

ENTRELAZAMIENTOS ENTRE CUERPOS Y TERRITORIO EN LA CRIANZA KICHWA LAMISTA

Anahí Chaparro

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica

Resumen

Este artículo explora la relación cuerpo-territorio a partir de las diferentes formas en que los kichwa lamista y los lugares que habitan se constituyen mutuamente. Para ello, considera cómo la crianza de los seres humanos, los animales, las plantas y otros seres implican compartir alimentos y cuidados que permiten sintonizar los cuerpos y desarrollar afectos. Estas nociones nos aproximan a la definición política de territorio que las comunidades están demandado como un derecho y a los mecanismos de conservación que obstaculizan estas relaciones. Los lugares que habitan los kichwa lamista –sus chacras, sus caminos en el monte, los ojos de agua– participan en la crianza. Los mecanismos implementados que han obstaculizado estos vínculos no han logrado desarraigar el gusto por la sal del monte ni la valoración de la fuerza de quien sabe caminar y hacer parir. Estos continúan constituyendo el buen vivir desde la concepción de la socialidad lamista.

Palabras claves: Territorio–cuerpo–Kichwa Lamista–Amazonía–crianza

Abstract

This article explores the body-territory relationship based on the different ways in which the Kichwa Lamista and the places they inhabit constitute each other. To do this you have to consider how the raising of humans, animals, plant and other beings involves sharing food and care that allows bodies to adjust themselves and develop emotions. These notions bring us closer to the political concept of territory that the communities are demanding as a right and against mechanisms for conservation that are an obstacle to these relations. The places that the Kichwa Lamista inhabit –their gardens, paths in the forest, the springs– participate in nurture. The conservation mechanisms implemented are an obstacle to these relationships but have not eliminated the taste for natural salt, the desire to walk and give birth in the forest. These continue to constitute the concept of the good life for Lamista society.

Key words: Territory-body-Kichwa Lamista-Amazon-nurture

Introducción

Este artículo explora la relación cuerpo-territorio a partir de las diferentes formas en que las personas kichwa lamista –de la comunidad de Alto Pucalpilllo en particular– y los lugares que habitan se constituyen mutuamente. En este sentido, retomo las reflexiones de Gow (1995), a partir de su trabajo con los yine del Bajo Urubamba. Según este autor, las personas no solamente otorgan un significado al paisaje. Sus vidas están íntimamente ligadas a él en tanto este tiene una participación activa en la constitución de las personas y sus relaciones a través de la consubstancialización que produce el cuidado mutuo que permite su crecimiento y reproducción. Así, para Gow, tanto las prácticas de cultivo y regeneración del bosque, como las narrativas míticas y la curación con plantas medicinales forman parte de las acciones significativas a partir de las cuales las personas y su entorno se involucran mutuamente.

Estas reflexiones se alimentan de los estudios antropológicos sobre las tierras bajas sudamericanas que –desde Da Matta (1976), Overing (1977), Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1979) y Viveiros de Castro (1996)– reconocen la importancia de la alimentación y la manipulación de los fluidos corporales como modos de consubstancialización en el proceso continuo de constitución de las personas y reproducción del parentesco, en contraposición a una noción de parentesco biológico definido en la concepción y nacimiento. En estas investigaciones, la incorporación o familiarización de la alteridad de otros seres (personas, animales, plantas y otros) ocupa un papel central. Aunque con diferentes matices, relacionados también a las diferencias entre los distintos pueblos, estas acciones permiten percibir cómo las relaciones de los humanos con los no humanos –sea de los chamanes con sus espíritus ayudantes, de los cazadores con sus presas o de los hombres y mujeres con sus plantas o animales domésticos, entre otros– también forman parte de las relaciones de parentesco o crianza (*wiway*, que en kichwa lamista se traduce como “criar”). En este sentido, investigaciones recientes, que retoman contribuciones tanto de la antropología como de la arqueología, enfatizan la familiarización de las plantas y los animales –no la domesticación– como el modo de relación que ha constituido el paisaje amazónico (Fausto y Neves 2018).

Este artículo, en diálogo con los autores que discuten la estética de la convivialidad en distintos pueblos amazónicos –como la que describen en la introducción de su libro compilatorio Overing y Passes (2000), Santos-Granero (1991) sobre los amuesha; y Belaunde (1992) sobre los airo-pai–, plantea una reflexión sobre cómo la crianza de los parientes y la familiarización de los otros, en las comunidades kichwa lamista, pasan por desarrollar el querer, vinculado a formar cuerpos semejantes y al deseo de permanecer juntos. Desde esta perspectiva, también se enfatiza cómo el conocimiento y su transmisión están insertos en relaciones de intimidad que implican el reconocimiento del otro en tanto sujeto semejante, aunque no igual.

La población que se identifica hoy en día como kichwa lamista o de Lamas está constituida por familias que proceden de esta ciudad, específicamente del Wayku, como se denomina a la parte baja de la misma. Lamas fue el mayor centro colonial donde se concentraron distintos pueblos indígenas del río Mayo y de la parte media y baja del río Huallaga. Los kichwa de Lamas, dependiendo del contexto, pueden diferenciarse de otros kichwa de la región San Martín, vinculados a otros antiguos centros coloniales, como los de Sisa o los del Huallaga. Actualmente, las familias lamista mantienen una forma de residencia multilocalizada caracterizada por un movimiento constante entre sus pueblos, los de sus parientes, Lamas, sus chacras y sus lugares de caza, pesca y recolección. Sus caminos abarcan diferentes microclimas y tipos de tierra entre los 400 y 2 500 metros sobre el nivel del mar.

No obstante, estos movimientos se ven enfrentados por las limitaciones que les dificultan mantener sus relaciones con los lugares que habitan. En las últimas décadas, la población kichwa de San Martín ha sido desplazada de las partes bajas y más fértiles de las cuencas debido al aumento exponencial de la inmigración de los Andes, desde la construcción de la carretera Fernando Belaunde Terry que, en muchos casos, ha generado una confrontación violenta. A ello se han sumado las políticas regionales de gestión ambiental que, en los últimos quince años, entre otras estrategias, han implicado la creación de áreas de conservación que criminalizan sus actividades (ver Chaparro y Valderrama 2017 y Chaparro 2018). En este sentido, a lo largo de este texto, llamo la atención sobre diferentes mecanismos que han buscado disciplinar los cuerpos de los kichwa lamista – retomando las reflexiones de O’Dwyer (2016) sobre la situación de los awá-guajá ante los incendios forestales– al restringir su caminar y las relaciones entre las personas y los lugares que este andar genera.

Esta reflexión parte de mi experiencia con los kichwa en San Martín. Desde agosto de 2013 hasta febrero de 2016 y de julio de 2018 a diciembre de 2019, trabajé en esta región, en el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, en proyectos centrados en el acompañamiento a las organizaciones indígenas para la defensa de sus derechos territoriales. Asimismo, realicé mi investigación de maestría junto a las personas de la comunidad kichwa de Alto Pucalpilllo sobre su sentido de caminar y el vínculo con sus relaciones de crianza frente a las fronteras que interrumpen su flujo (Chaparro 2018). Las ideas presentadas aquí fueron desarrolladas en este estudio. Algunos de los integrantes de esta comunidad han sido denunciados por los funcionarios del Área de Conservación Regional “Cordillera Escalera” por realizar labores agrícolas dentro de esta área. En este contexto, entre sus caminos, me detuve más tiempo en los que los conectan con estas montañas.

