

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2021 - 2023

Tesis para obtener el título de Maestría En Antropología

ENTRE SONRISAS Y MASATO: UN ACERCAMIENTO A LOS VALORES DEL
PUEBLO SHAWI A TRAVÉS DE LA RISA

Meredith Cristina Castro Rios

Asesor: Michael Arthur Uzendoski Benson

Lectores: Nancy Patricia Bermúdez Arboleda, Alexandre Surralles Calogne

Quito, junio de 2024

A papá y mamá

Índice de contenidos

Resumen	7
Agradecimientos.....	8
Introducción	11
Capítulo 1. Sobre risas, emociones, valores y reflexividad	16
1.1. La risa en pueblos indígenas amazónicos	16
1.2. Emociones y centros de percepción	20
1.3. Los valores en la Amazonía indígena	22
1.4. Desde dónde escribo	24
Capítulo 2. Pueblo shawi: dos caras de una misma moneda	28
2.1. Ubicación y demografía	28
2.2. Apuntes sobre los shawi desde la historia escrita	32
2.3. Un manto que rodea a los shawi	40
2.4. Conclusiones del capítulo	43
Capítulo 3. Tras la risa de los shawi.....	44
3.1. Nueva Soledad: ubicación, historia y situación actual.....	45
3.2. Todo empieza tomando masato.....	54
3.3. Hay que buscar a diario qué se va a comer	64
3.4. Conclusiones del capítulo	75
Capítulo 4. <i>Somos reilones</i> : la risa en el pueblo shawi	77
4.1. La risa como repertorio de identidad	77
4.2. Aprendiendo a reír con los shawi.....	80
4.3. Valores que rigen la vida social	84
4.4. <i>Todo es hígado</i> : el hígado como centro de percepción.....	87
4.5. Conclusiones del capítulo	89
Conclusiones	91
Referencias	94

Lista de ilustraciones

Mapas

Mapa 2.1 Distritos donde hay comunidades nativas del pueblo shawi.....	29
Mapa 2.2 Zona donde está concentrada la mayor parte de la población shawi	30
Mapa 2.3. Mapa de los principales ríos y afluentes en territorio shawi.....	31
Mapa 3.1. Ubicación de Nueva Soledad	46

Fotos

Foto 3.1 Uno de los puntos donde entra la señal del celular en Nueva Soledad, 2023.....	50
Foto 3.2. Vista del local comunal de Panaán, día de cobro del Programa JUNTOS, 2023	51
Foto 3.3. Parte de la celebración en la iglesia evangélica pentecostal de Soledad, 2023	53
Foto 3.4. Antropóloga ayudando a la dueña de casa a mover el masato, Nueva Soledad 2023	57
Foto 3.5. Aprendiendo a hacer y pintar mocahuas: algunas imágenes del proceso, Nueva Soledad 2023	59
Foto 3.6. Base del huso hecha con hueso de taricaya, huso y ovillo de algodón, Nueva Soledad 2023	60
Foto 3.7. Para tejer pampanilla primero hay que ordenar los hilos, luego tejer y pintar, Nueva Soledad 2023	61
Foto 3.8. Pampanilla, blusa, collares y adornos para el cabello que me prestó Lidia en la gynkana que organizamos con los practicantes, Nueva Soledad 2017	62
Foto 3.9. Paneros hechos de tamshi, Nueva Soledad 2023	63
Foto 3.10. Yendo a cosechar maní, Nueva Soledad 2023.....	65
Foto 3.11. A la izquierda, pescados obtenidos por dos personas en una pesca con waka. A la derecha, ractacaras recibidas post mijano, Nueva Soledad 2023	69
Foto 3.12. Antantun y el pichico	70
Foto 3.13. Murahtu, siquisapas, congompe, suris con plátano, suris con chonta y renacuajos, Nueva Soledad 2023.....	71
Foto 3.14. Invitaciones al visitar una casa vecina. A la izquierda: bujurqui, callampa blanca (sami tu'wa), maní y plátano. A la derecha: cangrejo, congompe, pijuayo y plátano, Nueva Soledad 2023.....	72

Lista de abreviaturas y siglas

AIDSESP	Asociación Interétnica de la Amazonía Peruana
BDPI	Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios
CAAAP	Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
CCNN	Comunidad Nativa
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
FECONACHA	Federación de Comunidades Nativas Chayahuita
FECONADIC	Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas
FECONAJE	Federación de las Comunidades Nativas del Distrito de Jeberos
FECOSHASI	Federación de Comunidades Shawi del Sillay
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Formabiap	Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana
GOREL	Gobierno Regional de Loreto
GTANSH	Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Shawi
IFEA	Instituto Francés de Estudios Andinos
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INEI	Instituto Nacional de Estadística e Informática
MIDIS	Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social
MINCUL	Ministerio de Cultura
MINEDU	Ministerio de Educación
RENEC	Registro Nacional de Identificación y Estado Civil
SALSA	Sociedad para la Antropología de las Tierras Bajas de Sudamérica
UGEL	Unidad de Gestión Educativa Local
WBT	Wycliffe Bible Translators

Declaración de cesión de derecho de publicación de tesis

Yo, Meredith Cristina Castro Rios, autora de la tesis titulada “Entre sonrisas y masato: un acercamiento a los valores del pueblo shawi a través de la risa”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Antropología, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0. Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el beneficio no sea obtener un beneficio económico.

Quito junio de 2024



Firma

Meredith Cristina Castro Rios

Resumen

El pueblo shawi o chayahuita pertenece a la familia lingüística Cahuapana y es uno de los 51 pueblos indígenas amazónicos que viven en el Perú. Según las fuentes históricas, los primeros contactos de los españoles con los shawi se dieron en el siglo XVI, desde entonces los shawi han estado en contacto con muchos actores más, sean indígenas o no. Sin embargo, a pesar del largo tiempo de relación con la sociedad nacional y de los muchos cambios experimentados, los shawi no solo han sabido resistir como pueblo sino también conservar varios de sus repertorios de identidad como, por ejemplo, la lengua, buena parte de su cultura material (como la elaboración de pampanillas, mocahuas, paneros), la celebración de rituales (como la fiesta de la primera menstruación) y el uso de pinturas faciales.

En esta tesis postulo que la risa también es un componente importante de la identidad shawi y que en ella se manifiesta el principal valor del pueblo shawi: el compartir. Dado que la mutualidad de la existencia está presente en el acto del compartir y que, la risa por excelencia es compartida; sostengo que la risa también es una manera de expresar la mutualidad de la existencia. Así partiendo del trabajo etnográfico realizado en una comunidad shawi y de prestar atención a las bromas y preguntas que se formulan en la cotidianeidad, he buscado entender el sentido del humor de los shawi para acercarme a algunos de los valores que son importantes en su vida social. De este modo, sostengo que los valores que marcan la vida social de los shawi son, además de saber compartir y tener un buen sentido del humor, tener pareja y ser una persona trabajadora.

Agradecimientos

Esta tesis contó con el apoyo del Fondo de Investigación Norm y Sibby Whitten, concedido por la Sociedad para la Antropología de las Tierras Bajas de Sudamérica (SALSA), y de la Beca de jóvenes investigadores e investigadoras otorgada por el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA-UMIFRE 17 MEAE/CNRS UAR 3337 América Latina). Ambos reconocimientos ayudaron a financiar tanto las coordinaciones previas al inicio del trabajo de campo como el trabajo de campo de esta investigación.

A mi asesor Michael Uzendoski, por su apoyo y orientación, por la confianza, por animarnos a realizar un proyecto que nos apasione e insistir en la importancia de tener una voz propia al escribir.

A mis lectores, Alexandre Surrallés y Patricia Bermúdez, por aceptar formar parte del tribunal de tesis, por su tiempo y comentarios.

A Oscar Espinosa y Hortensia Caballero, por su apoyo, disponibilidad y orientaciones incluso desde antes de postular a la maestría.

Al Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (Formabiap), por abrirme las puertas en el 2016 e introducirme al pueblo shawi. Al maestro Rafael Chanchari Pizuri, por siempre estar abierto a conversar y a compartir el vasto conocimiento que tiene sobre su pueblo, por ayudarme a aclarar algunas dudas y por apoyarme revisando la ortografía de las palabras en shawi. A los especialistas shawi Alberto Tangoa y Francisca Huayunga y a los maestros shawi que egresaron del Programa, gracias a todos ellos por el compartir, las conversaciones, aclaraciones y correcciones. Al maestro Ríder Chota, por su apoyo en campo. Al maestro Encarnación Marichín y a su esposa, por recibirme en su casa. Al maestro Cecilio Huiñapi Lancha y a su familia, por acogerme durante varios días en su hogar, por ayudar a transportarme, y por su disposición permanente en ayudar a una antigua maestra.

Asimismo, quiero agradecer al señor Clauber Tangoa Huayunga, Vicepresidente de la Nación Shawi, por su apertura y amabilidad desde el momento en que nos conocimos. A los maestros Luis Yumi y Evereth Rengifo por las conversaciones. A la comunidad de Nueva Soledad, en especial al apu Rider y a su esposa Lidia, a Séfora, José, Felipe y Reveca, por el tiempo, las conversaciones y las risas compartidas. A Inocenta, Martha e Issaín, por acogerme en su casa, por cuidarme.

A Luna, de la biblioteca del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) en Lamas y al equipo del IFEA en Lima, por su amabilidad, apertura y por el espacio para poder trabajar.

A Paula Tafur y Pamela Ortiz, por recibirme durante mis visitas a Tarapoto y Lamas.

A las amigas que la maestría me dio: Génesis, Susana, Cristina e Isabel, por su amistad, compañía y ánimo. A los compañeros y las compañeras de la residencia estudiantil. Ni la maestría ni mi estadía en Quito hubieran sido lo mismo sin ustedes.

A mis amigas Judith y Natalia, por los ánimos, las conversaciones y las reflexiones, por ayudarme a tomar las cosas de forma más ligera.

A mis padres y a mi hermana, por su comprensión, apoyo y cuidados, por brindarme espacios en donde poder estudiar y escribir.

Notas sobre la escritura de palabras en shawi

En esta tesis, las palabras en lengua shawi (*kanpunanan* = “nuestro idioma”) se han escrito utilizando la ortografía propuesta por el alfabeto oficial, reconocido mediante Resolución Ministerial N° 303-2015-MINEDU. Este alfabeto está compuesto por 18 grafías (a, ch, e, h, ‘, i, k, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, u, w, y) y es el resultado de un proceso en donde han participado shawi hablantes de diferentes zonas, así como investigadores e instituciones aliadas.

Cabe precisar que antes de que se normalizara este alfabeto, también existía un alfabeto elaborado por el Instituto Lingüístico de Verano, el cual contenía 17 grafías (a, c, ch, ë, hu, ‘, i, m, n, o, p, q, r, s, sh, t, y)¹. En ese sentido, si bien en esta tesis se usará el alfabeto oficial shawi, cuando se incluyan citas textuales de otras publicaciones, se mantendrá el alfabeto usado por ellas.

¹ El ILV publicó el “Diccionario Chayahuita – Castellano” en 1988, su recopiladora fue la lingüista Helen Hart (Hart 1988). Si bien el alfabeto oficial es utilizado en los materiales educativos distribuidos por el MINEDU así como en otros documentos oficiales, en campo pude ver que el alfabeto propuesto y socializado por el ILV aún era usado por algunas iglesias evangélicas.

Introducción

El pueblo shawi, también conocido como chayahuita, es un pueblo indígena asentado al noroeste de la selva peruana, principalmente en las cuencas de los ríos Cahuapanas, Paranapura y Sillay. Según estimaciones de la Base de Datos de Pueblos Indígenas (BDPI) del Ministerio de Cultura (Mincul), su población actual es de 26 841 personas. A pesar del largo tiempo de contacto con otros grupos humanos, como misioneros, patrones y regatones, los shawi mantienen varios de sus repertorios o marcadores de identidad. Por ejemplo, buena parte de su población mantiene al shawi como lengua materna, así como prácticas tales como la preparación de masato, el tejido de pampanillas, la elaboración de mocahuas y el pintado del rostro con huito; asimismo, en muchas comunidades sigue realizándose la fiesta de la primera menstruación. En esta tesis propongo que existe otro repertorio de identidad que caracteriza a este pueblo: su risa.

Cabe precisar que afirmar que la risa es un repertorio de identidad no equivale a hacer una generalización y presuponer que todos los miembros de un pueblo tengan que cumplir con esta característica. Tampoco quiere decir que la población esté siempre de buen humor o riéndose o que no haya sufrimiento ahí, sin embargo, no recuerdo haber escuchado tantas risas y bromas en otros pueblos donde hice trabajo de campo. Así, en un contexto en donde las condiciones de vida son cada vez más difíciles (realidad que está siendo cada vez más frecuente para los pueblos indígenas a nivel global), considero que el buen ánimo de los shawi, su ser reilones y la risa alta y aguda de las mujeres, puede ayudar a sobrellevar estas circunstancias.

El pueblo shawi, para mí, no es ajeno. Hace algunos años, cuando trabajaba como maestra en el Formabiap², acompañé un par de veces a los estudiantes shawi durante su práctica profesional en escuelas EIB del río Paranapura (distrito de Balsapuerto, provincia de Alto Amazonas, departamento de Loreto). El primer acompañamiento que hice fue en noviembre del 2016 en la comunidad de Nueva Soledad. Dentro de las muchas cosas que me llamaron la atención en ese viaje, una de ellas fue la risa alta de sus mujeres, risas que podía escuchar mientras observaba clases en la escuela, risas hacia las que me dirigía en la hora de recreo.

² Formabiap es el programa educativo oficial de Aidesep. El Programa nace en 1988 a partir de la firma de un convenio entre Aidesep, el Minedu, la entonces autoridad regional de Loreto (Corporación Departamental de Desarrollo - CORDELOR) y la ONG italiana Terra Nuova. Desde sus inicios, Formabiap ha funcionado en alianza con el Instituto Superior Pedagógico Público “Loreto” (hoy Escuela de Educación Superior Pedagógica Pública “Loreto”), como parte del Área de Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Actualmente forma maestros y maestras de diferentes pueblos indígenas en las especialidades de educación inicial intercultural bilingüe y educación primaria intercultural bilingüe.

Fue el recuerdo de las risas de las mujeres shawi, una de las razones por las que regresé allá para escribir esta tesis.

Así, la presente tesis de maestría se enmarca en el campo de la antropología de las emociones (Lutz y White 1986, Surrallés 1998, Surrallés 2009) y de la risa (Clastres 1978, Overing 2000, Surrallés 2002, Lagrou 2006, Rosengren 2010, Villar 2013). Si bien ya existen publicaciones sobre este campo y sobre la risa en sociedades amazónicas, aún queda mucho por explorar en la Amazonía peruana. Además, aun cuando ya se han hecho diversas investigaciones sobre los shawi (Fuentes 1988; García Tomás C.M.S.C.J. 1993, 1994, 2021; González 2013 y otras más) en donde se ha descrito su cultura material y abordado temas como su historia, configuración étnica, concepción de la persona, cosmovisión, mitología, enfermedad y salud, son muy pocos los trabajos realizados sobre ellos que parten de la antropología de las emociones (González 2015).

Por ello, partiendo del camino avanzando por otros investigadores y de mi propia experiencia de campo, en este estudio busco explorar la risa y, por ende, el sentido del humor shawi. Mi punto de partida es que, al ser la risa también cultural (Chaustre 2018) y, por tanto, al transmitir y reproducir la cultura, es también una herramienta a través de la cual se puede conocer mejor a un pueblo indígena. En ese sentido, y sin querer esencializar, considero que, prestando atención a la risa, podemos acercarnos a algunos de los valores principales que rigen la vida social de los shawi.

Siendo así, la pregunta que guía esta investigación es: ¿Qué nos enseña la risa sobre los valores del pueblo shawi? Así, entre mis objetivos de investigación está estudiar la risa a través de la descripción de sus formas de reír y de los contextos en los que se ríe, de la comprensión del sentido del humor entre los shawi, de la identificación de los momentos en los que no se debe reír y del conocimiento de significados indígenas locales como, por ejemplo, de cómo los shawi conceptualizan el cuerpo en relación con sus emociones. De este modo, al aprender a reír con ellos, propongo acercarme a la comprensión de algunos de los valores que rigen su vida social.

Esta tesis se apoya en un trabajo de campo de trece semanas de duración (dividido en dos semanas de pre-campo y once de campo) y en la etnografía como principal herramienta. Luego de coordinar mi ingreso a territorio con algunos maestros shawi, me desplazé a la zona para iniciar la fase de pre-campo. Esas primeras semanas en la comunidad de Panaán (río Paranapura, distrito de Balsapuerto, provincia de Alto Amazonas, departamento de Loreto)

servieron para retomar el contacto con algunos maestros a los que les había enseñado, así como para presentarme ante las autoridades shawi y solicitar los permisos correspondientes para hacer mi investigación ahí. Fue en este periodo de pre-campo que coordiné *in situ* con el Vicepresidente del Gobierno Autónomo Shawi, así como con las autoridades de la comunidad de Nueva Soledad (río Yanayacu, afluente del Paranapura). La siguiente fase, el trabajo de campo en sí, duró once semanas; distribuidas en ocho semanas en Nueva Soledad y el resto del tiempo entre Panaán, Yurimaguas, Lamas, Tarapoto, así como una breve visita a Puerto Porvenir (río Armanayacu).

En relación al trabajo de campo, corresponde decir que en esta pesquisa se comprende el trabajo de campo como un espacio de compartir y aprendizaje en donde la investigadora reconoce su propia humanidad y en donde, sentir, dejarse afectar y registrar esto, también forma parte del proceso. Así, también veo al trabajo de campo como un proceso de transformación personal en donde “aprendemos prestando atención a lo que el mundo tiene para decirnos” (Ingold 2015, 220). En ese sentido, se ingresa con humildad, apertura para escuchar y aprender con y de nuestros socios y nuestras socias, así como con una actitud flexible. En campo, investigamos con todo nuestro ser y forma de ser, con la sensibilidad que tengamos desarrollada, con nuestras preocupaciones, miedos y nuestras propias formas de relacionarnos con otras personas. Por ende, el campo no solo nos enseña, sino que también nos afecta, por eso es importante reflexionar sobre la experiencia que vivimos ahí.

Durante mi trabajo de campo, busqué aprender shawi a nivel básico para poder mejorar mi comunicación, sobre todo con las mujeres, quienes hablaban menos castellano. Llevé conmigo una fotocopia del “Diccionario Chayahuita – Castellano” elaborado por Helen Hart (1988), lingüista del ILV y descargué el “Léxico Escolar Bilingüe Shawi – Castellano. *Nanani'sa uhteinan Shawi-Kahcharun*” (MINEDU 2014) en mi celular. Fui revisando ambos documentos, tomando notas y, a partir de su revisión y de las conversaciones con la gente, fui llenando de a pocos las listas de palabras Swadesh y Tessman. Asimismo, las visitas diarias a las familias de la comunidad, así como el apoyo de varias personas en traducir lo que otras personas decían, hicieron que mi vocabulario fuera aumentando. Sin embargo, reconozco que el hecho de no ser fluente en shawi ha limitado mi trabajo, ya que no he podido conversar y explayarme como me hubiera gustado con varias personas.

En ese sentido, al convivir con una familia dentro de una comunidad shawi, he procurado conocer a los shawi y recoger información sobre ellos a partir de las técnicas de observación participante y no participante. Por ejemplo, por medio del acompañamiento a familias en sus actividades cotidianas, tales como ir a la chacra, preparar masato, hacer cerámica o tejer pampañilla. Asimismo, con una actitud de escucha activa, he tenido conversaciones informales y, cuando ha sido posible, entrevistas a maestros EIB, fluentes en shawi y castellano. Si bien las conversaciones podrían parecer menos elaboradas que las entrevistas, es en ellas, cuando vas a tomar masato a una casa o cuando la lluvia hace que te quedes más tiempo y que la visita se prolongue, cuando pueden salir nuevos temas sobre los cuales conversar, o reír.

Durante mi estadía en la comunidad también he procurado ser útil en la medida de mis posibilidades, por ejemplo, acompañando a las autoridades a asambleas en donde estaban representantes de un programa del Ministerio de Vivienda o el mismo alcalde de Balsapuerto en Panaán. Del mismo modo, he apoyado en la redacción de algunos documentos tales como cartas, solicitudes a la UGEL y a la Municipalidad de Balsapuerto, así como en el registro de los habitantes para hacer un pequeño censo poblacional y en la redacción del acta de una asamblea comunal.

Asimismo, he realizado un registro fotográfico, el cual ha incluido retratar a casi todas las familias de la comunidad. Además de acceder a bibliografía disponible en internet, también he realizado consultas bibliográficas en las bibliotecas del CAAAP en Lamas y del IFEA en Lima.

En relación al procesamiento de la información, mientras hacía el trabajo de campo tuve algunos problemas con mi laptop además de una conexión limitada a internet, por ello fui recogiendo la información obtenida de manera manual, haciendo uso de libretas, listas y, sobre todo, escribiendo en mi diario de campo. En la medida de lo posible, fui organizando parte de la información de campo por temas en una libreta. Posteriormente, toda la data recogida fue procesada y organizada a través de matrices de vaciado de información en la computadora, para así poder identificar mejor las regularidades, complementar la información y poder escribir.

En esta tesis argumento que la risa es un elemento importante de la identidad shawi y que en ella se manifiesta el principal valor del pueblo shawi: el compartir. Dado que la mutualidad del ser o el sentido de existencia conjunta está presente en el acto del compartir y que, la risa

por excelencia es compartida; postulo que la risa es también una forma de expresar la mutualidad de la existencia. Siendo así, he organizado esta tesis en cuatro capítulos. En el primer capítulo presento el marco teórico que guía esta pesquisa, el cual se apoya en investigaciones sobre la risa, las emociones y los valores - todos ellos temas claves para esta tesis-; asimismo, explicito el lugar desde donde escribo. El segundo capítulo es una introducción al pueblo shawi, en él presento información general acerca de su ubicación, demografía e historia, para así dar un poco de contexto para los capítulos que vendrán después. En el capítulo tres describo la situación actual de una comunidad shawi a partir de mi experiencia realizando etnografía ahí y, sobretodo, prestando atención a la risa y al sentido del humor. En el cuarto y último capítulo expongo mis hallazgos acerca de la risa en el pueblo shawi y de cómo a partir de la risa podemos conocer algunos de los valores que rigen su vida social. Además, abordo brevemente el tema del hígado como centro de percepción y la relación que éste tiene con las emociones.

