-Escot (Ed.), *El multilingüismo en el Perú*, (pp. 158-161). Cuzco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- REEVE, M.E. (1993). Regional Interaction in the Western Amazon: The Early Colonial Encounter and the Jesuit Years: 1538-1767. *Ethnohistory*, 41(1),106-138.
- RENARD-CASEVITZ; F.M; SAIGNES, TH; TAYLOS A.C. (1988). *Al este de los Andes: Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Abya Yala. Quito.

- ROUCOUX, K.H.; LAWSON, I.T.; BAKER, T.R.; DEL CASTILLO TORRES, D.; DRAPER, F.C.; LÄHTEENOJA, O.; GILMORE, M.P.; HONORIO CORONADO, E.N.; KELLY, T.J.; MITCHARD, E.T.A.; VRIESENDORP, C.F. 2017. Threats to intact tropical peatlands and opportunities for their conservation. *Conservation Biology*, 31(6), 1283-1292.
- SCHULZ, C., MARTÍN, M., NÚÑEZ, C., DEL AGUILA, M, LAURIE, N, LAWSON, I.T, ROUCOUX, K.H. (2019a). Peatland and wetland ecosystems in Peruvian Amazonia: indigenous classifications and perspectives. *Ecology and Society*, 24, art. 12.
- SCHULZ, C., MARTÍN, M, NÚÑEZ, C, DELAGUILA, M, LAURIE, N, LAWSON, I.T, ROUCOUX, K.H. (2019b). Uses, cultural significance, and management of peatlands in the Peruvian Amazon: Implications for conservation. *Biological Conservation*, 235, p. 189-198.
- TESSMANN, G. (1997 [1930]). *Los indígenas del Perú nororiental: investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- TOLEDO, V. M. (2001). Indigenous peoples and biodiversity. En: Levin, S. *et al.* (Eds.) *Encyclopedia of Biodiversity*. Academic Press (Elsevier Science), San Diego, CA. Volumen I, 943 pp., Volumen II, 826 pp., Volumen III, 870 pp., Volumen IV 924 pp., Volumen V, 1103 pp.
- ULLÁN, F.J. (2004). la era del caucho en el amazonas (1870-1920): modelos de explotación y relaciones sociales de producción. *Anales del Museo de América* 12: 183-204.
- VEIGL, F.C. (2006 [1798]). *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América Meridional hasta el año de 1768*. Iquitos, Perú: CETA.
- VELASCO, J. (1841 [1789]). *Historia del reino de Quito en la América Meridional*. Tomo II. Quito, Ecuador: Imprenta del Gobierno.
- WALKER, H. (2009). Baby Hammocks and Stone Bowls: Urarina Technologies of Companionship and Subjection. En F. Santos Granero (Ed.) *The Occult Life of Things: Native Amazonian*

Theories of Materiality and Personhood, (pp. 81-102). Tucson, USA: University of Arizona Press.

WALKER, H. (2009). Transformations of Urarina Kinship. *Journal of the Anthropological Society of Oxford-online*, 1(1), 52-69.

WALKER, H. (2013). Wild Things: Manufacturing Desire in the Urarina Moral Economy. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 18(1), 51-66.

WALKER, H. (2016). Documents as displaced voice: writing among Amazonian Urarina. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 21(3), 414-433.

WITZIG, R., y M. ASCENCIOS. (1999). The Road to Indigenous Extinction: Case Study of Resource Exportation, Disease Importation, and Human Rights Violations against the Urarina in the Peruvian Amazon. *Health and Human Rights* 4(1):60-81.

WÖRRLE, B. (1999). *De la cocina a la brujería: la sal entre indígenas y mestizos en América Latina*. Quito, Ecuador: Abya Yala.



Niñas urarina dirigiéndose a la escuela.
C.N. Nueva Unión, quebrada Espejo. 2015.



Anexos

KANA KUAÄÜNERA KALAUÍ, EL DILUVIO Y LA REGENERACIÓN CÓSMICA¹⁹

Cuentan los mayores que en el Tiempo de los Antiguos (*inuaaelü*), antes de que los *urarinaaürü* estuviéramos vivos, algunas personas fueron a envenenar pescado con huaca²⁰ (*araneeu*), pero no encontraron peces en la cocha. Es por eso que nuestro creador, *Kana Kuaaünera*, envió a su hijo, *Kana Kuaaünera Kalauí*.

Con *Kana Kuaaünera Kalauí* llegó también la gente malvada, muchos de los que continúan hoy en día con nosotros. Cavaron un agujero y enterraron al hijo de Dios. Lo enterraron porque había estado usando una lanza para atrapar al gran pez. Pero algunas buenas personas que habían visto todo, lo sacaron del agujero. Limpiaron la suciedad de sus orejas, boca y ojos.

19 Adaptación libre de un extracto del mito original *urarina* “*Kana Kuaaünera Kalauí, el diluvio y la regeneración cósmica*”, registrado por Bartholomew Dean y transcrito en lengua inglesa con el título “*Kuánra Kájlauí, the Deluge and Cosmic Regeneration*” en su obra *The Poetics of Creation: Urarina Cosmogony and Historical Consciousness*, 1994.

20 Planta del género *Clibadium* cuyas hojas poseen una alta concentración de alcaloides que al ser machacadas y lavadas en el río provocan la asfixia de los peces.

Siempre han existido personas buenas y malas. Los que rescataron a *Kana Kuaaünera Kalauí* eran buenas personas. Las personas malvadas envenenaban peces. *Kana Kuaaünera Kalauí* fue en busca de mojaritas²¹ (*darane*). Ató estos pequeños peces y los llenó con agua. Al hacerlo, se transformaron en dorados, doncellas, tucanarés y otros peces de gran tamaño.