Así, este artículo se centrará primero en la crianza entre seres humanos, en la que la alimentación y otros cuidados corporales tienen un papel central para el desarrollo de los afectos y la formación de las personas. Luego, se enfatiza la

influencia de la sal, cuya importancia está presente tanto en las nociones de salud y enfermedad, como en las de humanidad y alteridad, y en la constitución de los caminos kichwa lamista. A continuación, considero diferentes formas en las que los seres humanos crían a los animales del monte, las plantas y los ojos de agua al compartir también alimentos y cuidados que permiten sintonizar los cuerpos. Finalmente, exploro cómo estos vínculos de intimidad, que implican reconocer al otro como sujeto, están presentes en las relaciones de posesión y en las diferencias entre compartir y mezquinar.

Crianza de los cuerpos-temperamentos

En Alto Pucapillo, la crianza de los hijos implica una serie de cuidados y acompañamientos para formar su cuerpo y carácter –los cuales no son entendidos como aspectos diferenciados–, para que sean *sinchikuna* (duros y fuertes) y trabajadores, no perezosos ni dormilones. Los padres y los abuelos –generalmente los paternos, con quienes los niños suelen vivir los primeros años de vida– juegan un papel fundamental en su formación desde que están en el útero de la madre.

Así, mediante las relaciones sexuales, la alimentación y las actividades de ambos padres, algunos elementos del ambiente son evitados, mientras otros son transmitidos para la formación del feto. Esto implica restricciones de algunas sustancias y actividades, mientras otras son priorizadas y otras moduladas antes, durante y después del parto. Por ejemplo, de acuerdo con doña Jesús Guerra Cachique, un bebé es llamado *caiguachito* cuando nace bien tranquilo debido a que la madre comió mucha caigua – abundante en las huertas de la comunidad– cuando estaba embarazada. El embarazo de la mujer también afecta a la chacra. Según los testimonios recogidos por Faiffer y Belaunde (2016: 77), las mujeres encinta no pueden participar en la cosecha porque las plantas se pueden secar o entrar en una chacra con frijoles porque estos se malogran.

Hoy en día, los partos en casa son poco frecuentes debido al temor de las parteras de ser denunciadas por el personal de los hospitales en caso de complicaciones y a los gastos adicionales para la emisión del certificado de nacimiento, que las madres entienden como multas. Debido a ello, no se suele recuperar la placenta. Cuando el parto es realizado en casa, esta puede ser enterrada en varios lugares vinculados a la familia: en la chacra, el cementerio, una tierra pantanosa o húmeda cerca de la casa –elemento intermedio entre el agua y el monte, según Scazzocchio (1979: 268)–, la casa de las hormigas –para que sea caminante y fuerte como una hormiga– o del armadillo (Tapullima 2012; Faiffer y Belaunde 2016). Según afirma don Custodio Sangama Sangama:

La placenta del llullito (bebido) se entierra en las partes húmedas de la tierra más conocido por nosotros como los fangales, en el ishpanero de la casa, debajo del árbol del

indano (árbol medicinal), esto para que nuestros hijos sean reconocidos y cuidados por las ánimas del monte, del agua y de la chacra (en Tapullima 2012: 305).¹

Estos cuidados continúan después del nacimiento mediante ciertas dietas y otras restricciones que tienen que cumplir la madre y el padre. El aire –relacionado a los difuntos– es peligroso para el bebé y la madre. Por eso, se puede ver a los recién nacidos y a sus madres con un pañuelo atado en la cabeza. También le convidan al bebé remedios vegetales y se realizan otros tratamientos corporales. Según don Purificación Cachique Tuanama, a los varones se les ata un hilo en la muñeca con una semilla para que sean buenos leñadores o con un hueso de añuje para que sean buenos montaraces (en Waman Wasi 2015). En este sentido, para los lamista –así como para otros pueblos amazónicos, como señalan Kensinger (1995) y McCallum (1996), a partir de una reflexión sobre la epistemología Kaxinawá– no es posible desligar el conocimiento del cuerpo. Uno de estos conocimientos, como afirman en Alto Pucalpillo, es caminar en la montaña. Esto implica saber pisar en el terreno accidentado, controlar el peso del cuerpo y la carga usando una pretina colocada en la cabeza, no hacer ruido para no espantar a los animales ni enfadar a las ánimas del monte, imitar los sonidos del bosque, preparar el cuerpo con ciertas plantas para tener fuerza y que los animales se acerquen, entre otros cuidados.

Mientras van creciendo, los niños asumen progresivamente algunas responsabilidades. Los adultos llevan a los niños a la chacra para que se acostumbren a no ser perezosos y a cargar todo lo que crían. Como afirma doña Carolina Guerra Cachique, esto les enseña a pensar en la familia, en lo que hace falta en la casa y en la cocina, para que sean después buenos padres y madres (en Tapullima 2012: 305).

El proceso de aprendizaje corporal puede notarse también en la relación que establecen las jóvenes con la arcilla al beber el agua donde limpian los instrumentos para raspar y alisar las primeras piezas de cerámica que han hecho. Como señala Belaunde (2017: 30), se considera que es mediante esta incorporación que ellas pueden desarrollar sus habilidades como ceramistas.

También, desde niños se comienzan a distinguir las diferencias entre hombres y mujeres que permiten a cada uno establecer relaciones con otros seres del mismo género. Así, por ejemplo, la palmera del coco congenia con las mujeres. La primera hija es la más indicada para sembrarla. Si lo hace un varón, nace macho. Pero, de acuerdo a doña Rogelia Sangama Sangama, de Alto Pucalpillo, las mujeres pueden

1 Parte de los testimonios aquí citados han sido recogidos por personas vinculadas a las organizaciones no gubernamentales Asociación Rural Amazónica Andina Choba Choba y Waman Wasi Centro para la Biodiversidad y Espiritualidad Andino Amazónica –ambas asociadas al Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (PRATEC)– en publicaciones sobre los saberes para la crianza de la chacra y el monte, a partir de un trabajo de más de 20 años con los kichwa lamista. En estos, se mantiene los nombres originales, así como en este artículo, para respetar los aportes de los conocimientos que han transmitido.

golpearlas con sus calzones con menstruación, temprano por la mañana, en silencio, para voltearlas de macho a hembra.

Cuando son adultos, el modelamiento del cuerpo, del carácter y de los afectos continúa a través de la ingestión o baños de plantas medicinales y del cuidado del uso de la fuerza. Los hombres y mujeres se cuidan de hacer esfuerzos, como cargar mucho peso o jalar con mucha fuerza, porque se pueden lisiar el ombligo o el estómago y darles diarrea y dolor de espalda. Por eso, atan uno o varios *chumbes* (cintos tejidos) a esa altura del cuerpo. En Alto Pucalpillo, algunas mujeres han curado a sus maridos con tratamientos de plantas medicinales porque tomaban mucho aguardiente y no estaban cumpliendo con sus responsabilidades. En este sentido, Leonardo Tapullima comenta también sobre algunas purgas que se convidan para formar el carácter de las personas:

Durante la convivencia del hombre con una mujer, muchas veces el temperamento del hombre es fuerte y agresivo, para eso la mujer prepara una papita de la shimipampachana macho, le machaca y le invita en la tasa de café o chicha, para que pueda tener una actitud de paciencia y cariño. Pero si la mujer también presenta esas actitudes se le invita a ella también la shimipampachana hembra en una bebida o en una taza de café (2012: 314).