Capítulo 1. Sobre risas, emociones, valores y reflexividad

Cuando estaba por salir de Balsapuerto para regresar a Yurimaguas, visité a un maestro shawi que trabaja en la cuenca del Armanayacu. Como solo podía quedarme un día, fuimos a pasear por la comunidad y me presentó con algunas familias. Cuando él me presentaba en shawi decía que había sido su maestra, que lo había asesorado con su tesis y que también era antropóloga. Si le preguntaban qué hacía cómo antropóloga, luego de hacerme algunas preguntas, él respondía que yo estudiaba la cultura de los pueblos indígenas y añadía, tras acordarse de algunas noticias y hacer algunas conexiones, que los antropólogos defendían a los pueblos indígenas, las personas se quedaban tranquilas con esta explicación. Si dijera que en esta tesis de maestría abordo toda la riqueza cultural del pueblo shawi sería un poco ambicioso de mi parte. Me interesa abordar la risa y cómo a través de ella podemos conocer algunos de los valores que rigen la vida de este pueblo. Para hacerlo, empezaré presentando el marco teórico que guía este estudio.

En este capítulo presento los pilotes sobre los que se sostiene esta tesis, es decir, investigaciones que se han realizado sobre los temas de la risa y del humor en pueblos indígenas amazónicos, trabajos del campo de la antropología de las emociones, estudios que abordan los valores culturales compartidos en la Amazonía indígena y una reflexión sobre el lugar desde donde escribo. Con estos puntos de apoyo, sostengo que el humor es una dimensión importante en la Amazonía indígena, no solo por estar presente en la cotidianidad sino por ser parte de la socialización y porque nos permite acceder a los valores culturales que un pueblo comparte.

1.1. La risa en pueblos indígenas amazónicos

El estudio de la risa ya ha sido abordado por antropólogos y antropólogas que trabajan con pueblos indígenas amazónicos. Entre los temas que se han investigado figuran: la importancia del humor, la risa y lo lúdico en la cotidianidad de estas sociedades, la búsqueda por entender de qué ríen los pueblos indígenas, la descripción de cómo es esta risa y finalmente, las percepciones que los pueblos indígenas tienen acerca de la risa.

Varios autores coinciden en la importancia del humor en los pueblos indígenas amazónicos. Por ejemplo, Joanna Overing (2000) sostiene que la risa y el humor son elementos constitutivos de las actividades sociales que realizan diariamente los pueblos indígenas, es decir, un componente importante de su vida diaria. La “buena risa” (el hecho de que hombres

y mujeres puedan reír en conjunto y no uno del otro) es también esencial para la salud de la comunidad y, justamente son las risas, uno de los recuerdos más vívidos que la autora tiene de su trabajo de campo con los piaroa -un pueblo indígena que habita en los afluentes del río Orinoco en Venezuela-, como ella indica: “It was in hilarity that I felt I actually understood and was at one with them.” (Overing 2000, 64). En su estudio, la antropóloga también aborda la relación entre la risa y los mitos en los pueblos indígenas. Asimismo, señala cómo los historiadores han empezado a ver el humor como una llave para acceder a los códigos y sensibilidades culturales, por lo tanto, propone que se desarrollen más estudios desde la antropología del humor y que se reconozca a la risa como un asunto importante, tanto a nivel cultural como social. Por su parte, Alexandre Surrallés (2002) ve al humor como una dimensión afectiva importante, presente tanto de forma espontánea, como en las fiestas y rituales de los candoshi.

La importancia de la risa y del juego también ha sido tratada por Camilla Morelli (2021). En su estudio, Morelli (2021) sostiene que es por medio del juego y de la risa que el río se convierte no solo en un ambiente emocional, multi-sensorial y afectivo, el cual es apropiado por los niños y las niñas matsés, sino también en un lugar clave para el aprendizaje, el conocimiento y la actividad incorporada (*embodied activity*). Así, el juego también contribuye a desarrollar, transformar y negociar su propia comprensión social y moral del mundo, no solo a reproducir las ya existentes (Morelli 2021, 17). En su trabajo, Morelli aborda cómo los adultos matsés están emocionalmente conectados con el bosque mientras que los niños lo están con el río, lo cual supone varios cambios para el futuro de esta sociedad. Como ella indica, el río no solamente es un lugar de juego y trabajo para los niños, sino que también es el espacio donde éstos dibujan su futuro y donde aprenden a ser matsés, es también donde redefinen qué es lo que significa serlo tanto a nivel práctico como moral (Morelli 2021, 21).

El interés por entender de qué suelen reír los pueblos indígenas ha producido otras investigaciones, siendo una de las primeras, el trabajo de Pierre Clastres (1978). Clastres sostiene que el humor es un rasgo común de varios mitos indígenas, así, a partir de la presentación de dos mitos recogidos entre los chulupí del sur del Chaco paraguayo, concluye que lo que divierte a los indígenas es la posibilidad de reírse de seres peligrosos y respetables (como los chamanes y los jaguares) al presentarlos como seres grotescos y en situaciones donde estos quedan en ridículo. En vista de que “los chalupés realizan al nivel del mito lo que les está prohibido al nivel de lo real” (Clastres 1978, 130), el antropólogo plantea que el mito tiene una función catártica ya que “libera en su relato una pasión de los indígenas, la

obsesión secreta de reír de aquello que se teme” (Clastres 1978, 132), de aquello sobre lo que no pueden reírse en otras circunstancias, por el temor y respeto que inspiran³. Clastres (1978) también nota la intención pedagógica de la risa provocada por los mitos, ya que estos, además de divertir, también vehiculan y transmiten la cultura de la tribu.

En esa línea, Els Lagrou (2006) sostiene que utilizar el humor para hablar acerca de la imperfección de los dioses, nos dice algo importante sobre la teoría nativa del conocimiento. En ese sentido, la autora reflexiona sobre la relación entre el humor grotesco y la imaginación moral y cosmológica para el caso kaxinawa, así, presenta diferentes tipos de humor y señala cómo las actitudes que existen hacia el humor y los diferentes tipos de humor (grotesco, festivo o crítico) varían de acuerdo a los valores y a las cuestiones epistemológicas privilegiadas por cada cultura, es decir, que pueden ser leídos como formas de conocimiento nativo sobre el mundo. A través de ellas, se ven valores relacionados a las concepciones kaxinawa sobre socialidad, convivialidad y personalidad.

Otros autores, como Diego Villar (2013) han tratado de clasificar los tipos de humor existentes. Así, con el fin de explorar qué les causa gracia a los chacobo, Villar (2013) propone una tipología compuesta por siete tipos de humor diferentes, tipología que es posible gracias a la descripción etnográfica de “instancias risibles”, es decir, de actitudes, discursos, situaciones y comportamientos cotidianos que pueden ser cómicos para los chacobo. El primero de esta tipología es el “humor primario”, el cual consiste en reírse de accidentes casuales o torpezas. Luego, sigue el “humor sádico”, por ejemplo, reírse cuando alguien le pega a un animal o cuando un espíritu les juega una broma a los vivos. Otro tipo es el “humor de contacto intercultural”, que es básicamente reírse de las torpezas o del desconocimiento/ineptitud que puede tener el etnógrafo, de las fotos de los antepasados chacobo o de errores de traducción. A este tipo de humor le sigue el “humor mítico”, el reírse de los mitos, con la salvedad o aclaración de que, según Villar, no debe asumirse que todos los mitos provocan risa, ya que hay unos que no dan risa en absoluto. También está el “humor onomástico” que consiste tanto en reírse o hacer relaciones burlescas entre homónimos (el hecho de que haya un número limitado de nombres usados por los chacobo y que estos se repitan entre generaciones, permite hacer diferentes bromas al respecto) como en reírse de algunos sobrenombres. Está el “humor de género”, el cual está relacionado con los códigos

³ “Lo que hace reír del humor no es a menudo otra cosa que constatar la posibilidad que tiene solo el humor para decir lo que sería indecible de otra manera.” (Surrallés 2003, 100)

vinculados a los valores, roles y estereotipos de género de los chacobo, así como al uso del doble sentido. Cabe precisar que este humor no se da frente a todas las personas y hay precisiones sobre cuándo pueden hacerse estas bromas, por ejemplo, las mujeres no se reirán de los hombres en público ni los acusarán de perezosos o mesquinos (dos de los principales antivalores de este pueblo). El último tipo es el “humor clasificatorio” que consiste en la manipulación de incongruencias, ambigüedades, es decir, en tener creatividad -o ingenio- para hacer reír.

Villar (2013) también sostiene que el humorismo chacobo opera a manera de un mecanismo de socialización, ya que pone de manifiesto aquello que está implícito en la sociabilidad cotidiana. Por ejemplo, si bien hay ejemplos de “humor sádico” al maltratar un animal, esto ocurre solo con los animales domésticos y nunca con aquellos del bosque, ya que, el hacerlo, podría traer represalias por parte de sus dueños. Asimismo, el autor enfatiza que el humor es una cuestión de contexto, por tanto, no todos los pueblos indígenas amazónicos reirán de lo mismo (por ejemplo, para los matsigenka es inaceptable reírse de alguien). Por ello, sugiere prestar atención a quiénes pueden reírse de quién, por qué y cuándo, ya que allí están los criterios implícitos que bosquejan una “ética, una etiqueta de acción y hasta una estética determinada.”(Villar 2013, 490). Por último, Villar (2013) interpreta el humor chacobo como una forma de pensamiento en un sentido diferente, como si la risa fuera un mecanismo para reflexionar o darse cuenta, que la forma en que ellos (los chacobo) clasifican las cosas es arbitraria y no compartida por todos. Así, los chacobo no se ríen de las cosas en sí sino del orden que les enseña que las cosas son de una determinada manera, cuando en realidad no es así.

En su tesis acerca de la risa entre los camëntsá, Laura Chaustre (2018) coincide con Villar (2013) en que la risa es cultural, en que “tiene que tener un idioma y un sentido común compartidos” (Chaustre 2018, 34) y por tanto, para entenderla, hay que reconocer su función y el significado que tiene en una determinada sociedad. Así, sostiene que para los camëntsá la risa es una cualidad del ser, por tanto, quien no ríe, no está vivo y que, justamente, es riendo que se establecen relaciones, “se consolida el ‘nosotros mismos’” con lo cual se crea y persiste la vida.

Por su parte, Jean-Michel Beaudet (1996) no se preocupa por estudiar “de qué ríen los indios” sino “cómo ríen”, es decir, analiza las formas sonoras de esta (los sonidos del reír) así como las formas culturalmente pautadas que existen para hacerlo. Así, en su trabajo con los wayãpi, un pueblo Tupí del noroeste amazónico, Beaudet (1996) diferencia cuatro tipos de

risa desde el punto de vista acústico: la risa individual del hombre, la risa de la mujer, la risa colectiva de hombre y la risa “caricatural”. De este modo, el autor analiza el aspecto estético de la risa, presentándola como una experiencia motriz (una conducta con intención) y sensible de conocimiento. La risa sería también una estética, una especie de lenguaje autónomo, en el que, como señala Lagrou (2006) al hablar de este trabajo, cada tipo de risa expresa actitudes y sentimientos diferentes. Beudet (1996) también llama la atención sobre la inexistencia de un estudio etnomusicológico de la risa en la antropología de las tierras bajas.

Por último, está el trabajo de Dan Rosengren (2010), quien investiga sobre las concepciones de la risa y el significado de ésta para los matsigenka de la Amazonía peruana. Así, presenta el ejemplo de la historia del fallecido Toroseriporoki, un hechicero malvado que, con su mal comportamiento, rompía muchas reglas de etiqueta, con lo cual la historia generaba muchas risas en el grupo que la escuchaba. Cabe precisar que los matsigenka no suelen burlarse o reírse de alguien salvo que esta persona no suponga una amenaza, sea por su debilidad o porque ya esté muerta, como era el caso del hechicero en cuestión. Además, se reían de él por la manera en que rompía las normas de etiqueta. En este caso, reírse del hechicero es aceptarlo, porque se ríe de una fuerza antisocial, además, se ríe de forma conjunta, en grupo, con otras personas que también escuchan la historia. Para evitar un análisis funcionalista del tema, el cual no suele tomar en cuenta los dos lados implícitos en la risa (la combinación simultánea de aquellos con los que uno ríe y aquellos de los que uno se ríe), Rosengren (2010) apuesta por primero entender el entorno social en el que la risa es producida y reproducida, es decir, por qué la gente ríe en su contexto particular; para poder comprender tanto la sociología de la risa como lo que puede ser entendido como absurdo⁴. Además, resalta cómo reírse en grupo contribuye a generar y manifestar convivialidad, siendo también un reconocimiento a la armonía social que une a quienes comparten estos momentos de alegría.

1.2. Emociones y centros de percepción

Para hablar de la antropología de las emociones, partimos del artículo de Catherine Lutz y Gregory White (1986) en donde se hizo un repaso por las investigaciones antropológicas más recientes sobre el tema. Para ambos autores hay dos contribuciones principales que el estudio

⁴ Pensar en cómo la historia de Toroseriporoki deja entrever lo que es aceptado o no en el pueblo, por ejemplo, en cómo, a pesar de saber que aceptar una invitación del hechicero a comer en su casa era peligroso, nadie en el mito le decía que no porque hacerlo hubiera sido una acción muy descortés.

comparativo de las emociones podría hacer a la antropología. Por un lado, podría ayudar en el desarrollo de una aproximación interpretativa a la cultura al dar una nueva relevancia metodológica a la respuesta emocional del etnógrafo al trabajo de campo, estableciendo así un puente entre el producto cognitivo del trabajo de campo (la etnografía) y su producto emocional (el diario de campo). Por otro lado, el incorporar la emoción en la etnografía también conllevaría a presentar una visión más completa de lo que está en juego para la gente en su día a día, con lo que cual, no solo se estaría humanizando a la gente mientras se retrata su vida cotidiana sino también se vería lo adecuado de nuestra comprensión sobre sus formas sociales y culturales (Lutz y White 1986). Para Surrallés (1998) es con este artículo publicado en los ochenta, cuando nace oficialmente la antropología de las emociones como campo de estudio.

En tiempos más recientes, Surrallés (1998) hace referencia al trabajo que Rosaldo realizó con los ilongot en los ochenta, en donde este concluye que, para los Ilongot no existe una diferencia conceptual entre pasión y conocimiento (o emoción y razón), ya que, para los ilongot, las emociones y el conocimiento están en el corazón. Este resultado cuestiona la supuesta universalidad de la dicotomía occidental entre razón y emoción, la cual no es aplicable para todas las sociedades.

En esa misma línea, Alexander Surrallés (2009) argumenta que el punto de vista se sitúa en el cuerpo y que, para los candoshi de la Amazonia peruana el corazón (*magich*) es el centro de la percepción. Así, para ellos, no hay una distinción entre sensación y cognición, sino que estas son categorías mezcladas, por lo cual el corazón es el lugar tanto de las emociones como de las actividades intelectuales. A lo largo de su estudio, el antropólogo presta atención a las expresiones que incluyen al corazón y muestra ejemplos de cómo diversas emociones y sensaciones aparecen en descripciones donde el sujeto es el corazón. Por ejemplo, “tener un gran corazón (*magish kapogo* – corazón grande)” significa ser un gran predador, en tanto la predación representa y resume todas las cualidades que se valoran de la personalidad en este pueblo (el valor, la autoridad, la determinación, el orgullo). Por el contrario, “tener un corazón pequeño” (*magish paksi*) significa “ser incapaz de tener el mínimo de voluntad necesario para tomar decisiones y ponerlas en práctica.”(Surrallés 2009, 96) Como explica Surrallés (2009), los candoshi tampoco distinguen entre amar y pensar ya que “pensar” para ellos, es siempre “pensar en el interés de alguien”, incluso si esto implica la desgracia de otra persona, como por ejemplo, cuando se piensa en dañar a alguien para vengar a un ser querido.

En cierta forma, si seguimos en la línea de lo propuesto por Rosaldo y Surrallés, hablar de una antropología de las emociones en algunas sociedades sería una afirmación incompleta, ya que en muchos pueblos esta perspectiva dicotómica no existe en tanto las emociones y el conocimiento están juntos. Este es también el caso de los shawi, quienes piensan y sienten con el hígado.

1.3. Los valores en la Amazonía indígena

Desde la antropología, el valor es analizado como un problema social y cultural, es decir, no es tomado como una noción natural o universal ya que no todos los grupos humanos persiguen las mismas formas de valor o los mismos valores. Por ejemplo, incluso en la antigüedad – tomando el ejemplo dado por David Graeber (2013) - las naciones podían ser diferenciadas por los tipos de valores que perseguían: los egipcios persiguieron el orden y la seguridad, los griegos la libertad política y los concursos de arte, los judíos las virtudes religiosas y, por último, la legalidad, la propiedad y la magnificencia en el caso de los romanos. En ese sentido, y a partir de lo señalado por los editores de la publicación especial sobre el Valor como Teoría en la revista HAU, Santos Granero (2015) recoge dos líneas de investigación sobre el valor:

On the one hand, values are the set of ideal, normative understandings that characterize particular worldviews or cultural systems. On the other hand, value is the worth of things in economic transactions or exchange relationships. In either case, they coincided that value cannot be determined outside of its cultural and ethnographic context, and it is always relational, embedded as it is in the totality of relations of production and reproduction. (Santos Granero 2015, 14)

Al ser el valor una categoría relacional y que varía según el contexto cultural y etnográfico del que se hable, podemos cuestionar, por ejemplo, que la forma de concebir el valor desde una sociedad capitalista tenga validez universal. Es decir, que, si bien parte del llamado mundo occidental busque acumular cada vez más dinero o bienes, podemos estar de acuerdo en que esta búsqueda no necesariamente será compartida por el resto del mundo.

Diversos autores han mostrado cómo los pueblos indígenas siguen otro tipo de valores y, si bien participan del mercado, su vida no está regida por la acumulación de bienes o dinero. En esa línea, en su libro sobre los napo runa de la Amazonía ecuatoriana, Uzendoski (2010) reconoce la viabilidad de la existencia de otras perspectivas de valor y cómo, por ejemplo,

para los amazónicos el parentesco puede ser tan importante como lo es el capital para las sociedades neoliberales, ya que del parentesco parten, se producen y organizan otro tipo de relaciones.

En ese sentido, y siguiendo lo expuesto por Marshall Sahlins (2013), entendemos que el parentesco no queda en la genealogía sino que siempre es una particularidad cultural y que su cualidad específica es la “mutualidad del ser”: los parientes son personas que participan intrínsecamente en la existencia del otro, son miembros los unos de los otros (Sahlins 2013, IX). La mutualidad de la existencia determina que la experiencia misma también sea transpersonal, es decir, determina, por ejemplo, que los cazadores indígenas tengan una relación de parientes o afines con algunos animales o que algunos hombres deban seguir con las prohibiciones propias de la *couvade*. Así también,

The same sense of conjoined existence is involved in taking responsibility for the wrongful acts of relatives, for their fortunes in the hunt or war, even for the shape and health of their bodies. In sum, where being is mutual, experience itself is transpersonal: it is not simply or exclusively an individual function. (Sahlins 2013, 44)

Por otro lado, el libro editado por Santos Granero (2015) reúne ejemplos de otros paradigmas de bienestar que podrían servir como alternativa al modelo de producción y consumo que existe actualmente. En ellos, por ejemplo, se cuestiona la noción de que los indígenas sean “*wealthless*” y que vivan en un estado de pobreza, toda vez que la riqueza está en el ojo del observador (Santos Granero 2015, 12). En esa línea, las pesquisas compiladas por este autor proponen que para los indígenas amazónicos, la riqueza recae más en “valores culturales compartidos que en nociones de valor e intercambio” (Santos Granero 2015, 14), que ésta raramente está asociada con la acumulación de bienes materiales y que, por el contrario, ésta evoca imágenes de abundancia de cosas que son en su mayoría intangibles y con poco valor de cambio (Santos Granero 2015, 15). Además, es importante resaltar que, para los indígenas amazónicos, la acumulación material o riqueza debe ser siempre compartida, de lo contrario, la persona que acumula podrá ser vista como egoísta o mezquina (lo cual, considero, es uno de los peores defectos que alguien puede tener en la selva), ya que, como el autor sostiene: “in indigenous Amazonia wealth has no value if it is not shared with others” (Santos Granero 2015, 15). El punto central de estos ejemplos es que existen diferentes sistemas económicos y diferentes estándares de valor “que fomentan y recompensan principios morales y comportamientos sociales ampliamente diferentes” (Santos Granero 2015, 31). Por eso es que, por un lado, tendremos un estándar de valor capitalista que resalte el dinero y las relaciones

cuantitativas y, por otro, un estándar indígena que pondrá mayor énfasis en los aspectos intangibles y cualitativos y que está arraigado en tipos particulares de relaciones sociales (Santos Granero 2015, 28).

Esta tesis es un intento por dar cuenta de este otro estándar indígena de valor, es decir, busco retratar otro modo de existencia, una forma de vida alternativa (como sugería hacer Latour) a partir de la presentación de los valores que rigen la vida social de los shawi, valores que siguen siendo transmitidos y seguidos por su población. En ese sentido, tomaré en consideración lo sostenido por Graeber (2013) en su apuesta por volver a una tradición desde donde se entienda: (1) que los seres humanos son proyectos de creación mutua, (2) el valor como el medio a través del cual estos proyectos de creación mutua se vuelven significativos para los actores y (3) que los mundos que habitamos emergen de esos proyectos de creación mutua (y no al revés) (Graeber 2013, 238).

Por último, quisiera añadir que entiendo que los valores compartidos por un pueblo también forman parte de su identidad. Para esto, tomo lo propuesto por Barth (1976) cuando, al hablar de distinciones o particularidades étnicas, identifica dos tipos de contenidos culturales: las señales o signos manifiestos y las orientaciones de valores básicos. Las señales o signos manifiestos son "los rasgos diacríticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son, por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o un general modo de vida" (Barth 1976, 16). Es decir, signos reconocibles como podrían ser, en el caso de los shawi; la lengua shawi, las pampanillas que visten las mujeres, los diseños de las pinturas faciales hechas con huito, fiestas como la de la primera menstruación e incluso, como propongo en esta tesis, la risa. Por otro lado, las orientaciones de valores básicos corresponderían a "las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación" (Barth 1976, 16). En otras palabras, aquellos valores, criterios de valoración y de juicio compartidos dentro de un mismo grupo, como, por ejemplo, el compartir.