Kana Kuaaünera Kalauí le dijo a las buenas personas que lo habían salvado: “*Rápido, tomen estos peces y ásenlos. Mi padre va a salvarme. Ellos pagarán por haberme enterrado. Cocinen el pescado y cómanlo, porque una gran tormenta se está preparando. Mi padre va a vengarme, todo el mundo será destruido, ahogado en un aguacero torrencial*”.

Una de las buenas personas apuró a su familia para que cocinara el pescado, comiéndolo inmediatamente después. *Kana Kuaaünera Kalauí* les dijo que buscaran algún sitio elevado. Antes de que comenzara la inundación, se subieron a una amasisa²². La esposa, que estaba embarazada del hombre, se transformó en un nido de termitas.

Llegaron las lluvias y todo se hizo muy oscuro. Todas las personas malvadas se ahogaron. Solo se salvaron aquellos que subieron a la amasisa. En lo alto del árbol había una gran variedad de carnes, mazamorra de plátano, plátanos maduros y masato.

Lentamente, el río comenzó a descender. La luz reemplazó gradualmente a la oscuridad perpetua. El hombre envió a su hijo para ver si el agua se estaba secando. El hijo exclamó: “*Sí, las aguas están retrocediendo*”, transformándose en una garza blanca²³. Su segundo hijo también fue a mirar, transformándose poco después en un corocoro²⁴. Finalmente el mismo hombre bajó para comprobarlo con sus propios ojos.

Cuentan los antiguos que no quedó nada, que no había bosque, solo una inmensa playa libre de malezas. Después de caminar por algún

21 Peces pequeños pertenecientes a la familia Characidae, muy consumidos en la Amazonía.

22 *Erythrina fusca*.

23 *Ardea alba*.

24 *Mesembrinibis cayennensis*.

tiempo, el hombre se encontró con un pequeño campamento. Cuando se acercó al refugio, encontró todo tipo de alimentos. “*¿Quién preparó todo esto?*” —preguntó—. *¿Dónde están las personas que prepararon todo esto? Esperaré para averiguarlo*”.

Cavó un hoyo en la playa y se escondió. Mientras esperaba, asomó la cabeza fuera del agujero. Vio una pequeña canoa bellamente elaborada, que se acercaba desde el cielo. En la proa se sentaba la sirvienta de su futura esposa, que estaba sentada en la popa, envuelta en un *ela*. La sirvienta no valía nada, no sabía cómo tejer tela de fibra de palma. Ella no podía hacer nada, es por eso que la enviaron como sirvienta.

El hombre salió de su escondite y sacó a la sirvienta de la proa. Ella protestó diciéndole al hombre que no la agarrara: “*He llegado para ser tu sirvienta. Allí está la mujer que Kana Neba, tu diosa, envió para que sea tu esposa. Ve y tómala*”.

Pero el hombre no tenía ningún deseo de soltar a la sirvienta, por lo que ella convocó a la víbora, para morderlo. Pero, no quería soltar a su mujer, por lo que hizo una seña a la araña, para que lo mordiera. El hombre siguió agarrando a la sirvienta. Convocó a la hormiga gigante, para picarlo, pero continuó agarrando a la sirvienta.

“*Me quieres tanto que no me vas a dejar. Pero no me querrás cuando descubras que no sé cómo tejer tela de fibra de palma. Tu mujer, sentada en la popa, sabe cómo hacer todo*”.

De ahora en adelante, la gente sabrá que desde el principio siempre existieron las personas ignorantes, personas inútiles que ni siquiera saben cómo hacer telas de fibra de palma. Eso es lo que se dirá.

“*He sido enviada por Kana Neba para ser tu sirvienta. Pero no quieres dejarme ir. De acuerdo, me quedaré contigo*”.

La mujer sabia, envuelta en el *ela*, se fue con *Kana Neba*. Se transformó en un pájaro y luego se fue volando. La sirvienta se quedó y se casó con el hombre. Ella no sabía cómo hacer nada, no sabía cómo tejer tela de fibra de palma. La gente conocerá que esa mujer no vale nada, que no es útil para nada. De ahora en adelante, la gente sabrá que desde el principio siempre existieron las personas ignorantes.

AUTORES DE LAS FOTOGRAFÍAS

Manuel Martín Brañas - IIAP, pp. 8, 11, 21, 36, 40, 47, 51, 55, 62, 76.

Emanuele Fabiano - PUCP, pp. 12, 16, 26, 35, 44, 56, 69, 70, 75.

Roldán Rengifo Meléndez, pp. 22, 28, 32, 61.

Margarita del Águila Villacorta - IIAP, p. 30.

Wendy Darlene Mozombite Rúaiz - IIAP, p. 43.

Cecilia del Carmen Núñez Pérez - IIAP, p. 52.

Día de fiesta en la C.N. Nueva Unión, quebrada Espejo, 2013.







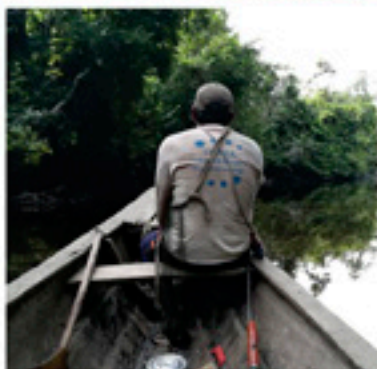




INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
DE LA AMAZONÍA PERUANA

Urarina

Identidad y memoria en la cuenca del río Chambira



ISBN: 978-612-4372-17-9