Dentro de las dietas que realizan quienes se quieren convertir en médicos, cada purga los afecta de una forma diferente. Así, una persona puede convertirse en diferentes tipos de *yachak* (aquel que sabe), como en *ninaruna* (persona de fuego) o en *yakuruna* (persona de agua) si toman *ninakaspi* (palo de fuego) o purgas de agua. También existen purgas de cerro y muchas de sogas, como afirma Efraín Sangama Amasifuen, de la Comunidad Nativa El Narajal (en Waman Wasi 2013: 75). Don Rister Tangoa Pisco de la Comunidad Nativa de Tununtunumba, en el Bajo Huallaga describe la incorporación del conocimiento de las plantas como parte de un proceso de familiarización:

[El monte y el agua] escogen a la persona a quien dejar su sabiduría de sanación, porque ellos también quieren seguir conversando con los humanos [...]. A veces los humanos queremos ser curanderos a la fuerza, pero si el monte y el agua no te reconoce parte de su familia... Ellos también están muy preocupados por la comunidad humana (en Waman Wasi 2013: 77).

Por su parte, de acuerdo a cómo se expresan en Alto Pucalpilo, los hijos crían también a sus padres cuando son mayores, principalmente los que se quedan viviendo en la misma casa. Estas relaciones de cuidado mutuo también incluyen a los abuelos con los nietos, como en el caso de los *wiwachos*, término que puede traducirse como criado. Estos últimos pueden no haber crecido con sus padres *legítimos* -modo usado para referirse a los familiares consanguíneos o afines cuando se quiere marcar la diferencia con el uso de la terminología de parentesco clasificatoria- por diferentes motivos, como cuando no se reconoce la paternidad,

o cuando los padres están lejos por razones laborales o porque estos se separaron y conformaron nuevas parejas, entre otras razones. En estos vínculos, frecuentes en las comunidades lamista, también se enfatiza la importancia de que los nietos acompañen a sus abuelos en su vejez.

De la misma manera, también buscan acostumbrar a aquellas personas con quienes desean convivir, como a las mujeres afines. Desde que una nueva pareja empieza a vivir junta, la residencia es, salvo excepciones, patrilocal. Así, se espera que las nueras ayuden en la casa de los padres del cónyuge, como se expresa en los consejos dados durante en la ceremonia de *apresentación* (ver Choba Choba 2000: 59-63), cuando la familia del novio va a visitar a la de la novia después de que estos han huido juntos. Pero, incluso si se espera un comportamiento determinado de las nueras, sus sentimientos también son considerados para mantener la relación, puesto que se quiere que ellas se acostumbren a su nuevo hogar y no deseen irse. Esto no quiere decir que esa opción sea fácil. En casos de una posible separación, la familia interviene, aconseja a la pareja e intenta convencerla de quedarse juntos.

Acostumbrar es un término usado también para referirse a la familiarización de otros seres –como se detallará más adelante– y para expresar la relación del *wiwacho* con sus criadores. Uno de los hombres de Alto Pucalpilllo se expresó de esa forma al explicarme porque su tío lo invitó a hacer su chacra en su terreno. “A mi tío le he acostumbrado”, dijo, porque cuando él era pequeño se crió con el hermano de su padre debido a que este último estaba en el servicio militar. Fue él quien acostumbró a su tío a seguirlo a donde fuera, lo que también muestra el nivel de autonomía y agencia de los niños lamista, enfatizadas en este y otros momentos en los que se respeta sus decisiones.

Como señala don Pedro Sangama Sangama en la siguiente cita, las relaciones de crianza se vuelven recíprocas a partir de la memoria de los cuidados recibidos. A partir del cariño y de hacer las cosas con gusto, la familia se mantiene unida. Las relaciones no son concebidas como algo dado. Si no existen vínculos de cuidado, las personas pueden querer marcharse.

Por eso, desde niños vamos aprendiendo todas las mañanas de la choba choba y saber criar de todo en la chacra, para saber de grande como criar a la familia. Desde que nacen los niños y niñas, los padres deseamos de todo para nuestros hijos, para que ellos cuando sean adultos nos acerquen y nos visiten con gusto. Los niños duermen yuya, yuya (pensando, pensando), peor si les comunicas que vas a viajar el niño eso no olvida fácilmente, está siempre en su pensamiento todo el tiempo, los niños no pueden olvidar las cosas que se le dice. Desde que son niños hay que ordenarles a los niños para que nos apoyen de todo en la chacra, uno como mayores, abuelos y abuelas, se les enseña de todo a nuestros nietos y nietas, pero eso cuando nos acercan, y para eso hay que tener mucha paciencia y carisma. Hay que tener mano para nuestros nietos, ellos son como las semillas, que se alejan nomás si no se les cría con gusto (en Tapullima 2012: 305).

Como se menciona en la introducción, varias etnografías de las tierras bajas sudamericanas resaltan cómo la comensalidad define las relaciones de familiarización de los parientes y la concepción de bienestar. Compartir la comida es una forma de crear vínculos de parentesco al hacer que las personas se acostumbren a vivir juntas y recuerden el cuidado recibido. Como menciona Scazzocchio, al preguntar sobre el término *ayllu* –difícil de definir, según la autora, debido a la variación de los significados dependiendo del contexto en que era usado–, la respuesta que obtuvo fue que *ayllu* son “los que comen juntos en las fiestas” (1979: 83), refiriéndose a los grupos que se conforman a la hora de compartir los alimentos en cada celebración.

Cuando las mujeres van a vivir con la familia de su esposo, sea en el mismo pueblo o en otro, las relaciones con sus parientes consanguíneos se mantienen mediante las visitas, en las que llevan regalos de la chacra, y a través las invitaciones para ayudar y compartir las cosechas. Este *mujeo* o intercambio entre parientes, no necesariamente de retribución inmediata, es importante para mantener la diversidad de cultivos. Las mujeres seleccionan, guardan e intercambian las semillas; las relaciones con sus parientes de otros pueblos motivan este tipo de circulación (ver también Faiffer y Belaunde 2016). Cuando las hijas viven en las ciudades de Lamas o Tarapoto y tienen un ingreso monetario, también traen a casa otros presentes para sus madres, como azúcar, aceite o productos para su cuidado personal, como jabones o champús.

De esta manera, *wiway* (criar) pasa por una relación constante de compartir alimentos y otros cuidados corporales. Es también en este sentido que las diversas fiestas que celebran los lamista –tanto las distintas fiestas patronales de cada comunidad como las conmemoraciones de los diferentes momentos de la vida– expresan el deseo de estar juntos. Estos son momentos que permiten dar continuidad a las relaciones y compartir con los parientes que están distantes en el cotidiano.