1.4. Desde dónde escribo

Cuando hablé sobre la metodología utilizada en esta investigación, compartí tanto la manera en que entiendo el trabajo de campo como la importancia que tiene reconocer la propia subjetividad de quien investiga. En ese sentido, considero que cada investigador e investigadora, al ser personas diferentes, con historias de vida y formas de ser particulares, conferirá sus propios matices a las investigaciones que realice. Así, si bien hay actividades

compartidas por toda antropóloga o antropólogo que hace trabajo de campo (como, por ejemplo, aprender la lengua del pueblo con el que trabaja, estar presente en cuanto actividad haya, acompañar a la gente, caminar con ella -como propone Ingold-, realizar visitas, ser recíproca y apoyar en lo que se pueda), en ocasiones, nuestra experiencia en campo variará según las particularidades que tengamos.

En ese sentido, como propone Uzendoski (2010), es necesario visibilizar la subjetividad del etnógrafo para la creación de conocimiento antropológico. Las etnografías “no pueden separarse de la perspectiva personal y el proceso de adquirir conocimiento, perspectiva que cambia a través de los diferentes eventos de la vida pero especialmente a través de las experiencias de trabajo de campo” (Uzendoski 2010, 47). Como indica el antropólogo, es necesario hacer a un lado la idea de que las etnografías “son informes de culturas plenamente objetivos” y, más bien, comprender que el etnógrafo es solo un humilde aprendiz del conocimiento de otras culturas. Asimismo, como señala Nancy Scheper-Hughes:

El antropólogo es un instrumento de la traducción cultural que necesariamente es imperfecto y parcial. No podemos liberarnos del yo cultural que llevamos con nosotros al campo, de la misma forma que no podemos dejar de reconocer como propios los ojos, la piel, los oídos a través de los cuales asimilamos nuestras percepciones intuitivas del medio, nuevo y extraño, en el que hemos entrado. No obstante, como cualquier maestro artesano (y me atrevo a decir que es eso lo que somos cuando mejor lo hacemos), nos esforzamos por hacerlo lo mejor posible con los recursos limitados que tenemos a nuestra disposición: nuestra habilidad para escuchar y observar de manera cuidadosa, empática y sensible. (Scheper-Hughes 1997, 38)

A estos recursos con los que contamos -nuestra capacidad de observación y escucha activa- sumaría el rol que cumple la sensibilidad que tengamos desarrollada y nuestra manera de desenvolvernos y relacionarnos con la gente, considero que todo esto sienta las bases e influye en la confianza que una pueda transmitir y cultivar cuando hace trabajo de campo, aun cuando no se maneje bien el idioma.

En esa línea, considero importante reconocer el lugar desde donde escribo y reconocer también que mi experiencia con el pueblo shawi será particular por esto, por mi historia y las diferentes identidades que puedo tener. Soy una mujer mestiza nacida en Lima a finales de los ochenta, vengo de una familia de clase media, cuento con estudios superiores, soy soltera y no tengo hijos. Soy identificada como maestra más que como antropóloga, porque ese fue el rol que ejercí la última vez que fui a territorio shawi, porque así es como me conocen los ahora maestros que fueron mis estudiantes en el Programa, es decir, saben que soy antropóloga,

pero siempre se refieren a mí como “maestra”. A simple vista no solo soy físicamente diferente de las mujeres shawi (por mi estatura, color de piel y hasta por las ondas de mi cabello), sino que me visto diferente (uso lentes, gorro, reloj, zapatos o botas, pantalón y suelo llevar una mochila), además hablo en otro idioma, idioma manejado más por hombres que por mujeres. No debe sorprender entonces que también despierte curiosidad en la comunidad. De ahí que quizás algunos y algunas shawi se asombraran cuando respondía en shawi a un saludo o cuando me veían sentada en una casa tomando masato. Muchas veces cuando he visto a una mujer shawi y la he saludado diciendo “*We ’kama kai*”⁵, me he topado con asombro, risas y preguntas, preguntaban quién era o qué hacía ahí, pero no me lo preguntaban a mí, se lo preguntaban en shawi a mis acompañantes.

Además, sé que por ser mujer es por lo que también he podido acceder a algunos espacios, escuchar ciertos testimonios y vivir ciertas experiencias. Por ser mujer es quizás por lo que pude alojarme en casa de una mujer viuda, quien vivía con su hija, una joven separada con un hijo pequeño. Por ser mujer es que, luego de conversar y visitar su casa durante seis semanas, una mujer me dijo que, si tuviera una hija, la mandaría conmigo para que me acompañara a Lima, pero que luego la regresara, porque me veía como una persona responsable a la que

⁵ En palabras de María Luisa Gonzáles, *kai* “es la forma genérica que se usa entre las mujeres shawi para llamarse entre sí cuando no les une ningún lazo de consanguinidad ni afinidad o compadrazgo” (González 2013, 334).

Kai, como me explicó el maestro Rafael Chanchari, es la forma en que se llaman las hermanas de padre y madre, también se usa para llamar a la prima y para tratar a las mujeres extrañas entre solteras. Así, en campo, he tratado mayormente a las mujeres de “*kai*” y ellas me han tratado a mí sea de “*kai*” o “maestra”. Con los hombres es distinto. Si quiero saludar a un hombre soltero, lo trataré de “*yu ’yu*” (que es como las mujeres llaman a su hermano de padre y madre, a su primo o a un joven extraño soltero) y, si saludo a un hombre casado, me referiré a él como “*imuya*” (que es como se llama a la persona del sexo opuesto casada con la hermana o a los hombres casados extraños). En respuesta, ellos tendrían que dirigirse a mí como “*uhshi*” (el hombre le dice *uhshi* a su hermana de padre y madre, a sus primas o a una señorita soltera extraña), ya que soy soltera. Sin embargo, son pocos los hombres que me han llamado “*uhshi*” en campo, casi siempre me han tratado de “*imuya*” (*imuya* se usa como saludo del hombre hacia la mujer y de la mujer hacia el hombre, en el caso de los hombres, es también como suelen tratar a las mujeres extrañas, sean solteras o casadas) o “maestra”.

Como lo explica Aldo Fuentes desde su perspectiva de antropólogo varón: “Junto al uso ‘restringido’ a los propios parientes, los chayahuita extienden su terminología para referirse en general a todos los miembros de su grupo étnico por medio de categorías de parentesco. La norma ‘generativa’ común es que uno llame ‘hermano’ a un hombre de generación o edad similar a la suya. El término para cuñado se restringe a aquellos con los que se pueden trazar relaciones de alianza. A las mujeres de la propia generación se les dice *oshi* (hermana), si son solteras, e *imoya* (cuñada) si son casadas, independientemente de que existan lazos reales o no. Los términos para ‘tíos’ y ‘sobrinos’ son igualmente empleados para hacer referencia a personas de la generación respectiva, aun si no se pueden trazar conexiones de parentesco. Las mujeres tienen prácticas análogas.” (Fuentes 1988, 142). Es importante la precisión que hace Fuentes sobre la aplicación de algunos términos para referirse a la gente de la misma generación o edad. Por ejemplo, una vez me contaron en castellano una anécdota que envolvía a la hermana de una autoridad, yo me rompía la cabeza pensando en quién era esa hermana ya que yo no la conocía, continué preguntando y al final de la historia entendí que esta persona no era la hermana, sino que era en realidad una prima de la autoridad.

podría confiarle una hija. Por estar entre mujeres es que pude quedarme parada en ropa interior para que otra mujer pudiera curarme las mordeduras de un perro con ajo picado, menthol Sikura y una resina, porque, como le dije a ella en un shawi rudimentario “*kahpa kemapi*” (no hay hombre). Por ser mujer es que también tuve que tomar otros cuidados al desplazarme, así como algunas de ellas los tienen, con sí mismas o con sus hijas; andar con cuidado y evitar hacerlo sola. Finalmente, el ser mujer y estar soltera fue también lo que motivó algunas bromas y risas compartidas.

Capítulo 2. Pueblo shawi: dos caras de una misma moneda

Antes de instalarme en Nueva Soledad, estuve un par de semanas en la comunidad de Panaán. Allí, mientras coordinaba con algunas autoridades mi ingreso a la comunidad, fui revisando algunos de los libros que había llevado conmigo. El libro que leía en ese momento era “Imaginario Shawi a través de su música y danza”, un homenaje al trabajo realizado en vida por la Hermana María Dolores García Tomás C.M.S.C.J. (García Tomás C.M.S.C.J. 2021). La primera parte del libro correspondía a un manuscrito de la hermana acerca de música y danzas shawi, este manuscrito estaba centrado en los shawi que viven en los distritos de Cahuapanas y Barranca (provincia de Datem del Marañón, departamento de Loreto). Al leerlo, me pregunté si también podría presenciar las danzas ahí descritas cuando pasara Semana Santa en Nueva Soledad, ubicada en el distrito de Balsapuerto.

En esos días, conversé por teléfono con un viejo amigo, el maestro Rafael Chanchari Pizuri⁶. Justo en ese momento, Rafael se encontraba de paso por Lima, así que, curiosamente, como él observó, yo andaba en su pueblo y él, en mi pueblo - ciudad. Mientras conversábamos, Rafael me dijo una frase que se me grabó: “Pueblo shawi es como una moneda, tienes que conocer las dos caras: Cahuapanas – Sillay y Balsapuerto – Jeberos”. Es decir que, si bien el pueblo shawi es uno solo, hay diferentes realidades a lo largo de su territorio, por ello, no es de extrañar que haya diferencias en las formas de hablar la lengua, de vestir y de vivir la religión. Por ejemplo, Balsapuerto es un distrito con una mayor presencia evangélica mientras que Cahuapanas y Sillay tienen una mayor presencia católica, por ende, era de esperarse que las celebraciones religiosas fueran distintas. En cierta forma, las lecturas y su comentario me prepararon para lo que vería (o, mejor dicho, no vería) más adelante.

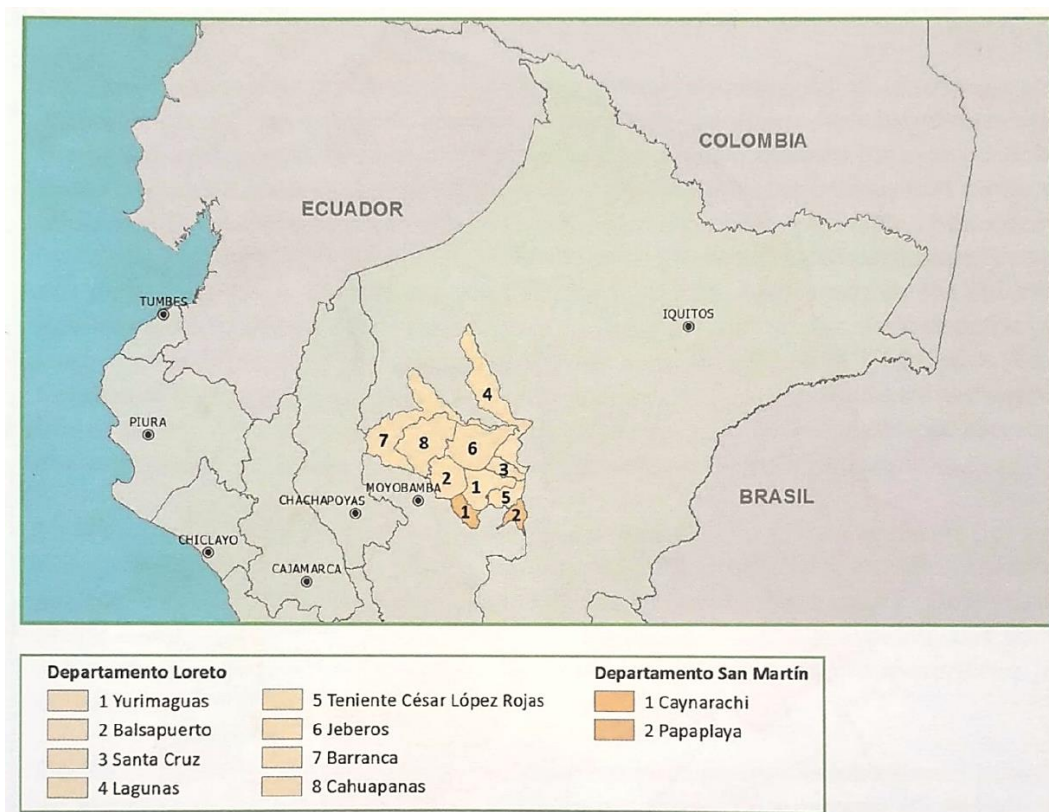
Este capítulo constituye una breve introducción a la historia y situación actual del pueblo shawi y se basa principalmente en fuentes secundarias, en lo que otras personas han escrito sobre las diferentes realidades que hay en él. Estos trabajos constituyen el emponado sobre el que se sostiene esta investigación, aquí sustento que los shawi han mantenido relaciones con diferentes actores a lo largo de su historia, sin embargo, no por eso han desaparecido, sino que han logrado resistir y mantener muchos de sus repertorios de identidad hasta el día de hoy.

2.1. Ubicación y demografía

⁶ El maestro Rafael pertenece al pueblo shawi, trabaja como docente y especialista shawi en el Formabiap y también es médico vegetalista.

Hoy en día, se estima que la población shawi asciende a 26 841 personas⁷. Por un lado, por el III Censo de Comunidades Nativas 2017, sabemos que existen 185 comunidades nativas que pertenecen al pueblo shawi (INEI 2018). Esta cantidad representa el 6.84% del total de comunidades nativas que hay en el país, lo cual convierte al pueblo shawi en el quinto pueblo indígena amazónico con mayor porcentaje de comunidades⁸. En relación a su distribución, estas comunidades están ubicadas en los departamentos de Loreto y San Martín. En Loreto, están en las provincias de Alto Amazonas (distritos de Yurimaguas, Balsapuerto, Jeberos, Santa Cruz y Teniente César López Rojas) y Datem del Marañón (distritos de Barranca, Cahuapanas y Morona). En San Martín, se ubican en las provincias de Lamas (distrito de Caynarachi) y San Martín (distrito de Papaplaya).

Mapa 2.1 Distritos donde hay comunidades nativas del pueblo shawi



Fuente: Distritos en los que se encuentran las comunidades del pueblo shawi (Chanchari 2014, 130)

⁷ <<Ficha de Pueblo Shawi>>, web oficial de la BDPI, acceso el 15 de agosto de 2023, <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/shawi>.

⁸ El primer lugar lo ocupa el pueblo asháninka con 19.24% (520 comunidades), el segundo, el pueblo awajún con 15.50% (419 comunidades), el tercero, el pueblo kichwa con 11.65% (315 comunidades) y el cuarto lugar, el pueblo kukama kukamiria con 7.99% (216 comunidades).

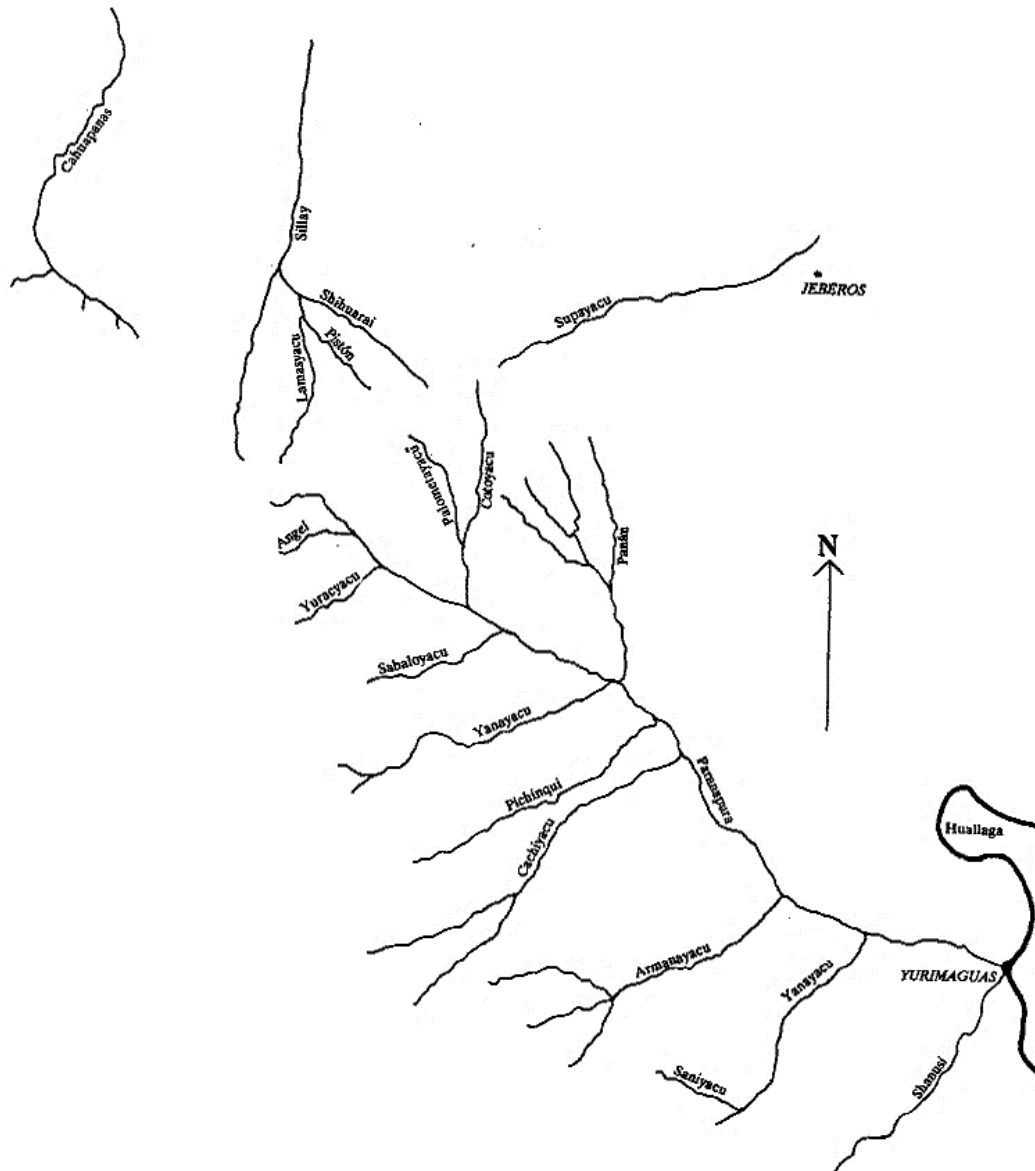
Por el mismo censo (INEI 2018), también sabemos que los distritos con mayor cantidad de comunidades shawi serían Balsapuerto y Cahuapanas, con 88 y 35 comunidades nativas, respectivamente. Así, como ya han señalado otros autores, el grueso de la población shawi se encuentra en “el triángulo comprendido entre los ríos Marañón y Huallaga y la cadena de cerros que divide las aguas de los ríos Parapapura y Mayo” (Fuentes 1988, 14), zona que se puede apreciar en el Mapa 2.2. En el distrito de Balsapuerto está el río Parapapura y en Cahuapanas, están los ríos Cahuapanas y Sillay; estos son los tres ríos principales alrededor de los cuales se concentra el pueblo shawi. En el Mapa 2.3. se pueden observar los ríos y afluentes ubicados en todo el territorio de este pueblo.

Mapa 2.2 Zona donde está concentrada la mayor parte de la población shawi



Fuente: Mapa político del departamento de Loreto (GOREL 2019)

Mapa 2.3. Mapa de los principales ríos y afluentes en territorio shawi



TERRITORIO CHAYAHUITA

Fuente: (Hart 1988, 12)

Por otro lado, según el XII Censo de Población y VII de Vivienda 2017, en todo el Perú hay alrededor de 17 241 personas que tienen al shawi como lengua materna, es decir, como la lengua con la que aprendieron a hablar en su niñez⁹. Esta cifra convierte a la lengua shawi en

⁹ La lengua shawi pertenece, junto a la lengua jebero o shiwilu a la familia lingüística Cahuapana. Según el MINEDU (2018), la lengua shawi presenta cinco variedades: shawi del Paranapura, cahuapana, sillay, jeberos y balsapuerto.

la cuarta lengua amazónica más hablada en el Perú¹⁰. Así, en base a la información presentada por el Ministerio de Educación (2018), vemos que la mayoría de shawi hablantes están en los departamentos de Loreto (16 350), San Martín (500) y Lima (155) (MINEDU 2018). Dentro de Loreto, si bien los hablantes están presentes en seis provincias, la mayoría se encuentra en las provincias de Alto Amazonas (11 745) y Datem del Marañón (4527). En el caso de San Martín, se registran hablantes en las diez provincias, sobre todo en las provincias Lamas (320) y San Martín (147). Por último, en el caso de Lima, la mayoría de shawis (147) están en la misma provincia de Lima. Con estos datos se puede precisar que, si bien la mayor parte del pueblo shawi vive en comunidades nativas, hay shawis que también habitan fuera de ellas, en espacios urbanos y rurales de la costa, sierra y selva del país.

2.2. Apuntes sobre los shawi desde la historia escrita

Existen diferentes sitios arqueológicos y petroglifos en las cuencas de los ríos Cachiyacu y Armanayacu (Balsapuerto). Entre todos ellos sobresalen los grabados rupestres de Casa de Cumpanamá o *Kunpanama*¹¹, este lugar está ubicado a unas dos horas a pie del mismo Balsapuerto. Los estudios arqueológicos realizados en la zona sitúan el origen de estos petroglifos entre los últimos siglos a.C. y los primeros siglos d.C.; además, en el distrito también se han identificado restos de cerámicas que corresponderían a ocupaciones realizadas entre los siglos VIII y XII d.C. (Orefici 2013). Sin embargo, para los arqueólogos, ni los petroglifos ni las cerámicas halladas guardan relación con la población shawi –la cual lleva por lo menos 500 años en la zona- sino que corresponden a otras poblaciones precedentes (Lozano, Orefici, y Rivas 2013). Aun así, como explica González (2013), las rocas y petroglifos que forman parte del Complejo Balsapuerto son vistas por los shawi como el resultado de la acción de *Kunpanama*, donde se representa todo lo que ellos son. Es decir, como explica la autora, los shawi se han apropiado tanto de la Piedra de *Kunpanama* como del Complejo Balsapuerto en sí para la defensa y el reconocimiento de su pueblo en el territorio que ocupan.