La sal en el cuerpo y la socialidad humana

Las dietas son formas de preparar el cuerpo. Varían considerablemente en objetivos, niveles de aislamiento, sustancias transmitidas y restringidas a través de los diferentes sentidos, como el paladar, el olfato, la visión y el tacto. En este caso, quiero llamar la atención sobre la abstinencia de sal en muchas de ellas. Incluso si la dieta no implica abstenerse de comer sal por completo, se recomienda disminuir al mínimo la cantidad. Algunos montaraces de Alto Pucalpillo preparan su cuerpo ingiriendo o bañándose con ciertas plantas medicinales. Estos dietan con diferentes motivaciones: tener mejor puntería, fuerza para caminar y flexibilidad. Según don Purificación Cachique Tuanama, cuando dieta, “uno mismo se hace monte” (en Panduro y Rengifo 2001: 126). Para cortar la dieta y volver a la socialidad cotidiana, se empieza poco a poco a comer sal.

Los únicos alimentos permitidos cuando una persona está dietando son *inguiri* (plátano verde hervido) y *panku* (comida no condimentada). Una de las primeras

cosas que se restringen son las carnes rojas, el alcohol y el sexo. Las dietas más estrictas también implican la restricción de cualquier tipo de comida dulce. Según Wörrle (1999), los condimentos y las carnes rojas son concebidos como sustancias calientes en muchas partes de América Latina. Es posible hacer un paralelo con los fluidos sexuales y la sangre a partir de la comparación entre pueblos indígenas de la Amazonía que realiza Belaunde (2005). La sal mineral en sí misma también está relacionada a los fluidos corporales en tanto, para los lamista, su origen está en la mucosidad de la Achkin Vieja (*achkin* significa estornudar en kichwa lamista), la madre de la mina de Tiraco. Esta abuela salaba la comida con sus mocos, por lo que fue rechazada de Tabalosos y, luego, de Lamas, hasta llegar al lugar donde se encuentra en la actualidad.²

Asimismo, Wörrle menciona el uso de la sal para curar enfermedades consideradas frías. Según este autor, la muerte es considerada el frío extremo, al que se puede llegar también por un exceso de calor; por ejemplo, en el caso los kichwa lamista, cuando hacen morder la sal mineral a los bebés para que no los ame el difunto. Valderrama (2019) también señala que, en la comunidad kichwa de Callanayaku, en el Bajo Huallaga, le indicaron que el cuerpo humano normalmente es caliente y, cuando no come sal, se enfría. Es también en este sentido que dietar implica entrar en un estado de alteridad.

De igual manera, según Wörrle (1999), la abstinencia de sal como forma especial de ayuno entre los inca y los maya, así como a los seres míticos de los tiempos presolares –que los primeros llamaban *awka*– que no comían sal. De acuerdo a Scazzocchio (1979), los kichwa lamista diferenciaban entre los *runa* (persona, gente o humano, que también se traduce como cristiano), *chikan runa* (otra gente) –que, en el momento en que la autora realizó su trabajo de campo, era la forma de llamar a los kichwa de otras zonas de la región, como de Sisa o del Huallaga– y *awka* (usado para referirse a los indígenas bravos, infieles y a los antiguos). Viveiros de Castro (1996) nota, a partir de una comparación entre varios pueblos amazónicos, el uso del término “ser humano” –principalmente cuando se le añade calificativos como “de verdad” o “legítimo”– para referirse a quienes tienen la cualidad social de persona o la posición de sujeto, más que a la humanidad como especie natural. Es posible encontrar distinciones similares entre cristianos e infieles en otros pueblos indígenas de la Amazonía occidental, como en el caso de los ávila runa (Kohn 2013) y los yine (Gow 1991). Hoy en día, las personas en Alto Pucalpilllo continúan usando el término cristiano como sinónimo de humano. Por otro lado, según Rider Panduro (comunicación personal), los kichwa cuentan que los indígenas en aislamiento voluntario que habitan en el Parque Nacional Cordillera Azul, considerados *awkakuna*

2 De acuerdo a Renard-Casevitz (1992), en varias partes de América del sur y del norte, existen mitos relacionados a los dueños de la sal que, la mayoría de las veces, son seres femeninos similares a la Achkin Vieja, que relacionan los condimentos y los sabores con las excreciones del cuerpo: la mucosidad, el semen, los fluidos vaginales, el sudor, las lágrimas, la orina, el excremento y la sangre.

(*kuna* es el sufijo del plural), no consumen sal mineral cotidianamente, pero sí la desean, en tanto se llevan los *kachimazos* (trozos de sal) que otros les pueden dejar.³

La sal también está relacionada a la suerte y a la constitución de un cuerpo fuerte y sano. Las personas de Alto Pucalpillio dicen que bañarse en la quebrada Kachiyaku (agua salada), que nace en la mina de sal de Tiraco, es bueno para no tener apostemas y curar la picazón, así como para sacar la saladera (mala suerte) y el cansancio del cuerpo. De esta manera, la suerte está vinculada al cuerpo de las personas, como también se puede notar en la relación entre tener *lanta* (pelo que crece más delgado y claro) y ser suertudo. Los montaraces temen caer en un estado permanente de mala suerte (ser *afasi*) ya que ello les impide cazar animales. También afecta la capacidad de hombres y mujeres para criar plantas. La mala suerte puede ser consecuencia del no cumplimiento de las restricciones que ambos deben cumplir, por ejemplo, durante el embarazo o después de la muerte de un pariente. Esta solo puede ser combatida mediante la ingestión de purgas y la dieta correspondiente (Scazzocchio 1979: 276).

La extracción y consumo de sal mineral de estas montañas comenzó a ser controlada por el Estado peruano a finales del siglo XIX, a partir de la instauración del monopolio público de su comercialización y del establecimiento de impuestos. Sin embargo, según Rengifo (2009), desde la década de 1960, con la creación de la empresa de sal estatal, la prohibición del consumo de sal de las minas se volvió más rígida, incluyendo su confiscación por parte de la policía. Posteriormente, a partir de una serie de medidas sanitarias contra el cretinismo y el bocio –localmente llamado “coto”, enfermedad que no era común en la época, según los testimonios que el autor cita–, se impuso el consumo de sal yodada. En este contexto, al control de la policía se añadió el del personal del Ministerio de Salud. Este entraba en las casas del Wayku a incinerar o botar bactericida en los *kachimazos*.

3 La sal ha estado presente en la constitución de los cuerpos cristianos al ser administrada en el rito del bautismo hasta el Concilio Vaticano II (1963-1965), lo que es recordado por los abuelos kichwa en San Martín. Echeverri (2000) llama la atención sobre el sentido de consubstancialización mediante el consumo de sal y la concepción del parentesco para los semitas a partir de una cita de Latham: “Those who eat the same food are considered to have the same blood. The meal taken in common, symbolised by salt, either confirms the blood relationship or established it” (Latham 1982, en Echeverri 2000: 44-45, pie de página 5). La relación entre el bautismo, el cristianismo y la sal mineral no significa que esta última sea concebida, en el caso de los kichwa lamista, como un bien de los blancos como, según Echeverri (2000), es entre los uitoto. Estos últimos solo conocían la sal vegetal –vinculada a la reproducción de los cuerpos, las relaciones y los conocimientos, a la sexualidad y al deseo– hasta la llegada de los europeos. Para los kichwa lamista, la madre de la mina de sal de Tirado, la Achkin Vieja, viene de Tabalosos, así como algunos de los lamista. Para hacer un paralelo, los ávila runa, por su parte, en Ecuador, afirman que siempre fueron civilizados y comieron sal. Para ellos, si los *awkakuna* –como los Huaroni– no comen es porque ellos abandonaron la vida de los *runakuna* y fueron a vivir río abajo, donde se quedaron sin sal y comenzaron a matar personas (Kohn 2013: 198-199).

A pesar de ello y de la consecutiva burocratización para acceder a la mina de sal de Tiraco –hoy en día, localizada dentro del área de conservación regional “Cordillera Escalera”, que les exige que pidan autorización para entrar–, los lamista no han dejado de consumir esta sal. En el cotidiano, en Alto Pucalpilllo, las personas compran sal yodada en las tiendas. No obstante, prefieren usar el *kachimazo*, que se encuentra en casi todas las cocinas, para la elaboración del *takachu*. Asimismo, esta es considerada más efectiva para la conservación de los alimentos que la sal industrial. Como afirma don Miguel Sangama Cachique, esta última “no entra en la carne, su encimita nomás y hace podrir la carne. ¿Pero a ver con la sal de Tiraque?” (en Rengifo 2009: 30 y ver Wörrle 1999 para ejemplos similares en otras partes de América Latina).

Criar plantas, animales y lugares

Por otro lado, como se puede observar en los diferentes ejemplos a continuación, todos los seres vivos, como la chacra y el monte, pasan por un proceso de crecimiento y regeneración similar que implica distintas relaciones de crianza mutua. De este modo, estas relaciones de familiarización por la consubstancialización y modelamiento de los cuerpos no se dan exclusivamente entre humanos. También incluyen a los animales, las plantas y otros seres con quienes los humanos entrelazan sus caminos. Pero, al igual que en otros ámbitos del relacionamiento, como la comunicación –ver Kohn (2013) sobre los ávila runa– esto no quiere decir que las partes se reconozcan como lo mismo, sino como sujetos.

Estas relaciones pueden implicar distintos grados de dependencia y cariño. La crianza de los animales difiere de la crianza de los humanos en el sentido de que el ideal de cada especie se basa en diferentes nociones de fuerza, belleza y moralidad. Así, el modelamiento de cada uno de estos cuerpos-temperamentos es diferente. Por ejemplo, a los perros, en Alto Pucalpilllo, les dan de comer alimentos grasosos (*wira wira*, como la pulpa del coco o el maní) para que sean bravos –pero cuidando que no se vuelvan demasiado bravos– y los hacen dietar para que ayuden a cazar. En cuanto a los caballos –cuya presencia era habitual antes de la proliferación de las motos y *motocars*–, les dan de comer *ingui* (plátano verde cocido) y maíz, alimentos duros, para que sean fuertes. Ello lleva a pensar nuevamente en cómo las formas de los seres son transferidas mediante la ingesta de alimentos.

Según los saberes compartidos por las personas de Alto Pucalpilllo, los animales del monte –criados por el *supay* o *shapingo*– también pueden familiarizarse a los humanos a través de las dietas de estos últimos. Como afirma don Purificación Cachique Tuanama, “cuando tu cuerpo es curado, los animales son como tus hermanos, hasta tu tambo se van, en un árbol están cantando, se acercan” (en Panduro y Rengifo 2001: 126). También se dice que las purgas (plantas medicinales) que toman los montaraces amansan a los animales. Asimismo, a estos se les convida sal, dejándola en las *colpas* –donde los animales del monte beben y se bañan– y se siembran frutales en los caminos para que coman y así se acostumbren a volver

al mismo lugar. En este sentido, esta relación no pasa por la domesticación de los impulsos naturales como forma de socialización, sino por la crianza centrada en el dar de comer para que los otros vuelvan o quieran quedarse.

En las comunidades kichwa lamista, los ojos de agua también se crían. En las comunidades donde no hay servicio de agua entubada, estos proporcionan el agua para beber a humanos y animales, para hacer chicha, cocinar, lavar la ropa y bañarse. También son lugares de encuentro para las mujeres y hábitat de ánimas fuertes. Estos manantiales o *pukyus* son sembrados. Para ello, se debe traer el agua de otro lugar, que luego se seca, a la medianoche. Según don Ramón Amasifuen Guerra, el agua se lleva en un fruto llamado huingo, al que se le hace un pequeño agujero en el medio, cuando está verde, para que el agua pueda gotear durante el camino hasta donde va a ser sembrada. Algunos dicen que la persona tiene que ir sola, otros afirman que tiene que ser una niña y otros, que tiene que ser un hombre y una mujer desnudos, en la noche, cuando nadie los ve.

Alrededor de los ojos de agua de Alto Pucalpillu, sus criadores siembran distintas variedades de palmeras, plantas y árboles como aguaje, ojé, polponta, shapaja, pijuayo, ishanga, yakusisa, yakuwitina, patquina y renaco. Estos tipos de vegetación ayudan a criar el agua, pero no necesariamente la engendran. Es posible que estos estuvieran antes en el lugar y que el agua no brotara de la tierra. En estos casos es necesario la intervención humana, como aclaró don Juan Pablo Cachique Sangama, al contar cómo su padre, don Purificación Cachique Tuanama, sembró su *pukyu*:

Cuando ha sembrado, al año, ha empezado a hacerse húmedo. Bien Húmedo. Pero no había agua. De ahí, me han dicho que aquí va a haber agua. Y habíamos hecho un pequeño pocito. Y al siguiente día cuando hemos venido hemos encontrado el pocito bien lleno. Entonces cuando ya había un poquito de agua, hicimos un pocito más grandecito. Seguía llenando. Y ahí, mi señora da a luz a mi primer hijito, a mi mayor. Ahí mi señora venía, sin enjuagar su boca, a exprimir su leche. Ahí tremendo ha aumentado esa agua. Y de esa manera esa agua hay de nosotros, no pierde (entrevista por la autora, en agosto de 2017).

O como señala doña Dela Cruz Amasifuen Cachique:

Nosotros siempre le damos nuestra leche al pozo cuando quiere secar. Pero se le da en luna nueva para que no nos deje. Se va a la una de la mañana y de ahí se le exprime un poco de leche a nuestro pezón pidiendo que no se vaya al agua del puquial. Se va bien acompañado de nuestro marido porque nos puede agarrar nomás su madre (en Rengifo 2015: 26).

Así, al igual que con los animales del monte, se cría al agua para que continúe junto a ellos, para que no se vaya o que desee volver. Igualmente, doña Dela Cruz Amasifuen explicita el carácter riesgoso de estas relaciones. El amor de los otros

seres puede ser dañino. Se dice que la madre del agua o los difuntos aman a la persona cuando la *shingurea* (le hace daño y la enferma) y se la lleva a su propio lugar, lejos de sus parientes. Frente a eso, se puede tener diferentes cuidados, como hacer morder un mazo de sal de la montaña a los recién nacidos para que no los ame el difunto o *icarar* a la madre del agua para amansarla.