¹⁰ Según los datos publicados por el MINEDU (2018), las tres lenguas amazónicas con mayor población estimada serían: el asháninka, con 73 567 personas, seguido por el awajún con 56 584 y, en tercer lugar, el shipibo-konibo con 22 517 personas.

¹¹ Para el pueblo shawi, *Kunpanama* es el creador del universo.

Las noticias sobre la presencia shawi en este territorio datan del siglo XVI, cuando se dieron los primeros contactos con los españoles y éstos dejaron una evidencia escrita de ello. Como indica González (2013), el primer encuentro registrado entre shawis y españoles data de 1538, cuando Alonso de Mercadillo, fundador de la ciudad de Loja, junto a Diego Núñez y un grupo de indígenas mainas indicó haber pasado por las tierras ‘de cahuapanas’¹² en el camino desde Loja hacia el Huallaga. Es en esa misma ruta, pero más cerca a “las antiguas tierras de los indios de Nieva” (González 2013, 40), que, en 1621, Diego Vaca de Vega, primer gobernador de la provincia de Maynas, afirmó haberse encontrado con chayabitas. En 1623, Vaca de Vega también afirmaría haberse encontrado con paranapuras en la provincia de los llamados xeberos. Los intercambios entre shawis y españoles se harían más sostenidos desde mediados del s. XVII con el ingreso de los jesuitas a la región y la creación de la misión de Maynas.

La misión jesuita de Maynas nació poco después del alzamiento en San Francisco de Borja. La ciudad de Borja fue fundada por los españoles en 1619 y, debido al fuerte trabajo al que eran sometidos, un grupo de indígenas maynas escapó y promovió un alzamiento en 1635. En este alzamiento se atacó Borja y, como puntualiza García Tomás C.M.S.C.J. (1993), se degolló a 34 españoles, entre soldados y encomenderos. El gobernador de Maynas, Pedro Vaca de la Cadena, propuso pacificar la región y para eso solicitó al virrey que envíe religiosos jesuitas para apoyar en la pacificación, evangelización, así como en el establecimiento de poblados indígenas (Negro 2000, 186). Así, los primeros jesuitas llegaron a Borja en 1637, al año siguiente entraron en territorio jebero y fundaron las primeras reducciones para concentrar a la población indígena y facilitar su evangelización. La primera reducción creada fue Limpia Concepción de Jeberos. Luego, en 1642 se fundó la reducción de Purísima Concepción, también con población jebero (Negro 2000). Según González (2013), los shawi del río Paranapura también formaron parte de esta reducción.

A partir de 1652 los jesuitas establecieron reducciones en territorio shawi, en donde congregaron tanto a población shawi como a otros pueblos indígenas. La primera reducción creada fue Nuestra Señora de Loreto de Paranapuras, ubicada en el río Paranapura. Esta reducción fue fundada por el padre Raymundo de Santa Cruz y reunía a paranapuras, chayavitas y muniches. En 1678 se creó la segunda reducción: Presentación de Chayabitas, muy cerca de donde actualmente está la comunidad de Pueblo Chayahuita, entre los ríos

¹² En el pasado, también se conoció con otros nombres a todos los que hablaban shawi o *kanpunanan*, como, por ejemplo: paranapuras, yamorais, cahuapanas, chayahuitas, entre otros.

Paranapura y Sillay¹³. En 1691 se fundó la tercera reducción: Concepción de Cahuapanas, ubicada en el río Cahuapanas y actual Santa María de Cahuapanas (García Tomás C.M.S.C.J. 1993). En estos pueblos se construyeron capillas con campanas y adornos procedentes de Quito (Chanchari 2014).

Dentro de las misiones, los shawi estaban en cierta forma protegidos por los misioneros, aunque no del todo libres de ser atacados por otros grupos o de sufrir el embate de algunas epidemias. Según Chanchari (2014), entre 1655 y 1680, los shawi sufrieron cuatro epidemias (de sarampión, viruela y gripe), éstas fueron traídas por los europeos desde Moyobamba y ocasionaron muertes en adultos y niños. Por ejemplo, en 1661 hubo reportes de que la población de Nuestra Señora de Loreto de Paranapuras había disminuido tanto por las pestes y las enfermedades, como por la partida del Padre Francisco de Figueroa, lo cual originó que muchos chayahuitas regresaran a sus tierras (García Tomás C.M.S.C.J. 1993). Por otro lado, por los textos de los cronistas se sabe que hubo dos grandes epidemias de viruela en 1639 y en 1662, estas epidemias asolaron la región de Maynas y, como los shawi ya vivían en reducciones, se concluye que también debieron de ser afectados por ellas (González 2013, 316).

Al interior de las misiones, la población shawi tuvo a su cargo diferentes trabajos como el traslado de carga y pasajeros desde o hacia Moyobamba y Tarapoto (ruta y trabajo que compartían con los kichwa lamistas), la recolección de cera de abeja para hacer velas y la caza de animales para los misioneros (Chanchari 2014). A cambio de esto, obtenían instrumentos de fierro. Cuando la Compañía de Jesús fue expulsada en 1767 y los jesuitas tuvieron que abandonar las reducciones, varios de estos pueblos no solo siguieron existiendo, sino que también mantuvieron la celebración de fiestas religiosas y otras costumbres. Y es que luego de poco más de un siglo de “misionalización sostenida” (García Tomás C.M.S.C.J. 1993, 31), es entendible que existiera un sincretismo en el sistema ritual de los shawi.

¹³ “Su ubicación actual se encuentra, según sus pobladores, a unos pocos kilómetros de las ruinas de la que fuera la reducción misionera de Nuestra Señora de la Presentación de Chayabitas, fundada en 1678 (Grhos 1974:38), aunque años antes ya existiera como anejo de Nuestra Señora de Loreto de Paranapura (Chantre y Herrera 1904:280)” (González 2013, 304).

Fiestas religiosas e identidad étnica

Diferentes autores y autoras con varios años de experiencia de campo (Fuentes 1988, García Tomás C.M.S.C.J. 1993, González 2013, Ochoa 2021) dan cuenta de la influencia de las misiones en el sistema religioso del pueblo shawi. O, dicho de otro modo, de cómo los shawi conservaron su cultura y le añadieron elementos de la experiencia misional (Fuentes 1988).

Para el antropólogo Aldo Fuentes (1988), el sistema de fiestas tradicionales católicas, introducido por las misiones jesuitas en el s. XVII, proporcionaba un elemento de cohesión e identidad étnica entre los indígenas de Alto Amazonas; sin embargo, a finales de los ochenta este sistema estaba decayendo debido a la mayor relación con la economía mercantil, la escolaridad y el ingreso de otras confesiones religiosas. Nancy Ochoa (2007), por su parte, concuerda con que las fiestas, juntos con los ritos de pasaje y el chamanismo, forman parte de los elementos que definen la identidad étnica de los shawi.

Como algunos estudios han recogido, los shawi incorporaron elementos propios (indígenas) en las celebraciones del calendario religioso católico, algunas de estas celebraciones se mantienen hasta el día de hoy. Por ejemplo, en su tesis doctoral, González (2013) narra cómo las fiestas de Navidad y Semana Santa gozan de una gran popularidad en la comunidad de Pueblo Chayahuita ya que hasta allí se desplazan shawis provenientes del Sillay, alto Parapapura y Cahuapanas. La antropóloga comenta, asimismo, que se siguen venerando las figuras talladas que se conservan dentro de la iglesia y describe cómo en estas fiestas aparecen personas disfrazadas de seres propios de la cosmovisión shawi.

En este punto, cabe hacer la salvedad que estas fiestas no se practican en todo el territorio shawi sino, en aquellas comunidades donde se practica el catolicismo. En ese sentido, durante mi trabajo de campo solo pude ver una cara de la moneda, ya que visité comunidades donde había o bien iglesias adventistas o iglesias evangélicas y pentecostales. Así, conocí familias adventistas que asistían a la iglesia cada sábado y familias evangélicas y pentecostales que asistían a la iglesia los domingos. Por otra parte, y ya que la iglesia católica más cercana estaba a unas dos horas en peque de la comunidad (en San José de Varadero, donde una congregación de religiosas dirige un internado para estudiantes de secundaria), es comprensible entonces que, al no haber estado en una comunidad con población católica, durante la semana santa no haya presenciado ningún tipo de procesión o de danzas como las descritas por la hermana María Dolores (2021), ni tampoco algún tipo de altar o de veneración a imágenes católicas.

Así, en la época de la colonia los shawi trabajaron como mano de obra en la zona, trasladando carga o extrayendo recursos para otras personas. Por ello también fueron víctimas de correrías, de algunas de ellas los salvaron las misiones, pero, aun así, recordemos que en ellas también tuvieron que trabajar. Al contar la historia de su pueblo, el maestro Chanchari (2014) menciona dos rebeliones que se hicieron para protestar contra los abusos a los que eran

sometidos los shawi. La primera fue un levantamiento en Moyobamba en 1671 contra españoles, misioneros y encomenderos porque no les pagaban por el trabajo de trasladar carga. En esta insurgencia, se asaltó a la ciudad, se saquearon tiendas y se quemó un templo. Más adelante, en 1679, los shawi también se rebelaron contra el gobernador de Cahuapanas. Por su ubicación, el territorio shawi siguió vinculado a las rutas de comercio que iban hacia Loreto en la época republicana¹⁴. Como indica Fuentes (1988), durante el s. XIX, el flujo comercial desde y hacia la selva baja pasaba tanto por sus espaldas como por las de lamistas, jeberos y otros pueblos. A mediados del s. XIX ingresan a la zona comerciantes y patrones mestizos, estos últimos se asentarían en las riberas del Marañón y del Huallaga, creando haciendas y la necesidad de más mano de obra.

En 1878, el río Paranapuras contaba con tres haciendas, Cachiyacu con una y cuatro se contaban, según los documentos de Zacarías Peña, en el Huallaga (en Larrabure y Correa 1905(7):378). En 1903 el número se había incrementado hasta las 28, todas produciendo variedades de productos entre los que destacaba el maíz, la cachaza y también el vacuno, que debiera abastecer a dueños y peones (Fuentes 1989:28). La mayor proliferación de haciendas se produce, sin embargo, en la década de los '40 y '50, momento crucial para la producción del barbasco antes de su caída en los '70 (Barclay 1995:259) (González 2013, 256-57).

Como explicita María Luisa González (2013), desde la última parte del s. XIX, los patrones mestizos pasaron a ser “la referencia esencial de la alteridad blanca para los pueblos de las tierras bajas” (González 2013, 255). En ese entonces, la época del caucho (1880-1914) supuso algunos desplazamientos y la salida de población shawi de sus comunidades para trabajar en las labores de extracción, lejos de su tierra. Más adelante, al caer el precio del caucho, se empezaron a explotar nuevos productos y empezó el periodo conocido como la época de los patrones (1940-1970). Como señala González (2013, 256), los antiguos caucheros y los descendientes de éstos construyeron haciendas y fundos a orillas de algunos ríos para extraer barbasco, leche caspi, balata, árboles maderables, entre otros productos. Muchas familias shawi trabajaron en estos fundos. Por ejemplo, el alto Paranapura y parte del Sillay fue dominado por el patrón Acosta, de él aún se escucha hablar en la CCNN Soledad.

El desarrollo de una “economía patronal-extractiva” (Fuentes 1988) con diferentes grados de intensidad según la zona; condiciones fuertes de trabajo y dominación para los shawi; así como una fuerte relación de dependencia de ellos hacia estos patrones, fueron algunas de las

¹⁴ Si bien los shawi no estaban (ni suelen estar) en la ribera de ríos grandes como el Marañón o el Huallaga, están ubicados en sus afluentes, y conectados a ellos por río y por caminos.

características de este periodo. Al igual que en la colonia, también hubo rebeliones e ingresaron enfermedades. Por ejemplo, en 1899 hubo un ataque al fundo “España” en donde se dio muerte a 18 colonos (Chanchari 2014).

El ataque a los colonos no fue el único conflicto que tuvieron los shawi en esa época. Entre finales del s. XIX y el primer cuarto del s. XX ocurrieron diferentes enfrentamientos entre los pueblos shawi y awajún (Fuentes 1988). Como explica Aldo Fuentes (1988), no hay datos disponibles sobre la relación entre ambos pueblos en la época de las misiones ni tampoco al inicio de la república. Para el antropólogo, la expansión comercial de mediados del s. XIX debió ejercer presión sobre el territorio awajún, posiblemente es de esa época la expansión de este pueblo hacia los límites del territorio tradicional shawi, expansión que incluyó correrías, la destrucción de algunos poblados, la dispersión de población y el traslado a lugares más seguros¹⁵. Por ejemplo, en la visita del padre Martín Corera a Pueblo Chayahuita en 1916, se mencionan los problemas que había con los awajún por el robo de mujeres, quema de casas y asesinato de ancianos y niños, también se menciona que hubo ataques similares en Pueblo de Cahuapanas (García Tomás C.M.S.C.J. 1993).

Para Rafael Chanchari (2014), el ingreso de guerreros awajún a la zona de Cahuapanas se dio porque éstos vinieron a refugiarse desde el alto Marañón luego de una guerra con los wampís. El ingreso de los awajún se habría dado antes de 1888 porque fue en ese año que el padre Visalot indicó haberlos encontrado armados con lanzas y escopetas en las cabeceras de Cahuapanas. Uno de estos enfrentamientos se dio en 1924, cuando, mientras los hombres shawi estaban fuera de sus comunidades trabajando en la extracción de recursos, los awajún capturaron mujeres y niñas shawi y robaron algunos objetos de las capillas de Pueblo Chayahuita (río Sillay) y San Juan (río Cahuapanas). Como indica el maestro, al enterarse del ataque, los hombres shawi volvieron a sus comunidades para rescatar a mujeres y niñas y realizar un contraataque. Cuentan los antepasados que hubo un enfrentamiento entre ambos pueblos que frustró otro ataque awajún, en este enfrentamiento, realizado en el cerro del río *Nuwai'* solo se salvó un awajún. Con esta pelea se puso fin a los enfrentamientos entre ambos pueblos. Sin embargo, los awajún no abandonaron el territorio, sino que empezaron a poblar la parte alta del río Cahuapanas y sus afluentes (río Chingana y río Unguyacu) (Chanchari 2014, 133). La relación con los awajún no terminó ahí. En diferentes momentos del s. XX, ha

¹⁵ “En 1919, los aguarunas habían incursionado hasta un punto tan alejado hacia el este como Soledad, un fundo en los límites entre el curso medio y superior del río Parapanuras (Corera 1959)” (Fuentes 1988, 40).

habido acusaciones de brujería por parte de los awajún hacia los shawi, estas acusaciones han provocado nuevos ataques e incluso asesinatos por venganza.

La caída del sistema patronal empezó a mediados del siglo XX y coincidió, en primer lugar, con la llegada de nuevos actores sociales a territorio shawi: la iglesia evangélica a través del Instituto Lingüístico de Verano, las misioneras católicas y la iglesia adventista (Fuentes 1988). El ILV¹⁶ ingresó a la zona en 1956 y enseguida empezó a estudiar la lengua shawi o chayahuita. Para 1978 el ILV ya había publicado el Nuevo Testamento en Chayahuita y para 1988 el Diccionario Chayahuita-Castellano. Mientras los misioneros permanecieron con los shawi, crearon escuelas, contribuyeron a nuclear a la población en comunidades e introdujeron la cría de ganado. Para González (2013) la principal contribución de ILV fue enseñarles a los shawi a escribir en su propia lengua. Cabe agregar que el ILV tuvo a su disposición una red de aviones, radio y lingüistas, principalmente norteamericanos, quienes conocían a las poblaciones, sus lenguas y costumbres. El Instituto también tuvo su base en Yarinacocha, Pucallpa, allí llevaban a los informantes lingüísticos y los entrenaban como maestros bilingües. Durante el trabajo de campo, encontré maestros que aún recordaban a Helen Hart (lingüista del ILV) en la comunidad de Soledad; así como adultos que recordaban que sus padres fueron llevados a Yarinacocha para ser capacitados por el ILV. Nueve años después de la llegada del ILV, llegaron las hermanas de la Compañía de Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús a San Lorenzo. Allí, ellas crearon un internado para niñas indígenas y luego, en 1971 se instalaron en Santa María de Cahuapanas. En 1986 crearon el internado para la formación de varones shawi: *Ninarë* (González 2013). Es con los estudiantes de este internado que se trabajó en la recopilación de los mitos y tradiciones shawi que forman parte de la colección “Buscando Nuestras Raíces”, a cargo de la hermana María Dolores García.

Además de la presencia de estos nuevos actores, otros factores de importancia para la caída del sistema patronal fueron la disminución en el precio del barbasco, así como la escasez y extinción de algunos de los productos que se extraían, todo esto originó que algunos patrones abandonaran la zona. Finalmente, también influyó el aumento del desarrollo urbano y la presencia de compañías petroleras en los años setenta, lo cual trajo una mayor demanda de productos agropecuarios, la creación de alternativas para los indígenas y apresuró la

¹⁶ El ILV era el medio a través del cual operaba la organización misionera evangélica Wycliffe Bible Translators (WBT). El objetivo de la WBT era la evangelización a partir de la traducción del Nuevo Testamento en todos los idiomas del planeta. El ILV operó en más de 40 países, teniendo acceso a unas 900 lenguas, convirtiéndose así en “la mayor empresa de intervención lingüística jamás conocida en la historia” (Stoll 1985, 9).

monetarización de la economía local (Fuentes 1988, 37). En este contexto, también hay que mencionar la presencia del “regatón”, un comerciante que vive en las ciudades y que viaja por las comunidades ofreciendo productos del mundo occidental (ropa, trago, ollas, platos) a precios muchas veces elevados o a cambio de diferentes bienes (productos agrícolas, gallinas, entre otros).

Entre los setentas y ochentas, aproximadamente, la difusión del sistema educativo nacional, así como el trabajo de los distintos misioneros incentivó a los shawi a agruparse en comunidades (Fuentes 1988, 113). Como indica Dagget (1983), en los ochenta el Ministerio de Educación ya había establecido instituciones educativas bilingües en algunas zonas del territorio, por lo cual la gente se estaba concentrando para tener alumnos suficientes en las escuelas.

Cuando en 1974 se promulgó la Ley de Comunidades Nativas, los shawi empezaron a formar comunidades a lo largo de su territorio ya no solo para obtener escuelas sino también títulos de propiedad. Unos años después, en la década de los ochenta surgieron las primeras federaciones indígenas del pueblo shawi. Como indica Chanchari (2014), en 1984 se formó la Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas (FECONADIC), agrupando a comunidades shawi y awajún. Un año después, se creó la Federación de Comunidades Nativas Chayahuita de Parapapura (FECONACHAP), la cual, en 1992 cambió su sigla a FECONACHA. Asimismo, se constituyó la Federación de las Comunidades Nativas del Distrito de Jeberos (FECONAJE), federación que agrupaba a población shiwilu y shawi. Más adelante, en el año 2000, se estableció la Federación de Comunidades Shawi del Sillay (FECOSHASI). Estas son solo algunas de las federaciones shawi existentes puesto que en la actualidad el número de federaciones ha aumentado.

Por otro lado, así como se formaron comunidades también la población shawi empezó a migrar, sea por estudios y trabajo o porque se vio obligada a ello. En ese sentido, para González (2013), el principal motivo de la migración shawi hasta el día de hoy ha sido el chamanismo, mejor dicho, las acusaciones de brujería. Se trata de familias que se vieron obligadas a dejar sus casas y sus comunidades porque se acusó a alguno de sus miembros de ser brujo, y, ahora, ya en la ciudad, han optado por no volver (González 2013, 368), quizás porque pesa una amenaza de muerte sobre ellos.

Por último, y siguiendo el ejemplo de otros pueblos indígenas, en el año 2017, el pueblo shawi se organizó y declaró el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Shawi (GTANSH). El primer presidente (*mashuin*) del GTANSH fue Wilson Tello Cahuaza, procedente de la cuenca de Paranapura, él estuvo a cargo durante cinco años (2017-2022). A inicios de este año empezó el segundo mandato (2023-2027), esta vez la presidencia fue ocupada por Reninmer Huiñapi Cárdenas, procedente de la cuenca de Cahuapanas, y la vicepresidencia, por Clauber Tangoa Huayunga, de la cuenca de Paranapura¹⁷.

2.3.Un manto que rodea a los shawi

Cuando he comentado con algunas personas que mi tesis era sobre los shawi, he observado que mis interlocutores a veces mencionaban el tema de la brujería¹⁸. Por mi parte, he oído hablar de acusaciones de brujería (e incluso de una amenaza de muerte por este tema) desde que conozco a los shawi, es como si fuera un manto que rodeara a este pueblo. Si bien recoger información sobre este asunto no formó parte de mis objetivos de investigación, considero necesario tenerlo en cuenta y mencionarlo no solo como antecedente sino como parte de la cotidianidad actual ya que afecta a una de las dimensiones más significativas para cualquier pueblo indígena: la práctica del chamanismo (con toda la puesta en práctica y transmisión de conocimientos que ésta implica).

Anteriormente, al presentar datos sobre la historia shawi, he indicado que algunos enfrentamientos interétnicos se dieron por acusaciones de brujería y que las cacerías de brujos se remontan al menos a mediados del siglo pasado. Aldo Fuentes (1988) señala que en la década de los ochenta, los awajún siguieron participando de correrías y que las hacían solos o con otros shawi con el objetivo de ajusticiar a “brujos” shawi. Esta situación ocasionó que los shawi tuvieran un mayor cuidado al tomar ayahuasca y que no lo hicieran públicamente por miedo a que pudieran ser acusados de brujos (Fuentes 1988, 141). Al parecer, la desconfianza que sentían los awajún hacia los shawi por el tema del chamanismo fue “interiorizada” por los mismos shawi, ya que, como señala Fuentes (1988, 185), ambos pueblos indígenas consideran que la brujería es la principal causa de las enfermedades y muertes que ocurren en sus

¹⁷ Como el señor Clauber Tangoa me explicó cuando conversamos en Panaán, el presidente y el vicepresidente se dividen el trabajo por zonas; uno ve Cahuapanas – Sillay y el otro, Paranapura - Jeberos. Así, por ejemplo, si hay que tratar un tema relacionado con la contratación de docentes EIB en las comunidades, estando en Cahuapanas, el presidente puede acercarse a la UGEL San Lorenzo (Datem del Marañón) y atender a Cahuapanas – Sillay, mientras que el vicepresidente, puede bajar a la UGEL Yurimaguas (Alto Amazonas) y cubrir así las zonas del Paranapura y Jeberos.