Por su parte, la relación entre los humanos, la chacra y el monte implica también diferentes relaciones de crianza para su regeneración. Los lamista diferencian entre varios tipos de monte, utilizando los mismos términos que usan para referirse al ciclo de vida humano: *llullu purma*, tierra en descanso tierna, bebé o no madura, que puede entenderse como el bosque que recién comienza a regenerarse; *wayna purma*, tierra en descanso joven, entre los cinco y diez años aproximadamente; *machu purma*, tierra en descanso vieja, de más de quince años aproximadamente; y monte alto o *machu sacha* (monte viejo). Cuando se tumba el monte para hacer una chacra, este ciclo empieza nuevamente. En cada una de estas, se encuentran diferentes especies. Hay tipos de árboles que se hallan en la *purma* joven, pero no en la *machu purma* y viceversa.

Estas relaciones de crianza no son estables en el tiempo. Como menciona Ingold (2002) –a partir de una comparación entre nociones de crianza entre humanos, plantas y animales en distintos pueblos cazadores-recolectores–, las diferencias entre recolectar y cultivar plantas o cazar y criar animales son de grado, más que de tipo. Se encuentran en la dimensión de la implicación humana en el establecimiento de las condiciones de crecimiento, que pueden cambiar en el tiempo, al igual que en la crianza de los hijos. Así, este autor llama la atención sobre cómo las hierbas pueden transformarse en plantas cultivadas y los animales de crianza pueden volverse feroces.

De forma similar, varios autores enfatizan cómo los kichwa lamista conciben el monte con una extensión de la chacra (ver también Scazzocchio 1979; Panduro y Rengifo 1993; Choba Choba 2001a). Las diferencias dentro de este espectro se manifiestan en la fuerza y forma de las plantas. Un caso es el de las purgas o remedios, que son más potentes –tienen un ánimo fuerte– cuando son criadas por el monte, fuera de la vista de los humanos. Pero también pueden ser criadas por estos últimos. Otro ejemplo son los *llaktinos*, que son los cultivos que se dejan creciendo en las *purmas* para que rebroten con más vitalidad o las plantas que cría el monte, cuando alguna semilla crece en otro lugar, con la lluvia, fuera de tiempo. En esos casos, se dice que son una bendición, una suerte (Choba Choba 2001b: 22). El monte también se adhiere a ellos –“les *apega*”–, por lo que crecen más pequeños en comparación a cuando son criados en las chacras, según afirman en Alto Pucalpilló. Pero el *llaktino* también puede volverse *wiwa* al ser criado por los humanos, cuando estos lo cuidan, le ponen tierra, le dan apoyo para no torcerse (Choba Choba 2001b: 21).

En la chacra o la huerta, el buen crecimiento de las plantas no depende solo de la tierra, del clima o del cuidado que las personas le dan. También depende del

afecto que sienten por estas últimas. Así, doña Rita Amasifuen Guerra me explicó que los tomates de su huerta no crecían de la siguiente forma: “El tomate no me quiere. No es por la tierra, porque mira como a mi suegra sí le crece”. Si no gustan de la persona que las cría, las plantas se secan. En esos casos, se puede curar el cuerpo tomando purgas y haciendo una dieta para familiarizarse con las plantas y sintonizar sus cuerpos. En Alto Pucalpilllo, dicen que las nuevas semillas, como las nueras, tienen que acostumbrarse a su nueva familia. Por eso, a veces, las mujeres las siembran primero en la huerta, para probar cómo se adaptan a la tierra y a la mano de su criadora. En este sentido, acostumbrar pasa a alimentar el cariño, que está vinculado a compartir cuerpos semejantes.

El crecimiento de las familias humanas también se asemeja al de las plantas. Los kichwa lamista se comparan a sí mismos a los *mallki* de plátano, su alimento diario. Los *mallki* son los retoños que nacen del rizoma de la planta madre que, para poder crecer sin *apegarse*, se siembran en lugares más alejados. De la misma forma, los lamista pueden querer buscar un nuevo lugar para vivir por diferentes motivos, como el interés por los lugares con abundancia de animales para cazar, para la apertura de nuevas chacras, por la ocurrencia de plagas o por conflictos entre familias o con invasores. Scazzocchio (1979) afirma que el término *mallki* puede utilizarse como sinónimos de *ayllu*, grupo de parentesco que, dependiendo del contexto, identifica a familias constituidas por relaciones de descendencia y afinidad, a los que comparten el mismo apellido, asociado a un barrio del Wayku, o a los kichwa lamista como un todo. Los lugares donde las familias de Alto Pucalpilllo decidieron sembrar nuevos *mallkis* humanos, los conocieron a través de los caminos de los montaraces y de los músicos.

El conocimiento como relación

En este caso, quisiera señalar la relación entre conocimiento, posesión y propiedad. En los ejemplos descritos, la posesión en ningún caso es exclusiva. La crianza de la chacra implica la intervención de diferentes ánimas, madres o dueños. En el monte, incluso si el dueño es el *supay* o *shapingo*, las *purinas* o caminos, como lugares de caza, también son dominio de los montaraces. En Alto Pucalpilllo, me dijeron más de una vez que la gente no va a una montaña que no conoce. Para ir, alguien –humano o ánima– tiene que habérselo enseñado, al hacerlo soñar o visitar el lugar.

Así como las chacras y las *purmas* son de alguien –de quien las cría, incluso si no tienen el título de propiedad a su nombre–, los caminos también son de alguien, de quien los conoce; y esta posesión es respetada. Según Scazzocchio (1979: 140), algunas *purinas* (caminos) eran consideradas dominios de un *yachak* en particular cuando lograban amansar las ánimas que vivían allí y alejar, en sus visiones, los espíritus de los otros hombres con quienes competían. Hoy en día, los lamista también se refieren a los caminos de los montaraces como su dominio, *su purina*. Así, salvo los principales –como los que llevan a la mina de sal o los que, antes

de la construcción de las carreteras, atravesaban las montañas para unir Lamas y Yurimaguas- cada familia conoce y posee sus propios caminos.

Entre los riesgos de caminar por una montaña que no se conoce está la posibilidad de perderse -por eso es necesario tener cuidado de no perseguir mucho tiempo a los animales, ya que su dueño los puede llevar por otro lugar- o pisar una trampa colocada por otra persona. También, el *shapingo* puede poner pruebas a quien llega por primera vez y hacer que se enferme. El dueño del monte suelta a los animales cuando conoce a la persona, así como sus madres avisan a los montaraces cuando van a aparecer. Según don Edinson Cachique Sangama, la huangana hacía soñar a su tío, con quien él iba a montar desde joven, que estaba bailando con música y ropa típica cuando iba a presentarse. Así, es mediante este reconocimiento como semejantes, en tanto sujetos que pueden compartir aspectos de la socialidad de la gente, como las fiestas, que se establece la relación. También explicó que la madre o ánima de la huangana (*maman huangana*, una ave) canta para avisar antes de llegar y, aunque el montaraz no vea a los animales, va a encontrar el camino que ellos hacen.

Las diferentes formas que pueden adoptar las relaciones entre criadores y criados se expresan en los modos de poseer y compartir los lugares. La arcilla para confeccionar las cerámicas, aunque se encuentre en la chacra de alguien, no se puede mezquinar (*mishay*). “Ese es del Señorito su tierra”, según afirma doña Albina Guerra, incorporando también al cristianismo en estas relaciones. Igualmente, la mina de sal Tiraco es compartida por los kichwa de Lamas y del Huallaga. La madre de esta mina, la Achkin Vieja, llora y, de cólera, hace llover, cuando estos desperdician la sal y dejan todo sucio.

Al mismo tiempo, como notó Scazzocchio (1978), ante la expansión de un grupo sobre un área, los límites se definían por consenso o se mantenían como lugares compartidos. Actualmente, los kichwa definen del mismo modo los límites de sus títulos comunales. Este es el caso de un grupo de comunidades de Lamas y del río Huallaga que habían solicitado su titulación abarcando esta mina de sal. En tanto la forma de titulación comunal no reconoce derechos por pueblo, se vieron llevados a establecer linderos formales, aunque también acordaron que ello no impediría el tránsito ni la caza y recolección más allá de estas fronteras. No obstante, surgieron críticas de un grupo a otro por no compartir el cuidado de los sembríos que se habían dejado en estos caminos. Uno de los grupos había sembrado allí un *mallki* de plátano verde, como suelen hacer, en una visita anterior. Cuando regresaron, vieron que quienes habían comido los plátanos, no lo habían podado y el monte le había *apegado*. Lo que generó molestia, en este caso, no fue el hecho de que lo hayan comido, sino la falta de cuidado, de forma similar a la Achkin Vieja. Es desde esta concepción de compartir y respetar que, en varias oportunidades, a los kichwa les llama la atención que, hoy en día, las áreas naturales protegidas -sea el Área de Conservación Regional Cordillera Escalera o el Parque Nacional Cordillera

Azul- restrinjan el acceso a las montañas. Por ello, describen a las entidades que las administran como mezuquinas.

Como mencionan Brightman, Fausto y Grotti (2016), la noción de propiedad tiene una historia propia. Nace con la teoría jurídica romana –base de los regímenes de propiedad modernos, que definen los modos de adquisición individual a partir de la ocupación de lo que no es de ningún hombre– y fue traída a este continente por la colonización. Sin embargo, existen otras nociones de posesión en las cuales los objetos, los seres y los saberes pueden tener dueños, como lo muestran los trabajos sobre las madres o dueños de los animales en la etnología de las tierras bajas sudamericanas (ver Fausto 2008, sobre los Parakanã, entre otros).

En Alto Pucalpilllo, se dice que los conocimientos, los caminos y los ojos de agua son de alguien –cuidados o criados por alguien– pero no son de propiedad individual. Pueden ser compartidos por varias personas y familias, humanas y no humanas, pero no son de propiedad comunal. Así, como mencionan Brightman, Fausto y Grotti (2016), a partir de una comparación entre varios pueblos indígenas de la Amazonía, la posesión de los seres y objetos –como personificaciones de las relaciones de crianza e intercambio, que implican también la transmisión de conocimientos– crea vínculos entre todos los que contribuyen con su regeneración, conformando una red heterogénea que varía de forma dependiendo de las relaciones entre ellos. Como afirma Gow, para el caso de los yine, “[e]ach category of space [...] has the form of a community of beings related together as owners and owned” (1991: 80). En este sentido, el camino de las familias denunciadas y el de la mina de sal por la quebrada Kachiyaku vinculan a las familias de Alto Pucalpilllo con las montañas de donde fueron expulsadas a partir de la creación del área de conservación Cordillera Escalera, donde, hoy en día, están pidiendo su título comunal.

De esta manera, incluso si algunos sentidos de las relaciones de posesión se pierden cuando se traducen al régimen de propiedad, eso no quiere decir que estos no puedan convivir con ella, como lo demuestra el caso de los kichwa lamista que, en algunas comunidades, tienen títulos de propiedad individual sobre sus tierras. Igualmente, puede decirse que estos nuevos conocimientos se incorporan a las relaciones de crianza. Al mismo tiempo, la propiedad también puede ser modificada al entrar en este proceso. En el Perú, la forma de propiedad se ha transformado para crear la figura de comunidad nativa. Pese a las dificultades que plantea, esta ha permitido la reproducción de las relaciones de crianza mutua entre la tierra y las familias indígenas vinculadas a ella al protegerlas de las crecientes presiones externas. Igualmente, en tanto el derecho es dinámico, existe la posibilidad de plantear cambios a fin de garantizar la autonomía de los pueblos indígenas y el cuidado de su hábitat (ver en este sentido las reflexiones de García Hierro y Surrallés 2004; García Hierro 2004; Chirif y García Hierro 2007). Sin embargo, este último tiene una connotación distinta a cómo es puesto en práctica el cuidado del medio ambiente por parte de los conservacionistas en San Martín. Dentro de las relaciones

de crianza kichwa lamista, la regeneración de su hábitat –incluyendo a los distintos seres que viven en él– no puede desligarse del cuidado de sí mismos.

Reflexiones finales

Este artículo brinda elementos para pensar cómo es que los lugares que habitan los kichwa lamista –sus chacras, sus caminos en el monte, los ojos de agua, entre otros– participan en la crianza y son criados por las personas. Estas relaciones pasan por el reconocimiento de los otros como sujetos que comparten atributos corporales –como el olor, la temperatura o los movimientos del baile–, así sea por un tiempo determinado, en tanto son cuerpos mutables. También implican cultivar el querer permanecer juntos a partir de la memoria de los cuidados recibidos, al acostumbrar a los otros para que no se vayan o vuelvan al mismo lugar. En este sentido, el territorio que hoy en día las comunidades kichwa están reivindicando como un derecho está conformado por la red de caminos por donde circulan las sustancias que alimentan estos vínculos.

A lo largo del texto se mencionan mecanismos implementados en diferentes momentos que han obstaculizado los vínculos entre el territorio y los kichwa lamista: la campaña para exterminar el consumo de sal mineral e imponer el de sal yodada, la posibilidad de denuncia de las parteras y la criminalización de las prácticas de cultivo, a los que se suma la burocratización que pretende imponer la administración del área de conservación Cordillera Escalera para que los montaraces puedan caminar por estas montañas. No obstante, estas no han logrado desarraigar el gusto por la sal del monte ni la valoración de la fuerza de quien sabe caminar y hacer parir. Estos continúan constituyendo el buen vivir desde la concepción de la socialidad lamista.

En este contexto, se enfatiza la mezquindad de quien no sabe compartir, como en el caso de las áreas naturales protegidas. Frente a ello, las comunidades están apostando por caminar junto con quienes pueden tejer buenas relaciones. Ello nos lleva a pensar en cómo han sido implementadas las políticas de conservación en San Martín –aunque existen paralelos en otros contextos (ver, por ejemplo, Ricardo 2004)–, donde el énfasis se ha puesto en el cuidado de los bosques pensados como un recurso del cual el ser humano se beneficia, más que en la regeneración de la vida.

Referencias bibliográficas

Belaunde, Luisa Elvira.

1992 *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of west Amazonia (Secoya western-Tukanoan speaking)*. Tesis doctoral. London School of Economics and Political Science, University of London. Londres.