¹⁸ En una ocasión, se lo comenté a un colega y lo primero que me dijo fue “esos son brujos”.

comunidades. Como me dijo el maestro Rafael Chanchari cuando conversamos en Iquitos: “Shawi nunca muere de enfermedad sino de brujería” (comunicación personal, Iquitos, 01 de agosto de 2023), es decir, ninguna muerte es natural ni ocurre así nomás. Para los shawi es difícil aceptar que una muerte se dé a causa de una enfermedad o por algún virus, para la mayoría, la gente muere porque es embrujada, para él, esto no siempre es así.

Las enfermedades por brujería, también llamadas “mal de gente”, son consecuencia de la acción de un brujo. La enfermedad se desencadena por la envidia, es decir, por “querer lo que otros tienen o no querer que otros tengan lo que tú no tienes” (González 2013, 617). Cuando hay mal de gente, el brujo envía un virote que se aloja dentro de la persona, generando dolencia e incluso la muerte. Sin embargo, hay ocasiones en las que el virote también puede ser extraído del cuerpo de la persona, por ejemplo, cuando cae por error en una persona que no era el destinatario del mismo.

Una manera de confirmar que la enfermedad fue causada por un brujo y descubrir quién hizo el daño, es a través de la toma de ayahuasca. En el año 2006, María Luisa González fue testigo de una identificación colectiva y abierta de brujos realizada en el distrito de Cahuapanas, experiencia que narra en su tesis doctoral (González 2013). En esa ocasión, a pedido de la población shawi y awajún de Cahuapanas, se decidió traer a dos médicos -de otros pueblos y que nunca antes habían estado en la zona- para identificar a los brujos que estaban enfermando y matando a la gente del distrito. Durante cuatro días, ambos chamanes, uno kukama y otro lamista, dirigieron tomas de ayahuasca en donde curaron enfermos y dieron los nombres de aquellos que habían hecho daño. Si bien hubo gente que huyó al monte, que migró a la ciudad y hubo una muerte en esas fechas, la mayoría de la gente no hizo nada más después de saber que les habían hecho brujería -a ellos o a sus familiares- y de saber los nombres de los responsables. Para González (2013), existe una necesidad constante en los shawi de “verificar la existencia de una mano embrujada detrás de la muerte” (González 2013, 634), sin embargo, esta verificación no supone buscar la muerte del enemigo sino supone el propio regreso a la vida del agraviado, es decir, volver a su condición de personas. Según la autora, para los shawi la venganza consiste en conocer qué ocurrió realmente, por ejemplo, averiguar a través de la ayahuasca si es que alguien murió o no a causa de un ataque de brujería, y no necesariamente consiste en tratar de hacer justicia ellos mismos -vengándose de la persona con su muerte- ya que, para los shawi, matar implicaría hacer lo mismo que harían sus vecinos awajún (González 2015). Saber lo que en verdad ocurrió y confirmar que fueron

víctimas de mal de gente permite que los shawi puedan quedarse más tranquilos y volver a su vida como era antes (González 2013, 660)¹⁹.

Aun así, los asesinatos por acusaciones de brujería no dejan de ser una realidad en el pueblo shawi. En el año 2011, medios nacionales e internacionales publicaron la noticia de que 14 personas habían sido asesinadas en Balsapuerto en lo que parecería una cacería de brujos (González 2013). Si bien mientras estuve en campo no recogí información directamente sobre el tema de los asesinatos, el tema de las acusaciones de brujería fue un asunto que igual fue saliendo en las conversaciones, por ejemplo, cuando alguien me contaba que un familiar había fallecido porque otro familiar de su comunidad le había hecho daño o cuando me comentaron que una persona estaba gravemente enferma, que la causa era la brujería pero que no se la podía tratar porque la religión no se los permitía.

Cuando Aldo Fuentes publicó su trabajo etnográfico sobre la comunidad de Pueblo Chayahuita en 1988, escribió que, si bien el chamanismo era uno de los aspectos más importantes de la cultura tradicional, había perdido relevancia como “una esfera pública de actividad”. Dentro de los factores que ocasionaron que se fuera abandonando la práctica ritual de tomar ayahuasca están: la “caza de brujos” emprendida en las últimas décadas por los awajún, las tensiones internas que se traducían en acusaciones de brujería y la presencia misional en la zona, tanto del ILV como de la iglesia católica (Fuentes 1988, 183-184). Sin embargo, el autor resaltó que, debido a la importancia del chamanismo en la cosmovisión indígena, éste no se había abandonado totalmente, sino que ahora había pasado a ser “una esfera semi-clandestina de actividades”, es decir, a practicarse en la semi-clandestinidad. González (2013) coincide con Aldo Fuentes (1988) en señalar la relevancia actual del chamanismo y la hechicería en el pueblo shawi, aun cuando no lo parezca y aun cuando estos temas no se traten abiertamente. Como hemos visto en este acápite, la práctica de la medicina y la toma de ayahuasca podrían propiciar que alguien sea acusado de brujo, lo cual podría terminar por poner en riesgo su vida.

¹⁹ En su tesis doctoral, González (2013) sostiene que la estrategia de los shawi para sobrevivir en un entorno predador ha sido la de posicionarse ante la alteridad como dóciles, camuflándose en la docilidad para pasar desapercibidos y no ser eliminados. Sin embargo, esta docilidad e invisibilidad pueden quedar de lado cuando hay que tomar venganza por la muerte de alguien. Para ella, tanto la predación como la docilidad forman parte de la concepción de persona del pueblo shawi. Esta especie de dialéctica interna (ser dócil y predador a la vez) junto con el padecimiento derivado de ésta, es aquello que los caracterizaría.

Mi objetivo al escribir sobre esto no es proyectar una imagen negativa del pueblo shawi, solo hacer hincapié en que dentro de su vida social también hay acusaciones y conflictos, como los hay en toda sociedad. Cabe precisar que durante mi trabajo de campo en Balsapuerto, no pregunté por las relaciones con los awajún ni tampoco llegué a escuchar comparaciones ni referencias acerca de este pueblo, salvo que un señor shawi sabía hablar un poco de awajún.

2.4. Conclusiones del capítulo

La historia del pueblo shawi es una historia de contacto y conexiones con otras culturas y otros lugares, estas conexiones van desde el encuentro de los shawi con los españoles, las interacciones con pueblos indígenas vecinos, la influencia que en ellos tuvieron las reducciones jesuitas, el trabajo realizado en el tiempo de los patronos, la evangelización de diferentes credos hasta la presencia cada vez mayor del Estado nación en su territorio por medio de la escuela, los puestos de salud y los programas sociales. Aun cuando el pueblo shawi ha experimentado muchos cambios, es un pueblo que ha resistido y resiste hasta hoy.

Parte de esa resistencia puede verse en que el pueblo shawi mantiene hasta el día de hoy varios repertorios de identidad, quizás no en la misma medida ni en todos los espacios donde se encuentra, pero sí se puede afirmar que es un pueblo con una cultura material muy visible, una lengua vigente, rituales que persisten y prácticas y valores que siguen siendo transmitidas entre generaciones. Como dice Aldo Fuentes: “Un pueblo que ha logrado mantener su identidad a pesar de los procesos que se ha visto obligado a sufrir, es un pueblo que tiene mucho que enseñarnos.” (Fuentes 1988, 10). En el siguiente capítulo, conoceremos un poco más del pueblo shawi a partir de una de sus comunidades: Nueva Soledad.

Capítulo 3. Tras la risa de los shawi

En marzo del 2023 regresé a Nueva Soledad después de casi siete años. La primera visita a la comunidad la hice acompañada del Vicepresidente de la Nación Shawi, el señor Clauber Tangoa Huayunga. Salimos de Panaán un jueves a las 6:00 am con el objetivo de llegar temprano y encontrar al apu de la comunidad. Ni bien entramos a Nueva Soledad y pasamos por la primera casa, reconocí a una mujer, a Inocenta, y ella me reconoció a mí, se sorprendió y hasta diría que se alegró de verme. Preguntamos por el apu, fuimos a su casa y ahí encontramos a su esposa, Lidia, a ella también la reconocí, y cómo no reconocerla, si fue ella quien, allá por el 2016, me pintó el rostro con huito, me prestó pampanilla, blusa e incluso sus collares y adornos hechos con pecho de tucán para que los usara en una gynkana que hicimos en la escuela. No sabía que su esposo era el apu actual. Lidia nos dijo que él estaba en el monte, se había ido a traer ungurahui. Así que esperamos. En esa espera fueron llegando más autoridades y, mientras tomábamos masato, les fuimos explicando la razón de estar ahí. Cuando el apu volvió, el señor Clauber me ayudó a presentarme, a explicar mi investigación y a coordinar mi ingreso a la comunidad. El apu y las autoridades se mostraron abiertos a que hiciera mi tesis ahí, sin embargo, como estaban por viajar a Yurimaguas para reportar en la UGEL que uno de los maestros aún no había llegado a la escuela, acordamos que volvería el domingo para presentarme en una asamblea ante la comunidad.

Ese domingo volví a la comunidad acompañada por un maestro shawi egresado del Formabiap. Al llegar nos enteramos que ni el apu ni las autoridades habían vuelto aún de la ciudad, por lo que tendría que volver el lunes para la asamblea. De todos modos, aprovechamos la visita para pasear por algunas casas, conversar y tomar masato. Mi objetivo al hacer estas primeras visitas acompañada por una autoridad y un maestro shawi era que las razones de mi presencia quedaran claras y pudieran ser explicadas en shawi con la ayuda de ellos. Si bien para entonces recordaba algunas palabras que había aprendido en shawi y podía entender algunas expresiones, no era mucho lo que podía decir y comprender. Sin embargo, hubo una palabra que apareció en dos casas y que se me quedó grabada a partir de ahí: *chiminin*, que en castellano significa “morir”. Mientras conversábamos, dos mujeres usaron este verbo, la primera, cuando nos contó que su hija de cuatro años había fallecido mientras la evacuaban al hospital de Yurimaguas y la segunda, cuando dijo que tres de sus diez hijos habían muerto. Así, desde el inicio del campo me quedó claro que, si bien yo había vuelto por su risa, no todo era alegría en el pueblo shawi.

En el presente capítulo describo la vida cotidiana en Nueva Soledad a partir de mis observaciones y experiencia durante las ocho semanas que estuve ahí. En el primer capítulo ya he hablado sobre la importancia del humor en las interacciones cotidianas y he adelantado que los valores más importantes para un pueblo no necesariamente están relacionados con lo económico. Asimismo, en el segundo capítulo he presentado al pueblo shawi, haciendo énfasis en su diversidad interna y en su capacidad para mantener distintos repertorios de identidad hasta el día de hoy. Así, con los pilotes y el emponado ya colocados, en este capítulo levanto las paredes de esta tesis; al describir conversaciones y situaciones cotidianas en donde se comparte masato, comida y risas, propongo que todas estas experiencias están ancladas en el valor del compartir.

3.1. Nueva Soledad: ubicación, historia y situación actual

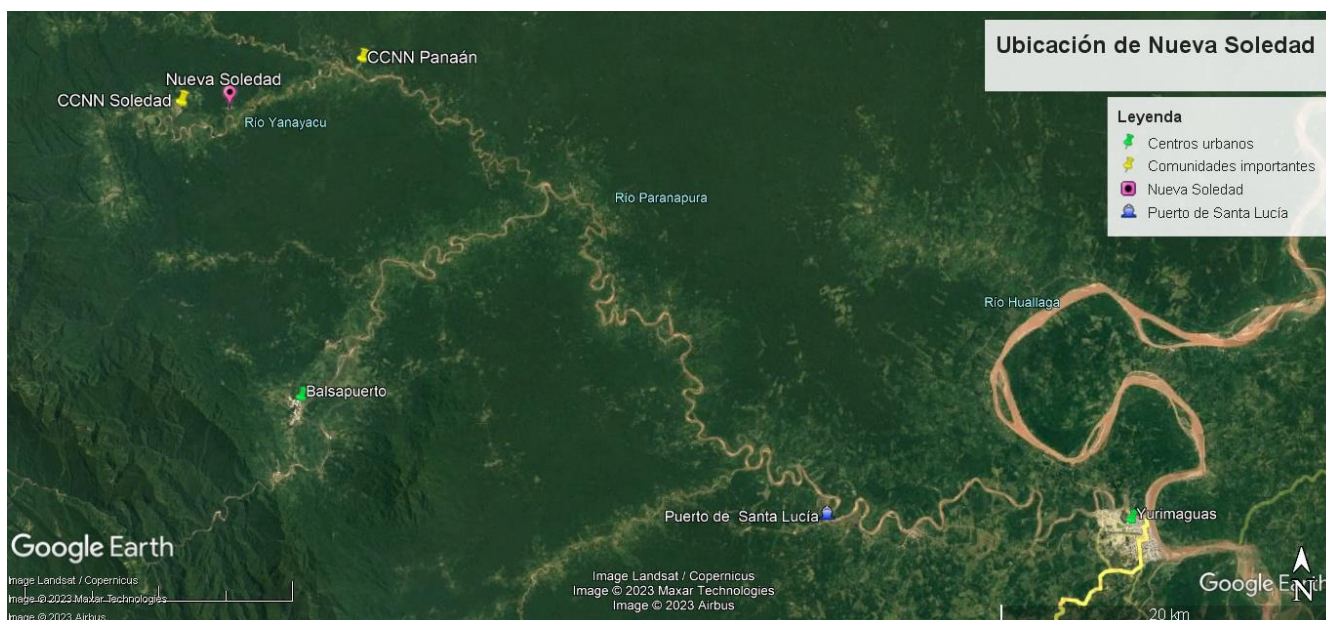
La comunidad de Nueva Soledad está ubicada en el río Yanayacu, un afluente del río Paranapura²⁰. Nueva Soledad es uno de los anexos que tiene la CCNN Soledad -uno de los centros poblados más grandes de la cuenca del Yanayacu- pertenece al distrito de Balsapuerto, provincia de Alto Amazonas, departamento de Loreto.

En mi experiencia, llegar a Nueva Soledad desde Yurimaguas ha tomado entre seis y siete horas yendo primero en motocarro y luego en una canoa o en un bote con motor. El viaje en motocarro desde Yurimaguas hasta el puerto de Santa Lucía toma una hora, desde ahí hay que surcar alrededor de cinco horas por el Paranapura hasta llegar a la CCNN Panaán y, finalmente, surcar entre 30 y 60 minutos (según la velocidad a la que vaya el motorista) de Panaán a Nueva Soledad. Sin embargo, y si bien varias familias cuentan con canoas o botes, son muy pocos los que cuentan con un motor propio y pueden gastar dinero en combustible, por lo cual lo usual es que la gente de la comunidad se desplace a pie (o que a veces construya balsas para movilizarse y/o trasladar sus productos). El tiempo de esos desplazamientos a pie varía, por ejemplo, si alguien necesita ir a pie de Nueva Soledad a Soledad, deberá caminar alrededor de una hora; si desea ir a Panaán –otra comunidad importante en la cuenca del Paranapura-, por ejemplo, para cobrar el bono del Programa Juntos y/o hacer compras,

²⁰ Tanto el Paranapura como el Yanayacu no son ríos muy anchos. El Yanayacu es más pequeño aun, usualmente la gente lo cruza en una canoa con la ayuda de una tangana o, cuando está bajo, caminando. En época de vaciante, suelen formarse playas en ambos, por lo cual los botes pueden quedarse varados en la arena, por tanto, hay que navegar con atención y cuando sea necesario y se atasque la canoa, bajar y empujar.

caminará unas tres y, si necesita realizar algún trámite en Balsapuerto, tendrá que caminar alrededor de ocho horas desde Nueva Soledad.

Mapa 3.1. Ubicación de Nueva Soledad



Fuente: Elaboración propia utilizando Google Earth Pro

La comunidad de Nueva Soledad²¹ fue fundada el 03 de noviembre de 2003 por un grupo de familias que se separaron de la comunidad de San José²². Los fundadores, entre los que se encontraban los hermanos Pedro Asipali Pizuri y José Asipali Pizuri, Esteban Pizango Inuma y un mestizo de apellido Reátegui; solicitaron a las autoridades de la comunidad de Soledad²³ que Nueva Soledad pudiera funcionar como uno de sus anexos. Este pedido fue aceptado y así pudieron instalarse en su ubicación actual. Cabe precisar que si bien la comunidad cuenta con un apu o presidente comunal y un vice-apu, ambas autoridades coordinan permanentemente

²¹ Antes la comunidad se llamaba “Unión Nueva Soledad”, sin embargo, como la escuela fue registrada como “Nueva Soledad”, la comunidad tuvo que adaptarse y quitar la palabra “Unión” del nombre.

²² La CCNN San José se ubica al frente de Nueva Soledad, en la otra banda del río Yanayacu.

²³ La CCNN Soledad se funda el 10 de junio de 1954. Antes, cuando estaba el patrón Acosta, la comunidad tenía bastante ganadería y un trapiche. Acosta manejaba gente de Soledad, del Alto Paranapura y del Sillay, ellos trabajaban sacando shiringa o balata y a cambio recibían productos como escopetas, municiones y hachas. Los productos eran traídos de Iquitos hasta Yurimaguas y desde ahí los subían con canoas y tanganas. La shiringa que sacaban era enviada a Iquitos. Cuentan que como el patrón estaba progresando mucho, un brujo lo mató, que sus hijos vendieron todo y abandonaron la comunidad. Hasta allí llegaron los lingüistas del ILV, los norteamericanos George Hart y Elena Hart. En ese entonces, una avioneta del ILV ingresaba a Soledad para supervisar a los maestros. A la comunidad no ingresó la iglesia católica ni la adventista, la única iglesia era la del ILV (entrevista al profesor Evereth Rengifo, CCNN Soledad, 07 de mayo de 2023).

con el apu de Soledad, por ejemplo, si hay alguna charla de un proyecto o programa estatal en Soledad, el apu de Soledad avisa al apu de Nueva Soledad para que éste asista y esté informado, asimismo si ocurriera algún incidente en Nueva Soledad, éste es reportado por el apu al apu de Soledad.

Durante sus primeros dos años de existencia, la comunidad no tuvo maestros, por lo cual los niños tuvieron que ir a la escuela en San José. Como la escuela de la nueva comunidad aun no contaba con el reconocimiento del Estado, en el año 2005 la municipalidad de Balsapuerto contrató a dos maestros – uno para inicial y otro para primaria- para que enseñaran ahí, apoyo que se mantuvo durante cuatro años. El 04 de junio de 2009 el Minedu reconoció mediante una resolución a la institución educativa de Nueva Soledad, otorgándole el N°62584. Más adelante, en el año 2015, el Minedu construyó un nuevo local de material noble para la escuela primaria. Este local cuenta con dos aulas y una oficina de dirección (con baño y ducha incluidos) así como con dos servicios higiénicos, uno para niños y otro para niñas. En ese momento también se instaló una bomba de agua y se construyó un comedor y almacén de madera. Cuando estuve en la comunidad en el año 2016, la bomba de agua funcionaba y no solo permitía el uso de los servicios higiénicos, sino que la población podía sacar agua de ahí para cocinar, lavar ropa o incluso bañarse. Hoy en día la bomba de agua ya no está operativa, por lo tanto, los servicios higiénicos no funcionan y no se puede sacar agua de ahí.

Al 2023, Nueva Soledad tiene una población de 116 habitantes²⁴, más de la mitad de los cuales tiene menos de 18 años, además, hay nueve personas con discapacidad auditiva cuyas edades oscilan entre los tres y los 19 años. En la comunidad también existen casos de uniones entre un grupo de hermanos y un grupo de hermanas, Fuentes (1988) llama a esto alianzas redundantes.

La comunidad sigue contando con educación inicial y primaria; el inicial es unidocente y la escuela primaria es de tipo polidocente multigrado. En primaria hay dos maestros, uno de ellos enseña a los y las estudiantes de primero a tercer grado (ocho estudiantes en total) y el otro a estudiantes de cuarto a sexto grado (16 estudiantes). Del total de 24 estudiantes que hay en la institución educativa, seis tienen una discapacidad auditiva.

Como no hay un colegio secundario en la comunidad, los y las estudiantes que deciden y pueden seguir estudiando suelen elegir entre dos opciones: estudiar en Soledad (algunos caminan todos los días una hora para ir y otra para volver, otros se quedan donde algún

²⁴ Según el Censo Comunal realizado por las autoridades en el 2023.

familiar y otros se quedan en el internado que hay ahí) o estudiar en el internado de religiosas católicas en San Gabriel de Varadero, al menos dos chicos y una chica de la comunidad están ahí. Varadero está a un par de horas en peque peque, por lo cual las visitas de los padres son muy esporádicas, sin embargo, algunos consideran que es una mejor opción que sus hijos e hijas estudien ahí, tanto por la calidad de la educación como por la seguridad y cuidado que hay ahí para con los y las estudiantes.

Para seguir estudios superiores, necesariamente hay que migrar y contar con un apoyo económico. En el momento en que hice el trabajo de campo, dos jóvenes estaban empezando sus estudios técnicos en el Instituto Tecnológico de Balsapuerto. Aun cuando Balsapuerto está relativamente cerca, estudiar ahí conlleva toda una logística, los padres ayudan a buscarles un alojamiento a sus hijos en casa de algún pariente para que no tengan que pagar por el cuarto, como los shawi siempre comparten, al menos sus hijos tendrán algo que comer, asimismo, cuando es posible, suelen enviarles dinero para su manutención. En la zona también hay personas que han estudiado educación gracias al apoyo de becas, por ejemplo, hay una promoción de maestras de educación inicial que se graduó en el 2019 en el Instituto De Educación Superior Pedagógico Público “Monseñor Elías Olázar” de Yurimaguas, como parte de un programa de profesionalización del Ministerio de Educación. Del mismo modo, hay maestros que pudieron estudiar gracias a Beca 18 y otros apoyos en el Formabiap en Iquitos. Sin embargo, estas becas son cada vez más escasas y la economía de los hogares no da para cubrir este tipo de gastos, salvo quizás en el caso de hijos e hijas de maestros, que son quienes normalmente siguen estudiando e incluso pueden estudiar en Lima. Una opción de formación que algunos padres contemplan es que sus hijos se enrolen en el Ejército ya que ahí, además de darles comida, techo, ropa y un sueldo durante dos años, ofrecen al menos tres carreras técnicas.