2001 *Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

2005 *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

2017 *Cerámica tradicional kichwa lamas de Wayku*. Lima: Ministerio de Cultura.

Chaparro, Anahí.

2018 *Caminhos de criação Kichwa Lamista: relações entre pessoas e lugares de Alto Pucalpillio*. Tesis de maestría. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense. Niterói.

Chaparro, Anahí y Valderrama, Miguel.

2017 "Políticas de conservação e direitos territoriais dos povos indígenas: O caso da região San Martín, Perú". En: *Habitus*, v. 15, n.º 1: 73–92.

Choba Choba.

2000 *Compartiendo las crianzas*. Lima: Asociación Rural Amazónica Andina (ARAA) Choba Choba.

2001a *Crianza del monte en los Quechua-Lamas*. Lima: PRATEC.

2001b "Organicidad quechua lamista en la crianza de la diversidad agrícola. 'Urdiendo la vida chacarera'". En: PRATEC (ed.), *Comunidad y biodiversidad. El ayllu y su organicidad en la crianza de la diversidad en la chacra*. Lima: PRATEC, pp. 213–223.

Chirif, Alberto y García-Hierro, Pedro.

2007 *Marcando territorio: progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhage: IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Da Matta, Roberto.

1976 *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios apinayé*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Echeverri, Juan Alvaro.

2000 "The first love of a young man: salt and sexual education among the Uitoto Indians os Lowland Colombia". En: Overing, Joanna y Passes, Alan (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge, pp. 33-45.

Faiffer, Gladys y Belaunde, Luisa Elvira.

2016 *Mujer, biodiversidad y seguridad alimentaria en las comunidades kechua-lamas*. Lima: Waman Wasi, PRATEC.

Fausto, Carlos.

2008 "Donos Demais: Propriedade e Maestria na Amazônia". En: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.14, n.º 2: 329-366.

Fausto, Carlos y Neves, Eduardo.

2018 "Was there ever a neolithic in the Neotropics? Plantfamiliarization and biodiversity in the Amazon". En: *Antiquity Publications*, v. 92, n.º 366: 1604-1618.

García-Hierro, Pedro.

2004 "Territorios indígenas: tocando a las puertas del Derecho". En: Surrallés, Alexandre y García-Hierro, Pedro (orgs.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhage: IWGIA, pp. 277-306.

Gow, Peter.

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

1995 "Land, People, and Paper in Western Amazonia". En: Hirsch, Eric y O'hanlon, Michael (orgs.). *The Anthropology of Landscape. Perspectives on place and space*. New York: Oxford University Press, pp. 42-62.

Ingold, Tim.

2002 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. New York: Taylor & Francis e-Library.

Kensinger, Kenneth.

1995 *How real people ought to live: the Cashinahua of eastern Peru*. Prospects Heights: Waveland Press.

Kohn, Eduardo.

2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Mc Callum, Cecilia.

1996 "The Body That Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America". En: *Medical Anthropology Quarterly*, v. 10, n.º 3: 347-372.

O'dwyer, Eliane.

2016 "Nas fronteiras do Estado-Nação: conflitos socioambientais e incêndios florestais nas terras indígenas dos Awá-Guajá no Maranhão". En: *Repocs*, v.13, n.º 26, jul/dez: 31-47.

Overing, J.

1977 "Orientation for paper topics" y "Comments: Simposio Social Time and Social Space in Lowland South American Societies". En: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, v. 2. Paris: Societé des Américanistes, pp. 9-10 y 387-394.

1991 "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaraó". En: *Revista de Antropologia*, n.º 34: 7-33.

1999 "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". En: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 5, no 1: 81-107.

Overing, Joanna y Passes, Alan.

2000 "Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology". En: Overing, Joanna y Passes, Alan (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres: Routledge, pp. 1-30.

Panduro, Rider y Rengifo, Grimaldo.

1993 "Dinamicidad de la chacra". En: Rengifo, Grimaldo; Panduro, Rider y Grillo, Eduardo (eds.), *Chacras y chacareros: ecología, demografía y sistema d cultivoo en San Martín*. Lima: Centro de Desarrollo e Investigación de la Selva Alta, pp. 19-139.

2001 *Montes y montaraces: la visión del bosque en los Quechua-Lamas. Una aproximación*. Lima: PRATEC.

Renard-Casevitz, France-Marie.

1992 "Sel: femme gemme, femme condiment". En: *Journal de la société des américanistes*, v. 78, n.º 2 (): 133-149.

Rengifo, Grimaldo.

2009 *Los caminos de la sal: el regreso al territorio excluido. Efectos del Fondo de Iniciativas de Afirmación Cultural (FIAC) en la recuperación de los ámbitos de comunidad de los Quechua-Lamas*. Lima: PRATEC.

2015 *Según el gusto y las ganas*. Lima: PRATEC, Waman Wasi.

Ricardo, Fanny (org.).

2004 *Terras indígenas & unidades de conservacao da natureza – o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Santos-Granero, Fernando.

1991 *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of central Peru*. Londres: Athlone Press.

Scazzocchio, Françoise.

1978 “Curare kills, cures and binds: change and persistence of Indian trade in response to the contact situation in the North-western Montaña”. En: *Cambridge Anthropology*, v. 4, n.º3: 30-57.

1979 *Etnicity and Boundary maintenance among peruvian forest Quechua*. Tesis doctoral. University Cambridge, Cambridge. Versión traducida al castellano por la autora.

Seeger, Anthony; Da Matta, Roberto y Viveiros De Castro, Eduardo.

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. En: *Boletim do Museu Nacional*, n.º 32: 2-19.

Surrallés, Alexandre y García-Hierro, Pedro.

2004 “Introducción”. En: Surrallés, Alexandre y García-Hierro, Pedro (orgs.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhage: IWGIA. p. 9-22.

Tapullima, Leonardo.

2012 “Waynakuna-shipashkuna en la vivencia Kechwa Lamas. San Martín. Perú”. En: Rengifo, Grimaldo y Faiffer, Gladys (eds.), *Concepciones de juventud en la visión andino amazónica*. Lima: PRATEC, pp. 301-340.

Valderrama, Miguel.

2019 *O sal da montanha. Notas etnográficas sobre relações de domínio e a circulação do sal numa aldeia do Bajo Huallaga na Amazônia peruana*. Tesis de maestría. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói.

Viveiros De Castro, Eduardo.

1979 “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. En: *Boletim do Museu Nacional*, n.º 32: 40 - 49.

1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* n.º2, v. 2: 115 - 144.

Waman Wasi.

2013 “Para la continuidad de la Buena Vida (Alli Kawsana) desde la Perspectiva del Wayna-Shipash Kechwa Lamas. San Martín – Perú”. En: Plataforma De Copartes De Terres Des Hommes–Alemania (Eds.), *Sumaq Kawsay. Vivir Bonito*. [s.l.]: Terres des hommes–Alemania, pp. 72–83.

2018 “El nacimiento del niño indígena Kechua Lamas”. Video disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=QQf1w97AN8I&t=6s>. 2015 (marzo 2018)

Wörrle, Bernhard.

1999 *De la cocina a la brujería: la sal entre indígenas y mestizos en América Latina*. Quito: Abya Yala.