Por otro lado, anteriormente he mencionado que la lengua shawi es la lengua materna de la población y que en general, las mujeres tienen un menor manejo del castellano que los hombres. En mi caso, las mujeres con las que más he podido conversar en castellano o entendernos mezclando shawi y castellano, son mujeres que han vivido un tiempo fuera de la comunidad, ya sea porque se mudaron junto a su esposo y familia a lugares donde había más población castellano hablante o porque se fueron de adolescentes a trabajar como empleadas domésticas en Yurimaguas o Lima. En general, las mujeres tienen menos acceso a la educación formal que los varones. En el pasado hay madres que no han querido enviar a sus hijas a la escuela aun cuando había escuela en la comunidad, como ellas dicen, les han

“mezquinado” ir a la escuela. Algunas tienen dificultad para firmar el acta comunal, hay quienes solo ponen la inicial de su nombre o su huella, si es que hay un tampón disponible. En la actualidad, se ve que hay niñas estudiando en la escuela, sin embargo, algunas optan por no seguir estudiando en secundaria, otras empiezan la secundaria, pero se retiran antes de terminar, sea porque se casan y se mudan, porque migran para trabajar en la ciudad, porque el esposo no quiere que estudien o porque salen embarazadas. En general, comparando con la situación de los varones, hay menos mujeres shawi profesionales, algunas de ellas son profesoras de educación inicial y primaria.

En relación a otros servicios públicos, la situación es igual que en la mayoría de comunidades nativas, no hay acceso a agua potable, alcantarillado ni gestión de residuos sólidos. En la comunidad se consume agua de lluvia, de las quebraditas cercanas y del río. Alrededor de la escuela se pueden ver baldes y ollas grandes en los que se junta el agua cuando llueve, esta agua es utilizada principalmente para cocinar tanto la comida para los y las estudiantes de la escuela como para las casas. Cerca de algunas casas hay algunas quebraditas en donde la gente puede lavar su ropa y bañarse, sin embargo, en verano estas quebraditas se secan, por lo que hay que caminar unos minutos hasta la orilla del río para tener agua. Por otro lado, desde hace aproximadamente cinco años casi todas las casas de la comunidad cuentan con paneles solares, los cuales fueron instalados por el gobierno. Así, las casas cuentan con dos focos que alumbran dos ambientes de las viviendas y con dos enchufes USB para cargar celulares, linternas o parlantes. Muy pocas personas tienen celular en la comunidad y solo algunos jóvenes cuentan con Smartphone. La señal de celular es limitada y solo llega a algunos puntos de la comunidad, por ejemplo, en la mitad del patio de la escuela o en alguna parte de ciertas casas.

Foto 3.1 Uno de los puntos donde entra la señal del celular en Nueva Soledad, 2023



Fotos de la autora

Así como en todas las demás comunidades nativas, la población de Nueva Soledad también recibe algunos programas sociales del Estado peruano²⁵ Al 2023, la población participa de tres de los programas sociales que ofrece el MIDIS: el Programa Nacional de Alimentación Escolar Qali Warma, el Programa Nacional de Apoyo Directo a los más Pobres - JUNTOS y el Programa Nacional de Asistencia Solidaria Pensión 65. Con el Programa Qali Warma, la escuela recibe víveres no perecibles para cocinar el desayuno y almuerzo de los y las estudiantes. Estos alimentos son preparados por las madres de familia, siguiendo el cronograma dado por los docentes. Las madres de familia cocinan con leña y se encargan de traer el agua necesaria para la cocina del día. En ocasiones, cuando no hay alguien que cocine, se entregan algunos víveres para que los y las estudiantes los lleven a sus casas, allí éstos son compartidos con los demás miembros de la familia. En el caso del Programa JUNTOS, las familias usuarias reciben un estipendio de 200 soles cada dos meses siempre y cuando cumplan con las responsabilidades que exige el Estado (como tener a sus hijos e hijas matriculados en la escuela y llevarlos a sus controles de salud). Lamentablemente no todas las familias con hijos cuentan con el apoyo de JUNTOS, al menos dos familias que tienen más de seis hijos dejaron de recibir el estipendio hace ya varios años. En relación a Pensión 65, solo

²⁵ En el año 2014 el Estado peruano categorizó a todas las comunidades nativas como comunidades en pobreza extrema a través de la Resolución Ministerial N°227-2014, con esta resolución todas ellas se convirtieron en beneficiarias de diferentes programas sociales.

hay dos mujeres de más de 65 años en la comunidad, ellas cobran esta subvención económica que consiste en 250 soles, los cuales son pagados cada dos meses.

Mientras estuve en campo pude presenciar la gran movilización que supone un día de cobro de JUNTOS y Pensión 65. Hay dos puntos de pago en el río Parapapura y uno de ellos es la comunidad de Panaán, hasta allí baja la gente de todo el Yanayacu y todo el alto Parapapura. Los pobladores y sus familias se desplazan en canoas, con o sin motor, en balsas con tangana y también caminando. Escuché que algunos caminaban hasta ocho horas, no sé si otros tengan que caminar más. El día del cobro de JUNTOS es el día que he visto más gente reunida y más peque peques ocupando la orilla de la comunidad de Panaán. El pago se realiza en el local comunal, en su interior están los representantes del Banco de la Nación, RENIEC y personal de salud. La gente se amontona alrededor del local comunal, a la espera de cobrar su estipendio o pensión, conversar con el representante del RENIEC o con el personal de la posta. En la vereda que da al local se forma un pequeño mercado con los vendedores que vienen desde Yurimaguas únicamente por este día. Por un momento esa calle de la comunidad parece un pequeño mercado ciudadano, los vendedores ofrecen ropa, medicina, cargadores de celular, mochilas, carteras, útiles escolares, helados hechos al momento en máquinas, dulces, juanes y parrillada (notas de campo, Nueva Soledad, 16 de abril de 2013).

Foto 3.2. Vista del local comunal de Panaán, día de cobro del Programa JUNTOS, 2023



Foto de la autora.

En relación a la religión de la población, si bien no hay iglesias físicas en Nueva Soledad, en Soledad sí las hay. Soledad cuenta con dos iglesias, una es la iglesia evangélica de la Misión

Suiza y la otra, la iglesia evangélica pentecostal, ésta última formada por gente que se separó de la iglesia principal. Ambas iglesias tienen locales en todo el distrito de Balsapuerto. Varias familias de la comunidad pertenecen a una de estas iglesias y algunas asisten los domingos a la iglesia correspondiente en Soledad. Asimismo, algunas familias acostumbran escuchar música evangélica desde algún celular o incluso la biblia en shawi. Por mi parte, recuerdo haber despertado un domingo escuchando una lectura del libro del Apocalipsis en shawi; la lectura salía de un reproductor de música del tamaño de un Smartphone, éste tenía un cargador solar incorporado, en el aparato estaba escrito el año 2022 y el nombre del Wycliffe Bible Translators. Ahora, tampoco es que solo se escuche música evangélica en la comunidad, durante varias tardes escuché a las chicas que estaban en la casa hacer las tareas del colegio al ritmo de “Amor prohibido”, una canción en shawi del dúo de música urbana Ruslan Lancha y Jeison Flores²⁶.

Como ya he señalado anteriormente, al iniciar el trabajo de campo tenía la expectativa de ver algunas de las celebraciones descritas por otros autores durante la Semana Santa, si bien esto no ocurrió, sí logré asistir a una celebración religiosa en Semana Santa, fue en el Domingo de Resurrección. Ese día caminé casi una hora con Inocenta hasta llegar a Soledad. Como suele ocurrir cuando voy por caminos y tengo que cruzar charcos o pasar por puentes hechos de troncos no tan gruesos, mi equilibrio vacila y suelo resbalarme, sin embargo, no caigo porque siempre suele haber alguien que me da la mano y me ayuda a seguir, esta vez fue Inocenta. En Soledad nos encontramos con su hermana, ambas se pusieron sus pampanilla y blusas y luego nos dirigimos al local de la iglesia evangélica pentecostal. El espacio era abierto pero techado y había dos filas de bancas, al lado izquierdo nos sentamos las mujeres y al lado derecho, los hombres. Había alrededor de 60 personas, la gran mayoría eran mujeres. En la ceremonia se leyeron dos lecturas de la biblia, hubo momentos en donde la gente se arrodilló y también dos oportunidades en las que un grupo de unas 15 mujeres bailó y cantó en la parte del frente. También se recogió una ofrenda para la iglesia. En total, la ceremonia duró casi tres horas (notas de campo, Nueva Soledad, 04 de abril de 2023).

²⁶ <https://youtu.be/MdFZpG0T0U8>

Foto 3.3. Parte de la celebración en la iglesia evangélica pentecostal de Soledad, 2023



Foto de la autora

Al ser una comunidad relativamente pequeña, Nueva Soledad no tiene una posta de salud. El puesto de salud más cercano queda en Soledad, también hay otra posta en Panaán y otra de mayor nivel en Varadero (desde ahí, por ejemplo, es que pueden enviar la vacuna para la rabia). El hospital más cercano está en Yurimaguas. Dentro de la comunidad hay un promotor de salud que recibe regularmente capacitaciones en la posta, por ejemplo, para la prevención y tratamiento de la malaria vivax, enfermedad que está presente en la zona. Este promotor es el encargado de tomar la muestra, llevarla a Soledad para su análisis y administrar los medicamentos al paciente. Además de la malaria, en el tiempo que estuve en campo hubo casos de dengue en Soledad y Yurimaguas así como enfermos de Covid. En ese sentido, mientras estuve en la comunidad, hubo un momento en que durante algunas semanas varias familias reportaron enfermos con fiebre, malestar general, dolor de garganta y tos, considero que pudo haber sido una ola de Covid que nos dio a casi todos. Hay casos de diarreas en niños pequeños, presencia de cabellos claros en algunos, lo cual puede ser signo de desnutrición, y también de barrigas protuberantes en otros, lo cual podría indicar la presencia de parásitos.

A la par de la medicina occidental, de las atenciones en la posta y del uso de algunas pastillas como paracetamol o ibuprofeno, la población también recurre a la medicina tradicional y a los conocimientos que se han heredado sobre las diferentes propiedades de plantas y vegetales.

Varias personas saben cómo hacer remedios a base de hierbas, raíces, cortezas, hojas y zumos

para prevenir y curar dolencias como, por ejemplo, desinflamar la hinchazón de un pie, curar la mordedura de un perro o tratar casos de fiebre y diarrea. Además, la comunidad también cuenta con especialistas que trabajan con icaros y fumando tabaco, tanto para curar el susto como para chupar los males que puede haber en el cuerpo.

Siendo así, un mismo paciente puede optar por acudir donde un brujo ante un dolor, atenderse con él y luego complementar el tratamiento asistiendo a la iglesia y colocándose ampollas en la posta. Otra persona puede recurrir a pastillas como el paracetamol para calmar una fiebre, luego puede ser diagnosticada con mal de aire, ser ishangeada para calmar el dolor, ingerir infusiones, ir a la posta para que le coloquen ampollas y acudir a otro brujo para que resuelva su mal. Por otro lado, si un adventista enferma y se diagnostica que su enfermedad es por brujería no podrá ser atendido ya que su religión no se lo permite. Vemos así que la combinación de actores y prácticas en la comunidad y en la zona en general, en donde confluye la presencia de cuatro iglesias (adventista, católica, evangélica y pentecostal), la práctica del chamanismo shawi y de la medicina occidental; termina por influenciar los itinerarios de atención seguidos (o evitados) por enfermos y parientes, así como los resultados que éstos puedan tener.

3.2. Todo empieza tomando masato

Si hay algo que caracteriza el día a día en las comunidades shawi es el consumo del masato (*wenu*). Puede faltar comida, pero siempre habrá masato en las casas y si no lo hay es porque de seguro estarán preparándolo nuevamente. El masato no es solo para el consumo de la familia (sea que se consuma en la casa o en la chacra, a donde también se le lleva para calmar la sed al trabajar bajo el sol), sino también para convidar, a las visitas que lleguen a la casa, a los participantes de algún trabajo comunal o de una minga, a los y las asistentes a una celebración. El masato siempre se comparte. Como indica Dagget, es un símbolo de hospitalidad y amistad: “Tomar masato con alguien es una señal significativa de amistad entre los chayahuita; cualquier otra cosa, como saludar y conversar, resulta muy superficial si no se toma masato. Es una obligación servir masato a los visitantes” (Daggett 1983, 307). Gonzáles, por su parte, considera que el masato es la “expresión más simbólica de la afectividad y sociabilidad shawi” (González 2013, 159). Es en este contexto, mientras visitaba a algunas personas en sus casas y tomaba masato con ellas, que iban surgiendo diferentes preguntas y también bromas.

Siguiendo la propuesta de Camilla Morelli (2017), considero que hay que prestar atención a las preguntas que la gente nos hace en campo. La antropóloga incorpora las preguntas formuladas por niños y adultos en su etnografía y en su análisis para dar cuenta de cómo la relación de los matsés con el ambiente está cambiando de una generación a otra y cómo los niños están prefiriendo el río sobre el bosque. Por ejemplo, Morelli (2017) notó que cuando los niños recién la conocían casi todos le preguntaban si su padre tenía un motor para su canoa. Al ser los motores símbolo de privilegio social y económico, esta pregunta mostraba tanto que ellos suponían que el río era central en la vida de la antropóloga como que tenían curiosidad por conocer más de su status social y económico. Como ella señala:

As Moran suggests, ‘in order even to be able to pose a question we must have some presupposition or pre-judgments of what we are asking about, of how things will be’ (2000: 236) and it is notable that whereas older Matses would ask ‘is your father a good hunter?’ or ‘how big are the forests in your homeland?’, Matses children’s questions highlighted a view of the world where the river is foundational (Morelli 2021, 29).

En mi caso, una de las primeras preguntas que me hicieron en campo fue si ya tenía esposo. Estaba volviendo después de siete años a la comunidad y la gente se acordaba de mí, recordaban también que cuando fui estaba soltera. Así, fueron muchas las personas que me preguntaron si tenía pareja, y más de una vez, sobre todo al inicio, también me preguntaron si quería un esposo shawi. Cuando llevaba una semana en la comunidad, estaba en casa de una familia tomando masato y la dueña de casa, cuyo esposo ya me había preguntado por mi estado civil antes, empezó a decirme que su esposo aún era joven y que él quería una esposa mestiza. Sentí que la insistencia de su comentario iba más en son de broma, ya que en esa semana yo ya había dicho varias veces que estaba soltera y que por el momento iba a mantenerme así, así que respondí “como diríamos en Lima, ‘y dale la mula al trigo’”, todos nos reímos.

También me preguntaban si tenía hijos. Y claro, en un lugar donde las uniones de pareja ocurren cuando las mujeres son jóvenes y donde lo usual es tener varios hijos (un promedio de cinco en la comunidad), llama la atención que una mujer de base tres aún esté soltera y sin hijos. Una vez, mientras conversaba con varias mujeres de una familia, la sorpresa de mi respuesta derivó en otra pregunta, “Maestra, pero usted se cuida, ¿no?”, lo cual no solo originó que conversáramos un momento sobre métodos anticonceptivos sino también que una madre regañara a su hija, una joven de 22 años, separada y con dos hijos.

Otras de las preguntas iniciales eran sobre mi familia, me preguntaban si tenía a mi papá y a mi mamá vivos. Respondía que sí y entonces me preguntaban por su edad y se sorprendían. Mis padres son adultos mayores, mi madre cumplió 69 años este año y mi padre cumplió 75 años mientras estaba en campo. El día de su cumpleaños conseguí señal y pude llamarlo tempranito. Cuando iba de casa en casa ese día y contaba que era su cumpleaños y cuántos cumplía, una persona exclamó “¡Qué va a ser!”, otra persona me dijo que cómo no estaba mi padre en la comunidad para al menos invitarle dos tazonadas de masato. Además de preguntarme por mis papás, también me preguntaban si tenía hermanos o hermanas, al decir que sólo éramos dos, también se sorprendían. Otro día me preguntaron si tenía fotos de mi familia así que saqué el celular, busqué algunas fotos y se las enseñé. En las fotos estaban mi padre (quien tiene barba y pelo blanco), mi madre, mi hermana y hasta su novio. Las fotos causaron sorpresa y risas, ese día aprendí que soltera se dice *nanun*, hermana mayor se dice *kai paya*, hermana menor, *kai wa'wa* y novio, *munshi*.

Como suele ocurrir cuando conversas y tomas masato, las preguntas y respuestas van dando paso a otros temas de conversación y a más aprendizajes mutuos. Por ejemplo, si me preguntaban cómo había llegado hasta la comunidad y salía el tema del avión, se sucedían preguntas sobre cómo éste funcionaba, qué había dentro y cuánto costaba el pasaje.

Conversábamos sobre lo diferente que podía ser Lima de la comunidad, con sus techos de cemento, otros medios de transporte, otras comidas y otras frutas. También sobre las diferencias en las celebraciones. Por ejemplo, sobre cómo en Lima no se celebraba propiamente San Juan mientras que en la comunidad no celebraban Navidad o Año Nuevo.

Ahora volvamos al masato. Tanto Dagget (1983) como Gonzáles (2013) han resaltado la importancia de esta bebida en la cultura shawi. Ambas autoras coinciden en que es un componente importante e imprescindible en la alimentación, que posibilita el compartir y las relaciones sociales y también que es un elemento central en el rol que desempeña la mujer shawi, así como un elemento en torno al cual se desarrolla ella como persona. Son las mujeres quienes se encargan de todo el proceso de elaborar el masato, desde la siembra de la yuca, su extracción, pelado, transporte y preparación hasta el momento de servirlo. Sin embargo, si bien la preparación e invitación del masato puede ser una de las tareas más importantes de las mujeres shawi, hay muchas otras más.

Foto 3.4. Antropóloga ayudando a la dueña de casa a mover el masato, Nueva Soledad 2023



Foto de la autora (con la cámara en automático)

Como en otras sociedades amazónicas, en el pueblo shawi existe una división de tareas por género, así como una complementariedad en los trabajos que hombres y mujeres realizan. En ese sentido, para Aldo Fuentes (1988), las mujeres shawi tienen una posición más “central” o “interna”, están más asociadas a la transformación cultural (cocina y preparación del masato), y actúan más en la casa y la chacra, mientras que los hombres tienen un rol más “exterior”, por lo cual están asociados a la caza y a las relaciones con actores externos (relaciones políticas con otros grupos o con los mestizos, comerciantes, patrones).

En el caso de las mujeres, son ellas quienes mayormente se encargan de la chacra y la huerta, quienes la mantienen limpia y traen a casa yuca, plátano (en sus diferentes variedades) y otros productos. Ellas son quienes cocinan, traen agua para cocinar, lavan la ropa y cuidan a los niños y las niñas que estén en casa. Asimismo, son ellas quienes elaboran diferentes artefactos que se utilizan en el día a día, utensilios como mocahuas (*mine'*), callanas (platos donde se coloca la comida) y tinajas (aunque es muy raro ver éstas últimas).

El proceso de elaboración de *mine'* da para una tesis en sí, aquí solo mencionaré algunos puntos importantes, como que las mocahuas son hechas con greda y apacharama, que una vez que se les da forma y están secas, se pintan con barro blanco, negro o amarillo, que luego pueden ser decoradas con diferentes diseños, que después son quemadas y finalmente bañadas con leche caspi para darles brillo. Las mocahuas y callanas conviven en la cocina con tazones

de plástico, platos de cerámica, plástico o aluminio. Sin embargo, se prefiere convidar y recibir el masato en una mocahua que en un envase de plástico.

Durante mi permanencia en la comunidad vi al menos a siete mujeres haciendo mocahuas, desde personas de la tercera edad, mujeres adultas y dos adolescentes que estaban queriendo aprender. Pude acompañar a Lidia y a Séfora mientras hacían esta actividad, así como observar a Inocenta. Cuando se hacen mocahuas, se van haciendo unos rollitos en forma de gusano con la mezcla que tienes, esos rollitos se colocan en una base de madera y se van poniendo uno sobre otro, aplastándolos ligeramente. Una vez que has puesto todos, se perfila la mocahua con ayuda de un pedazo de pate. En mi caso, cuando estaba donde Lidia e intenté armar mi primera mocahua, aplasté mucho los rollitos y al momento de querer darle forma, la mocahua no salió bien y se deshizo, colapsó cuando quisimos pasarle el pate. En ese momento le dije a Lidia: “*mine’ chiminin*” (mocahua ha muerto), ella se empezó a reír, más tarde se lo contó a Séfora, y ella, sorprendida y diciendo que así no se decía, se empezó a reír también. Tanto Lidia como Séfora me quisieron enseñar y mejoraron lo que yo empezaba, por ejemplo, dándole forma a las mocahuas o empezando a dibujar una parte del diseño y dándome el pincel (hecho de un fósforo y unos cuantos cabellos amarrados con un poco de algodón) para que siguiera haciéndolos.

Foto 3.5. Aprendiendo a hacer y pintar mocahuas: algunas imágenes del proceso, Nueva Soledad 2023



Fotos de la autora

Otra de las actividades de las mujeres shawi es el tejido de la pampanilla (*a'siante*). Cuando se visita una casa, es común encontrar en ellas un huso con algodón (*pi'shiru*) colocado a cierta altura del piso, entre las hojas del techo o sobre alguna madera, quizás para que los niños no jueguen con él y lo deshagan. La base del huso suele estar hecha de pecho de taricaya y es tallada por algunos varones (al menos encontré que un hombre de la comunidad lo hacía para venta), el palito es de pona. Las mujeres preparan el algodón en capas o láminas

y luego van hilándolo en el huso para después formar grandes ovillos. Con este ovillo y otras lanas de colores compradas en la ciudad, se teje la pampanilla.

Foto 3.6. Base del huso hecha con hueso de taricaya, huso y ovillo de algodón, Nueva Soledad 2023



Fotos de la autora

Una vez que se tiene el algodón y los demás hilos de colores, las mujeres van ordenando los hilos a su gusto en una estructura de madera. Luego de ser ordenados, las mujeres pasan a tejer la pampanilla. Estas tareas son avanzadas de a pocos durante varios días. Una vez que la pampanilla está tejida, se le pueden añadir diseños con pintura para tela o también se le puede incluir semillas de shacapa en un extremo, así, las shacapas sonarán cuando la mujer camine. Algunas mujeres tiñen sus pampanillas de colores, solo vi a una hacerlo con un tinte que su marido trajo de la ciudad.

Si bien todas las mujeres shawi cuentan con pampanillas y es muy común que suelen llevarlas puestas, no siempre lo hacen. El uso de las pampanillas se alterna con faldas manufacturadas o con unos cortes de telas con diseños andinos (como las llicllas que se usan en los andes, pero con un diseño impreso y no tejido), éstos se cosen por un lado y se enrollan en la cintura, así como las pampanillas. Sin embargo, cuando una mujer te convida masato, normalmente lo hará con una pampanilla puesta, así tenga otra ropa debajo. Como indica González (2013):

Las pampanillas y las mocahuas permiten que el líquido elaborado por la mujer, la yuca transformada, llegue a los invitados de una manera particular y mediada, pues ambos

elementos son símbolos no sólo de la mayoría de edad de la mujer, sino también de su condición como esposa, trabajadora, respetuosa con la tradición, y orgullosa de todo ello. Hay que decir que entre las mujeres shawi, el hecho mismo de vestir pampanillas y usar mocahuas, es algo digno también de elogio (González 2013, 206).

Foto 3.7. Para tejer pampanilla primero hay que ordenar los hilos, luego tejer y pintar, Nueva Soledad 2023



Fotos de la autora

Es también vistiendo pampanilla y blusa (*sanapi kuhtun*), que las mujeres shawi de la comunidad prefirieron ser retratadas. Mientras estuve en campo, me ofrecí a tomar fotos a las familias de la comunidad, no para incluirlas en la tesis sino para dárselas impresas cuando vuelva para hacer la devolución del trabajo. Todas las mujeres sin excepción se pusieron su pampanilla para las fotos, así como la blusa que usan las mujeres shawi. Un grupo de mujeres que retraté, formado por varias primas adolescentes y jóvenes, se han reído al vestirse y verse vestidas. Creo que esa risa puede haber significado algo de roche, sin embargo, me parece que está implícita la idea de que esta ropa es su mejor ropa, el traje con el que quieren ser retratadas, por eso algunas usaron o pidieron prestados collares y adornos para el cabello, hubo quienes se pintaron el rostro también. En el caso de los varones es diferente, ellos

optaron por salir con pantalón y algún polo, sea con el que estaban vestidos, con el polo de la selección peruana de fútbol o un bividí, algunos sí se colocaron una camisa y solo uno posó con *panaira* (adorno característico de los varones shawi que se coloca en el pecho formando una X) lo pidió prestado y se lo colocó, sin embargo, parecía que tenía vergüenza de que alguien más lo viera usándolo en casa. Es curioso, porque no tenía que haberlos pedido prestado, pero sí lo hizo, creo que es porque le pareció importante hacerlo, es decir, porque quiso salir con ellos puesto.

Foto 3.8. Pampanilla, blusa, collares y adornos para el cabello que me prestó Lidia en la gynkana que organizamos con los practicantes, Nueva Soledad 2017



Fotos de la autora

En relación a los roles asignados, los hombres se dedican más a la caza y a la pesca, también recolectan frutos del monte, por ejemplo, talando ungurahui. En relación a la cultura material, ellos son los encargados de construir las casas. Las casas shawi, al menos las de la comunidad son muy diferentes entre sí, difieren en tamaño, altura, existencia o no de paredes, separación o no de espacios y número de habitaciones en su interior. Sin embargo, todas ellas están hechas de madera, sea pona o madera aserrada, tienen la cocina sobre el piso de tierra y el lugar donde se duerme está en altura. Algunas casas tienen el techo de calamina, pero la mayoría tiene un techo hecho con hojas tejidas. Los hombres también tallan los batanes y tejen canastos y paneros.

Foto 3.9. Paneros hechos de tamshi, Nueva Soledad 2023



Fotos de la autora

Si bien existen roles para hombres y mujeres, hay actividades que son realizadas por ambos, por ejemplo, una pesca con waka, una captura de un congompe, trabajar un rato en la chacra y hasta el cuidado de los hijos pequeños en algún momento. Un día, había quedado en hacer una visita a una familia que vive al otro lado del río, ese día, mientras visitaba y tomaba masato con Séfora y José, les pregunté si ellos podían ayudarme a cruzar a la otra banda y me dijeron que sí. Ambos iban a ir a su chacra, así que esperé un rato y nos fuimos. José fue por delante, atrás de él, íbamos Séfora y yo, ambas en fila, llevando un panero sujetado de nuestras cabezas. Mientras estábamos caminando alguien dijo en shawi “¡Ahí va José con sus dos mujeres!”, me lo tradujeron y, tomando dos palabras que había aprendido hace poco, grité “¡Nahpunin!” (feo, no vale), “¡Nunpianan!” (estás engañando), todos nos reímos.

Por lo general, los días se parecen en la comunidad, la gente va a su chacra en la mañana, busca qué hay de comer en el monte, se visita y se reciben visitas, hombres y mujeres juegan fútbol en las tardes y por la tarde noche van a bañarse. Si alguien tiene un celular o Tablet disponible, varios pueden agruparse para ver algún video o película que se esté proyectando ahí.

Sin embargo, la cotidianidad también se trastoca por algunos eventos como la demora en la llegada de alguna persona, enfermedades o algún percance con un animal. Cuando estuve en la comunidad hubo movimiento y preocupación porque un señor no llegaba, él vino andando desde Balsapuerto y no llegó el día que debía llegar. Escuché lamentaciones, vi preocupación en las mujeres de la casa y cómo dos mujeres salían a buscarlo al monte y volvían al día siguiente sin éxito. Un día después salieron dos de los hermanos del hombre y otro familiar a buscarlo, felizmente lo encontraron y trajeron al final del día, el señor tiene un problema de

salud y se había quedado en el camino. La demora en llegar de uno de los maestros de la escuela también ocasionó que las autoridades de la comunidad tuvieran que ir dos veces a la UGEL, es decir, que tuvieran que caminar hasta Balsapuerto y luego tomar una movilidad hasta Yurimaguas para hacer el reclamo. Por otro lado, en el tiempo que estuve en la comunidad, si bien varios estuvimos con gripe y algunos guardaron cierto reposo, una mujer cayó enferma, estuvo varios días mal, pero felizmente se recuperó. Para mí, su enfermedad dejó más en silencio a la comunidad, ya que es una de las mujeres que tiene la risa más alta y ésta se dejó de oír mientras estuvo mal. Por último, una noche un tigre (*ni'ni*) atacó y mató a veinte gallinas y se llevó a otras tres, esto ocurrió en la chacra de una familia, no muy lejos de la comunidad. Al día siguiente, cuando amaneció y nos enteramos de la noticia, varios fuimos a ver a la familia. En la cocina de la casa estaban todas las gallinas muertas tendidas en el piso. Compré una para la casa y la maestra de inicial compró otras más. No estoy segura si las demás gallinas fueron regaladas o vendidas a mis vecinos, lo cierto es que ese día comimos gallina varias veces, tanto asada sobre leña como en caldo, con yuca. Aprendí también que los huesos de la gallina no deben dársele a los perros porque si no, vienen más tigrillos a comerse a las gallinas.

3.3. Hay que buscar a diario qué se va a comer

Así como en otros pueblos indígenas, las principales actividades económicas en el pueblo shawi son la agricultura de subsistencia, la caza, la pesca y la recolección. Cuando las personas necesitan obtener algún ingreso económico, venden algún producto de la chacra, un animal o salen a trabajar por una temporada fuera de la comunidad. En general, no hay mucha circulación de dinero en efectivo, es decir, varios hogares reciben las transferencias monetarias de los programas sociales del gobierno y con ese u otro ingreso pueden comprar productos en la bodega más cercana, hacer una recarga de celular o adquirir gasolina, pero no es que todo gire en torno al dinero o dependa de él, por el contrario, es común que se intercambien productos y que, si se necesita apoyo, se hagan mingas para realizar algunas actividades.

En la chacra (*imin*) se cultiva principalmente yuca (*ke'sha*) y plátano (*panta'pi*), ambos no pueden faltar. Además, también se puede encontrar ají charapita, camote, caña de azúcar, cocona, macambo, maíz, maní, papaya, zapote y otros productos más. Algunos tienen cacao, otros tienen cocos cerca de sus casas y algunos siembran pepino, tomate, caigua y ají dulce. También se tienen plantas de waka y barbasco.

Mientras estuve en la comunidad, acompañé a algunas mujeres a sus chacras, sea para cosechar yuca o cultivar. En una ocasión, Séfora me invitó a cosechar maní en la chacra de su hijo y de su nuera. Cuando llegamos a la chacra, ellos fueron sacando las plantas de maní y yo fui separando las vainas del resto de las plantas y colocándolas en un panero. El sol estaba muy fuerte. Cuando nos retiramos y estábamos por cruzar el río para volver a casa, Séfora me preguntó: “¿El río es así donde vives?”, respondí que en Lima no había río, a lo que ella repreguntó “¿qué toman entonces?”. No hay fallas en la lógica de Séfora, quien erró en la respuesta fui yo. Quizás porque, como me dijo mi amiga Judith mientras le contaba esta anécdota, en las ciudades solemos ver las cosas desde otra escala y podemos olvidar algo tan básico como de que río viene nuestra agua -porque llega a nuestras casas a través de tuberías- o las temporadas de los alimentos, porque solemos adquirirlos en el mercado o supermercado y no los sembramos ni cosechamos nosotros mismos.

Foto 3.10. Yendo a cosechar maní, Nueva Soledad 2023



Foto de la autora

Cuando se convoca a una minga, por ejemplo, para rozar una chacra, es usual que quien convoque comparta una comida con la gente que lo va a apoyar. Una noche, cuando llevaba más de un mes en la comunidad, me desperté a las 2 de la mañana porque sentía voces afuera de la casa, entre ellas reconocí la del apu, solo que no entendía lo que decía. Cuando salí de mi cuarto a eso de las seis de la mañana, encontré al apu, a su esposa Lidia y vi movimiento en casa. Ahí me enteré que el apu había matado un majás (*ipi*) con la trampa que colocó el

día anterior y que, como su esposa había estado mal, lo había traído para que lo prepararan en la casa. A las 7:30am estaban despiezando el majás para prepararlo con un buen caldo de yuca, arroz y plátano. De pronto, empezó a llegar gente a la casa, vinieron cuatro hombres, casi todos con sus esposas e hijos (solo faltó la esposa de uno de ellos y los niños y las niñas que estaban en la escuela). Algunas mujeres trajeron platos, callanas y plátano. En un momento, Ezequiel (el hijo de Inocenta) sacó la olla de la cocina, la levantó y la colocó en la parte donde se reciben las visitas de la casa. Ahí Lidia, la esposa del apu, empezó a servir: sirvió dos callanas llenas de plátano y dos callanas con presas y sopa (una para hombres y otra para mujeres), también sirvió comida aparte en algunos platos. A mí, Martha me dio un plato de sopa con un trozo de majás, yuca y dos plátanos, otros platos también fueron repartidos, algunos niños compartían del mismo plato y en la cocina algunos primos comieron aparte. Al momento de servir, el apu fue entregando a cada hombre una presa en la mano, Lidia hizo lo mismo con las mujeres. Todos los hombres estaban sentados en la banca larga que está pegada a la pared que divide esa zona de los cuartos, mientras que las mujeres nos sentamos en el piso, cerca al borde del emponado y más cerca a la cocina. Así, todos comimos. Las mujeres compartieron el caldo de la misma callana y con la misma cuchara, la carne y el plátano se comen con la mano, igual hicieron los hombres. En mi caso, comí de mi plato, con ayuda de una cuchara que me dieron y de mis manos²⁷. Había alrededor de 27 personas presentes, 18 mayores de 15 años y 9 niños y niñas. Al terminar de comer, todos se fueron a apoyar al apu en la minga que convocó para rozar su chacra de maíz. La minga duró algunas horas ya que luego empezó a llover. Al terminar, varias personas volvieron a casa y estuvieron masateando un rato más. Almorzamos lo que quedó del caldo y también pango de majás con plátano. Estábamos todos los que vivíamos en la casa, la familia del apu, uno de los maestros y un cuñado del apu (notas de campo, Nueva Soledad, 27 de abril de 2023).

²⁷ Hay algunas precisiones que hacer sobre las costumbres al momento de la comida. En casa, comíamos sentadas en el piso del emponado donde se recibe a las visitas o en la banca de la cocina, a veces, cuando comíamos en la cocina, algunas jóvenes comían sentadas en un extremo de las leñas que avivan el fogón o simplemente de cuclillas. Normalmente el plato de comida se comparte, se acompaña de una callana con plátanos y a veces yuca, y se come con la mano, a veces con cuchara, dependiendo de la comida. En mi experiencia, a veces hemos compartido el mismo plato de comida en la casa, otras veces me daban un plato aparte, pero compartíamos la misma callana de plátano. Usualmente, cuando los maestros y las maestras van a alguna casa, se les sirve en otro plato y se les pone una cuchara. Creo que también depende de dónde estés y con quien. En un inicio me parecía llamativo pensar que se comía del mismo plato y con las manos, cuando se lo comenté a mi asesor, mientras compartíamos un plato de chicharrón de pescado y yuca frita sin usar cubiertos, me dijo “como nosotros” y no le faltó razón. Finalmente, tan llamativo no es.

Esa fue la única vez que comimos majás en casa. A diferencia de otros lugares de la Amazonía donde hay carne de monte o se encuentran grandes peces, en esta zona la proteína animal es escasa, no suele haber mitayo y los peces son muy pequeños. Esta situación no es solo de ahora, sino que ya tiene tiempo. En los ochenta, Dagget (1983) y Fuentes (1988) ya habían dado cuenta de esta realidad. Dagget (1983) por su parte, había señalado que no existía tanta carne de monte como antes y que en varios lugares ésta no se consumía durante semanas. Por su parte, Fuentes (1988) señala:

Claramente, los chayahuita no son “una sociedad opulenta”, ni aun “una sociedad opulenta original”, según la frase acuñada por Sahlins. La subsistencia es una tarea ardua y de magros rendimientos. La agricultura ciertamente tiene un nivel confiable de rendimiento, pero sólo proporciona los carbohidratos de la dieta. Para las esenciales proteínas, la pesca, de exiguos rendimientos, y la caza, imprevisible, apenas si alcanzan a cubrir el mínimo indispensable. La recolección provee algo de las vitaminas necesarias (Fuentes 1988, 85).

Según el antropólogo, algunas de las razones que explicaban el agotamiento de la caza eran: la larga historia de penetración extractivo-comercial, la antigüedad de algunos asentamientos (los cuales van incluso hasta el s. XVII), el crecimiento poblacional y la antigüedad en el uso de armas de fuego (Fuentes 1988). Asimismo, mientras estaba en campo un maestro me comentó que en los ochenta se solía pescar bastante con barbasco en esta zona, quizás por eso ahora también hay menos pescado.

En la década de los noventa, en el texto compilado por García Tomás C.M.S.C.J. (1994) también se refleja la misma situación, allí se indica que no había caza, que los cartuchos estaban caros, que la pesca no era como antes, que en algunos sitios se había usado mucho barbasco y waka y que se habían acabado los peces en algunas quebradas y cochas. Así, la alimentación era a base de yuca, plátano, algún mitayo o algo de pescadito.

En esa línea, cuando Gonzáles (2013) realiza su tesis casi veinte años después, habla de “la cada vez menor y más difícil práctica de la caza” (González 2013, 139). Asimismo, señala:

Es justo admitir, y ya se ha dicho en varias ocasiones, que la situación medioambiental actual del territorio shawi es una situación degradada por las explotaciones a las que se ha visto sometida desde, prácticamente, la llegada de los españoles. Esta situación influye, cómo no, en la presencia animal y, por ende, en la alimentación de los shawi privada cada vez más de proteínas animales. Es indudable que a personas con un déficit alimenticio tan grande les afecten males que con un simple control nutricional valdría para no considerárseles ni tan siquiera, en nuestro lenguaje, de enfermo (González 2013, 532).

En general, al 2023, hay poca proteína animal en la dieta, poca carne de caza disponible y peces muy pequeños. La pesca se puede realizar con anzuelo, tarrafa y trampa o también con waka y barbasco. Un día vi cómo se pescaba con waka en una quebradita. Una persona iba caminando dentro de la quebradita y chapeando la waka en un balde mientras la rociaba en el agua. Otras tres personas iban cogiendo los peces. Ese día se cogieron pescaditos como macana, mojara y otros más pequeños, del tamaño de un dedo índice o un dedo meñique. Algunos los guardaron en sus shicras, otros utilizaron un colador para juntarlos. En ocasiones también hay pescas más grandes con waka, los hombres la preparan por turnos y luego se van a una quebrada que está más lejos, la jornada es mucho más larga y la cantidad de pescados obtenidos también es mayor.

A inicios de abril, hubo mijano de ractacara. Había ido a Panáan por un par de días para poder conectarme a internet y en el desayuno del segundo día me convidaron un par de estos pescados, eran del tamaño de un lapicero. Me dijeron que estaba viniendo el mijano y que ya estaba por Varadero. Esa misma tarde, mientras volvía a Nueva Soledad vi al menos a seis personas con tarrafas y redes de pesca en el Yanayacu. Al día siguiente, varios hombres de la comunidad se fueron tempranito a pescar. Cuando entré a la cocina por la mañana, comprendí cuando Inocenta me explicó en shawi que uno de sus hermanos le había traído patarashcas de pescado. En eso, la mamá de Inocenta entró a la casa trayendo una olla pequeña llena de más pescaditos. Cuando hice mis visitas ese día encontré espinas en el emponado de las casas, algunos me preguntaron qué había desayunado y yo respondía que *sami* (pescado). Más tarde, otras personas me convidaron ractacara. Probé el pescado en caldo y en patarashca, como tiene varias espinas y yo aun no aprendo a comer bien con ellas, me demoré bastante en comer cada pescadito (notas de campo, Nueva Soledad, 03 de abril de 2023).

Foto 3.11. A la izquierda, pescados obtenidos por dos personas en una pesca con waka. A la derecha, ractacaras recibidas post mijano, Nueva Soledad 2023



Fotos de la autora

En relación a la actividad de la caza, a la poca presencia de animales se suma el costo de adquirir cartuchos para cazar. Otro factor que influye es el conocimiento del monte que tenga el hombre que va a mitayar. En mi caso, como estuve en una casa donde solo habíamos mujeres y un niño de dos años, no había quien cazara. Sin embargo, sé de hogares shawi donde se pueden ver caparazones de varios modelos y dentaduras de diferentes animales (venado, piraña, sachacuy), considero que esto es un indicador de que en el hogar hay un buen cazador, por más de que la persona no presuma de ello. Por otro lado, sé también de un joven que suele llevar pescado o carne de monte para compartir con sus padres, él coloca trampas en cochas monte adentro y sabe cazar. Un día llegué de visita a casa de sus padres y, si bien siempre intentaba hacer mis visitas en un horario que no coincidiera con las comidas, al llegar encontré a los dueños de casa comiendo una carne, creo que era ahumada. Me convidaron un pedazo así que comí y luego pregunté qué era, “*tiwin*”, me respondieron. No comprendí. Entonces, alguien hizo un ademán de estar con los brazos sujetos a una rama y colgando, ahí entendí, había comido perezoso.

Si bien los monos son aptos para el consumo, no siempre se comen, a veces pueden tenerse como mascota en las casas. La familia con la que viví tenía un mono fraile (*ihsen*) y también una tucaneta parda –conocida localmente como pinsha- ave que también es comestible. El pichico no tenía nombre, pero el pinsha se llamaba Antantun, ambos andaban sueltos y solían comer los maduros de la cocina o picar algún otro alimento, sea en la casa o en la casa de alguna familia vecina, todos en la comunidad sabían que eran de la casa. Cuando estaba por irme, Antantun desapareció, me dijeron que nos había seguido mientras íbamos caminando un

día a Soledad y que seguro se quedó en el camino, días después cuando noté su ausencia y lo comenté en otras casas, me dijeron que lo más probable era que ya se lo hubieran comido. En cuanto al pichico, un día Lidia vio dos pichicos en un árbol cerca de la casa y le pasó la voz a su mamá, porque en principio solo teníamos uno, cuando yo lo ví, le dije a Lidia, “*ihsen munshin*” (como decir, la novia del pichico) desatando su risa, la de su hermano y su mamá.

Foto 3.12. Antantun y el pichico



Fotos de la autora

La alimentación también se complementa con la recolección de frutos, hongos y animales pequeños. En el monte se consiguen los frutos de palmeras como el aguaje, el ungrahui o el pijuayo, una vez que las palmeras son taladas, de adentro se obtiene la chonta, y tiempo después de tumbarlas, de las palmeras caídas salen los suris. En los árboles se encuentran diferentes tipos de callampas (*tu'wa*) y andando por la selva se pueden encontrar congompes, ranas, cangrejitos, renacuajos, siquisapas, curuhuinsis, *murahtu* (un coleóptero, significa madre de suri o papaso de suri) y otros insectos.

Foto 3.13. *Murahtu*, siquisapas, congompe, suris con plátano, suris con chonta y renacuajos, Nueva Soledad 2023



Fotos de la autora

Así, la dieta se fundamenta, principalmente, en lo que se produce en las chacras y en lo que se obtiene del río y del monte. Como ya he indicado al iniciar esta sección, el masato nunca debe faltar en las casas. Sumado a eso, el plátano es el acompañante principal de las comidas (como inguiri) y, en menor medida, lo es también la yuca (si bien ésta se consume mayormente en el masato, también puede servirse como acompañamiento o en un caldo). Ambos suelen acompañar las comidas o, si es que no hay nada más, constituyen la comida en sí (por ejemplo, plátano con sal y con cocona asada o yuca con sal).

Si hay carne de monte, ésta suele prepararse en caldos o ahumada. El pescado, en caldo o en patarashca y si es salado, como pango. La gallina puede comerse en caldo o también asada. Si por acaso hay chanco, éste se come muy frito o ahumado. El suri se puede comer crudo, en patarashca con chonta o cocinado sobre el fuego, como si fuera una brocheta. También se sirve congompe, curuhuinsi fritas, ranas y renacuajos, según lo que se encuentre, y todo siempre acompañado de plátano. Otras opciones de comida incluyen: maní sancochado, una especie de caldo de macambo, maíz asado, chonta frita con sal o patarashca de callampa.

Estos productos también se alternan con algunos víveres distribuidos por Qali Warma (arveja, frejol, arroz, tallarín, pollo en conserva, filete de atún, paiche seco) y con otros productos comprados en bodegas o regalados (pescado salado, Ajinomén, aceite, azúcar, enlatados). En mi caso y en el de la casa donde estaba, las comidas también se alternaban con algunos víveres que traía de la ciudad (azúcar, aceite, condimentos, ajo, cebolla, lenteja, arroz, filete de atún, Ajinomén, café). Así, las comidas también incluían lenteja y plátano; tallarines con plátano; Ajinomén con plátano; atún con cocona, plátano y yuca o arroz con atún y plátano.

Foto 3.14. Invitaciones al visitar una casa vecina. A la izquierda: bujurqui, callampa blanca (sami tu'wa), maní y plátano. A la derecha: cangrejo, congompe, pijuayo y plátano, Nueva Soledad 2023.



Fotos de la autora

Como se puede ver, siempre hay cosas por hacer y cada día debe buscarse qué se va a comer. Las mujeres shawi siempre están haciendo algo, incluso cuando llueve las puedes ver hilando algodón, si bien he visto algunas hamacas colgadas en las casas, nunca he visto a una mujer descansando en ellas, pero sí he visto alguna vez a hombres descansando. En relación a eso, una de las bromas más recurrentes en la comunidad era cuando alguien me preguntaba si sabía

que el segundo nombre de un señor era Toribio o que le decían “Tori”. Ni bien lo decía, las demás personas presentes empezaban a reírse y el difamado empezaba a decir que “noooo” entre risas, pero aclarando también que eso no era cierto. Más tarde supe que “Tori” o Toribio, era el nombre de un señor que antes vivía en la comunidad y que paraba todo el día en su hamaca, es decir, paraba descansando en vez de estar trabajando.

Las familias no siempre cuentan con dinero para comprar algunos productos, por lo cual, al ser el circulante escaso, no es raro que alguien pida que le conviden aceite (y lleve una mocahua a la casa para que lo vacíen ahí) o que, como Mayer (2004) propone, “la ineficiente operación del nexo del dinero, crea las condiciones que mantiene viva la esfera del trueque” (Mayer 2004, 65). Un día vino un joven a la casa trayendo un pedazo de chonta recién cortada, quería cambiarlo por aceite, así que Martha vació un poco de aceite en un recipiente y se lo dio. Otro día, cuando conversaba con el padre del joven, me explicó que él no vendía la chonta, sino que solía intercambiársela a los maestros por jabón o pescado. No es el único tipo de intercambio. Una señora consiguió el barro negro y el barro amarillo que utiliza para pintar sus mocahuas dándole una gallina a la esposa de un maestro que venía de Balsapuerto. Otro joven le dio su celular a su tío a cambio de una tarrafa y un poco de dinero. En mi experiencia, cuando le he llevado un producto a una persona como regalo, me han preguntado si era regalo, cuánto era el costo del producto o simplemente me han agradecido. En varias ocasiones me han convidado algo en ese momento o después, por ejemplo, una vez que llevé una lata de atún, un señor me prometió convidarme pescado cuando fuera a pescar y así lo hizo. Siempre se acostumbra compartir, así no se tenga mucho y así sea en pequeñas cantidades.

Quizás por eso no está bien visto ser mezquino. Un día, mientras visitaba a Séfora en su casa, uno de sus niños no había querido compartir *pandisho* (*pihtu*), así que Séfora estaba diciéndole *apiramahshu* (viejo mezquino). A su hijo no le gustaba que le dijeran de ese modo, así que rabiaba y lloraba, pero Séfora insistía en decírselo en broma. En otro momento, cuando se acercaba el día de la madre, me pidieron redactar una solicitud para que el alcalde donara 10 canastas de víveres para entregarlas en la celebración que se haría en la comunidad. La municipalidad recibió y selló la solicitud, sin embargo, el alcalde no cumplió su promesa y terminó entregando solo tres canastas con lo cual tuvimos que reorganizar todo para que todas las mamás pudieran recibir algo. Cuando supimos de esto, varias mujeres volvimos a decir *apiramahshu*, porque el alcalde no había querido compartir.

En relación a las principales fuentes de ingreso en la comunidad, éstas son: los estipendios dados por programas sociales como JUNTOS y Pensión 65, de los cuales ya he hablado, la venta de productos o animales y el trabajo por temporadas. En relación a la venta de productos, algunos hombres van a Panaán a vender racimos de plátano o a Yurimaguas. En Panaán estos se pueden vender a 10 soles mientras que en la ciudad pueden venderse a 20 soles. En el tiempo que estuve en campo, hubo una persona de la comunidad que se estaba preparando para vender carbón en Yurimaguas a 25 o 30 soles cada costal de carbón, ya tenía 30 costales e iba a bajar a realizar la venta cuando tuviera 50. En el caso de los animales, las gallinas pueden venderse entre 25 y 50 soles y también se puede vender la carne de choncho por kilo, por ejemplo, a 10 soles. Algunas familias venden suris cuando necesitan efectivo, lo hacen en Soledad. Otras personas venden productos como los huesos de taricaya tallados para el huso (a 10 soles cada uno), mocahuas y callanas (entre 6 y 26 soles) y canastos (entre 3 y 50 soles, según el tamaño).

En la zona, los principales trabajos con sueldo fijo corresponden a los maestros y a los técnicos. Son los maestros quienes suelen tener bodegas, negocios de venta de comida, de gasolina y alquiler de internet. Si hay algún proyecto del gobierno puede haber contratos temporales para trabajar como peones, pero no es algo muy común. Por tanto, para poder generar algunos ingresos para sus familias, varios pobladores realizan trabajos o migraciones temporales durante algunos meses para trabajar como peones a cambio de un jornal fijo. Como me comentaron algunos varones que han tenido este tipo de trabajos en la región San Martín, los jornales van desde los 25 hasta los 59 soles, trabajando en cosecha de palmito, cosecha de café o en plantaciones de palma aceitera. En estos casos, los pobladores permanecen ahí entre dos y cuatro meses y luego regresan a la comunidad. Algunos han llegado a ir hasta Ica o Lima por trabajo. Por ejemplo, hay quienes han ido hasta Ica para trabajar en la cosecha de uva, la cual puede darles más de 60 soles al día según la cantidad cosechada o también quienes han trabajado en Lima por algunos años.

No solo los varones migran por trabajo, en ocasiones, también lo hacen las mujeres. Al menos dos mujeres que conocí se habían ido a los 14 o 15 años a trabajar en Yurimaguas y Lima como niñeras o empleadas. Ellas estuvieron unos años trabajando allá y luego volvieron a su comunidad, una después de ocho años y otra después de 14 años fuera. Asimismo, también supe de un caso de una mujer que se fue, pero no volvió. A ella se la llevó un regatón y su esposa cuando tenía 15 años, hace poco más de tres décadas. Si bien su padre dio el consentimiento inicialmente, pasadas algunas semanas cambió de opinión, así que fue a

Yurimaguas a traer de regreso a su hija. Una vez ahí, le informaron que otro familiar del regatón se la había llevado a trabajar a Lima, eso es lo último que se ha sabido de ella.

El dinero obtenido de cualquiera de estas tres fuentes se emplea para comprar productos para la casa, pagar por servicios de salud o medicinas y solventar la educación de los hijos.

Algunos de los productos adquiridos por la población son: jabón, sal, lejía, aceite, azúcar, conservas, condimentos, shampoo, toallas higiénicas, pilas, cartuchos y, si se está con niños, también se puede gastar en gaseosas, galletas, jugos en caja y otros dulces. Vale precisar que todo cuesta más caro en Soledad, Panaán y en la misma bodeguita que hay en la comunidad por el costo que supone traer las cosas desde Yurimaguas. Por ejemplo, un galón de gasolina puede costar 13.50 soles en Yurimaguas, entre 16 y 18 soles en Panaán y, por lo que me han dicho, 25 soles en Nueva Vida, la parte más alta del Parapapura. Sin embargo, ir hasta Yurimaguas para hacer compras no es una opción viable, eso supondría gastar unos 17 galones de gasolina, además del gasto de motocarro o de alimentación. En relación a la salud, se puede usar el dinero para comprar pastillas, adquirir leche en fórmula para un bebé o pagar la consulta con un brujo. En cuanto a la educación, si bien esta es gratuita, hay que comprar el uniforme, zapatos, cuadernos, mochila y lapiceros, además, quienes tengan a sus hijos estudiando secundaria en un internado o en algún instituto, tendrán también que enviarles dinero, por ejemplo, para que puedan comprar jabón u otras cosas que puedan necesitar.

3.4. Conclusiones del capítulo

Nueva Soledad es una comunidad que no está aislada sino conectada con otra comunidad mayor de la que es parte, es una comunidad donde se pueden ver los partidos de fútbol en el televisor de la única bodega que hay, una comunidad donde suena música urbana en shawi y una comunidad donde la escasa señal de celular igual permite comunicarse con quienes están en Balsapuerto, Yurimaguas o Lima. Y, sobre todo, una comunidad que está conectada gracias a la agencia y al movimiento de su gente. Los shawi son un pueblo fuerte, que puede llegar caminando a cualquier sitio, y no es que los otros pueblos no sean fuertes ni buenos caminantes, pero quizás en otros pueblos hay un mayor acceso a peques y embarcaciones y la gente podrá movilizarse en ellas en vez de tener que caminar ocho horas o más para llegar a su destino. Por otro lado, si bien en la comunidad hay gente que migra temporalmente por trabajo o por estudios y que por ello conoce ciudades más grandes que Yurimaguas, como Tarapoto, Iquitos o Lima,

también hay quienes se mueven menos y no han ido tan lejos, como en todo lugar, hay diversidad de experiencias.

Los shawi no solo son gente fuerte, sino que también son un pueblo que mantiene la transmisión de diferentes conocimientos. Conocimientos que pasan desde la llamativa cultura material que tienen, sus formas de curar hasta su modo de manejar el monte, espacio que está cada vez más afectado y del cual se depende totalmente. Este conocimiento y manejo del monte es lo que les da de comer y les permite complementar la escasa proteína animal con el consumo de diferentes especies. Como indica Uzendoski en su trabajo sobre los kichwa (2010):

El ambiente amazónico no es un espacio limitante. Para los kichwas, la ecología amazónica da todo lo que uno necesita para vivir. En efecto, uno puede vivir de la selva si sabe cómo hacerlo pero los siglos de proyectos de ‘desarrollo’ desafortunadamente han ignorado al conocimiento indígena y los patrones de práctica. La gente indígena frecuentemente repite el adagio de que si uno conoce la selva (*sachara yachakpi*) ésta da vida (*kawsayra kun*) (Uzendoski 2010, 196).

En este capítulo he descrito lo que sería la vida y situación actual de una comunidad shawi a partir de mi experiencia viviendo un tiempo ahí. Al hacerlo, he buscado demostrar que aún en condiciones donde los recursos son escasos, lo que prevalece es el compartir. Se comparte siempre, quizás porque, como Sahlins propone, donde el ser es mutuo, la experiencia no puede ser exclusivamente individual. Así, en un contexto global donde las condiciones de vida son cada vez más difíciles para los pueblos indígenas, los shawi continúan resistiendo y, sobretodo, compartiendo, mientras buscan a diario qué se va a comer. Quizás la risa y su buen humor contribuyen a sobrellevar mejor esta realidad.

Capítulo 4. *Somos reilones: la risa en el pueblo shawi*

En el mes de agosto, estuve un par de días en Iquitos así que aproveché para tomarme un café con el maestro Rafael Chanchari. Mientras conversábamos sobre mi experiencia haciendo trabajo de campo en su pueblo y sobre cómo me parecía que había algo de especial en la risa de los shawi, el maestro pronunció la frase “somos reilones” (comunicación personal, Iquitos, 01 de agosto de 2023). Siento que esa frase resume lo que vengo tratando de decir, que una de las tantas características del pueblo shawi es ser un pueblo reilón. Habrá otras características más, claro que sí, pero aun en los trabajos que abordan el padecimiento shawi en la Alta Amazonía, el humor se reconoce: “Entre los shawi, el humor es algo constante y muy valioso. Sus conversaciones están repletas de historias chistosas y de situaciones cómicas que se repiten sin cesar creando siempre ambientes de gran jolgorio” (González 2013, 77).

En los primeros tres capítulos de esta investigación he ido colocando los pilotes, el emponado y las paredes de esta tesis, ahora es momento de colocar el techo. En el capítulo anterior he sostenido que el valor principal para los shawi es el compartir, el participar en la existencia del otro sea compartiendo comida, bebida o risas. En este último capítulo postulo que la risa, al ser una actividad compartida, no solo es importante, sino que también refleja la mutualidad del ser en los shawi. En ese sentido y ya habiendo descrito contextos de risa donde podemos entender el entorno social donde se produce y reproduce la risa, presento a la risa como un rasgo diacrítico de identidad que nos permite, una vez que entendemos el sentido del humor, prestar atención a otros valores que son importantes para este pueblo.

4.1. La risa como repertorio de identidad

Un día mientras conversábamos, el maestro Rafael compartió un relato donde aparece la risa, pero no cualquier risa, sino la risa de las mujeres. Como él señala, la mujer se ríe *kahkai kahkai* y justamente hay un ser espiritual o ser de la naturaleza que habita en el monte y se ríe como la mujer: es *Kahkaira wa 'yan*. un alma que ríe, se le podría decir alma reilona, quizás sea hembra, pero no se especifica su sexo (comunicación personal, Iquitos, 01 de agosto de 2023).

Kahkaira wa'yan

Narrado por Rafael Chanchari Pizuri

“*Kahkaira wa'yan* les decimos a los seres de la naturaleza, del bosque, que andan riéndose, *kahkakakai kahkakaki kahkakakai* así andan, entonces, cuando alguien escucha ese tipo de risas, en el monte, o sea, la gente no es para sorprenderse quién está en el monte, quién anda riéndose, no, ese es diablo, o sea, decimos ‘diablo’ ahora pero antes, ‘seres de la naturaleza que se ríe’.

Dice que, un día, una señora, se fue a su chacra y en el camino encontró un árbol donde estaban bastantes loros comiendo las semillas. Se fue a la chacra y volvió con su plátano. De regreso seguían los animales ahí, las aves, las loros, comiendo la fruta. Al llegar la señora, a su hijo le dice: “En el camino a la chacra hay un árbol que tiene bastante fruta, ahorita están ahí las loros, están que comen”. Entonces, los hijos prepararon su virote, su pucuna y se fueron. El mayor estaba en el camino, en la tierra, el menor subió al árbol para poder virotear a las loros y ahí estaba viroteando ahí, con ampi, y los loros caían pues, muertos, entonces, el hermano juntaba. Y de pronto, el hermano menor, de arriba escucha, hacia la chacra, que venía gente riéndose *kahkakakai kahkakakai kahkakai*. Entonces le dice:

- Hermano, parece que alguien viene de camino, alguien viene.
- A ver, no escucho nada, dice.
- Pero están viniendo mucha gente riéndose, no vaya a ser que sea el diablo, el *Kahkaira wa'yan*. Porsiacaso, retírate del camino o escóndete, que no te vaya a pasar algo, le dijo su hermano.
- Pero el hermano: No, no hay nada. Sigue matando loro, dice.

Pero este ser seguía avanzando y como ya están cada vez más cerca, el hermano ya no quería decir a su hermano que se huya, que se esconda, porque viene esa risa muy rara. Entonces quedó sentadito, asustado, mirando a su hermano. Y total venía como gente, con cabello de gente, con rostro de gente, pero solamente las ruedas eran así, como de murciélago, así. Entonces, él se quedó ahí, quietito, mirando a su hermano. Cuando él estaba mirando, su hermano ya se quedó inmóvil, venía como unos fríos, un friaje, o sea ese friaje le hace endurecer al hombre, a la persona. Y se acercaron esos diablos, los empezaron comer, lo comieron al hombre, toditito, todo todo todo la carne. Él estaba paradito. Y le dejaron puro hueso, esqueleto, con su vísceras colgado. Entonces, y regresaron el *Kahkaira wa'yan*, se fueron otra vez, riéndose, *kahkai, kahkai*, se fueron. Entonces el hermano menor, asustado, bajó, y se fue a ver a su hermano, estaba mirando bien, pero todo esqueleto, su vísceras todavía estaba, su corazón, su hígado, estaba latiendo, podía todavía hablar.

- Hermano, mira lo que me pasó.
- Sí, yo te dije que te escondieras, pero no me hiciste caso, lamentablemente pasó eso.
- Ahora llama a mamá para que venga con panero, que me venga a sacar bonito todo esto y que vaya a sembrar en la chacra, yo voy a ser yuca, yo voy a ser yuca, de mi cabeza va a ser papa, de las vísceras serán variedades de papa y ahí dio la norma: Cuando me siembra, yo voy a crecer, a la semana voy a crecer, papa, todo, pero usted me tiene que cultivar, mantener, quiero vivir en limpio, ustedes tienen que mantenerme limpio, todos los árboles que estén inclinado hacia mí, tienen que cortarlo, porque yo también tengo miedo que me aprete palo, vaya que venga un viento, puede caer sobre mí, y eso no quiero. Y cuando me van a sacar la yuca, no me van a cortar con machete, porque tengo miedo que me corten, con la mano nomás, así como me va a sacar ahora para que me lleve en panero a sembrar, así igual. Y no me dejen regando las cáscaras, júntenlos, todas las ramas, las hojas, pueden poner al costado de un árbol para que puedan poner ahí”.

Y así dio las normas cómo sembrar, cómo mantener, cómo cosechar yuca, ese es el origen de yuca, pero como consecuencia de que *Kahkaira wa'yan* lo ha comido a una persona y esta persona, por no obedecer las advertencias que le hacía de arriba su hermano, ahí son muchas enseñanzas: el origen de desobediencia y el origen de las normas para el cultivo de yuca, el origen de yuca”.

Este relato en donde aparece *Kahkaira wa'yan* es también el relato del origen de la yuca, ya que el hermano que es comido por *Kahkaira wa'yan* da las normas para sembrar, mantener y cosechar este tubérculo. Por ejemplo, el hermano indica que la zona donde se siembra la yuca debe ser constantemente cultivada para que se mantenga limpia; que, al cosechar y sacarla, no se debe cortar la yuca en pedazos con el machete, sino que hay que sacar toda la yuca con la mano, y que, al pelar las cáscaras, sacar las ramas y las hojas, éstas no deben quedar regadas por ahí, sino que deben colocarse en un solo sitio, quizá al costado de un árbol. En esa línea, en otras versiones de este relato, además del hecho de que *Kahkaira wa'yan* aparece con varias cabezas, se explicita que de los huesos del hombre fallecido saldrán diferentes tipos de yuca (García Tomás C.M.S.C.J. 1998, 238).

Si bien he sugerido que el pueblo shawi puede ser un pueblo reilón por el buen ánimo y humor que se encuentra al compartir con ellos, es preciso señalar que hay diferencias en las formas de reír. Aunque aquí no haré una descripción detallada de los “sonidos del reír” (Beaugdet 1996), considero que existen formas culturalmente pautadas de reír y que, como acabo de señalar, en el caso shawi, una de ellas es la diferencia en cómo se ríe la gente dependiendo del género, es decir, que las mujeres y los hombres tienen risas diferentes. Esta diferenciación entre ambas risas aparece incluso en algunas expresiones. Por ejemplo, en el diccionario chayahuita – castellano elaborado por Hart (1988) se puede encontrar un verbo para designar a cada una de estas risas: 1) “**cacai tēnin** (cacai tēnin) *cacai ta'caso'* (vi.) reír a carcajadas (las mujeres)” (Hart 1988, 44) y 2) “**iji tenin** *iji ta'caso'* (vi.) reír a carcajadas (los hombres)” (Hart 1998, 90). Por su parte, en el léxico escolar bilingüe shawi-castellano elaborado por el MINEDU (2014), se precisa que *Kahkai* significa “reír a carcajadas, solo mujer” con el ejemplo *Mama kahkaiterin, tewatun* que significa “mi mamá se ríe a carcajadas” (MINEDU 2014, 41). Asimismo, cuatro de los maestros shawis con los que he conversado, han concordado conmigo en que existe una particularidad en la risa de las mujeres shawi y en la diferencia de ésta con la risa de los varones. Uno incluso me contó que había una mujer a la que le decían que era hombre porque ella no se reía como mujer. Así, si bien los shawi pueden ser un pueblo risueño y lanzar carcajadas cuando se divierten, esta carcajada no será igual, tanto porque hay diferencias entre las carcajadas de hombres y mujeres (lo cual puede reflejar la complementariedad de género incluso en la risa), como también en las mismas mujeres. Solo algunas mujeres en cada comunidad, tienen esa risa alta y aguda, risa que no me es posible describir por escrito pero que he podido escuchar y reconocer tanto en Panáan, Nueva Soledad y Puerto Porvenir.

Pero, ¿por qué se ríe la gente? ¿qué es lo que les da risa? Podemos ver a la risa como la expresión final, exteriorización o manifestación de un estado anímico, resultado de algo que nos pareció gracioso y que, al devenir en risa, evidencia un estado de alegría o de estar contento. El sentido del humor es lo que nos produce esa risa, porque es lo que dicta que algo pueda parecernos gracioso o no. Entonces, sin el ánimo de querer quitarle la gracia al chiste con una explicación de por qué debe dar risa, en la siguiente sección abordaré el sentido del humor en los shawi.

4.2. Aprendiendo a reír con los shawi

Antes de empezar, es bueno precisar que estos contextos de risa no tienen un tono que podría considerarse de burla ni como bullying, es decir, no se siente como un ataque hacia la persona, se siente más como un “reír con” y “hacer reír”. Partiendo de la propuesta de Villar (2013), quien a partir de la descripción etnográfica de “instancias risibles” construye una tipología de tipos de humor para así poder explorar qué les daba risa a los Chacobo, propongo utilizar algunas de las “instancias risibles” descritas en el capítulo anterior y otras que describiré aquí, agruparlas según sus particularidades y así conocer un poco más de qué se ríen los shawi.

Para empezar, tenemos las bromas que los shawi se hacen entre ellos, aquellas bromas hechas por varones y aquellas hechas por mujeres. Entre los varones, una de las bromas más comunes y que varios repetían era decirse unos a otros que su nombre era “Tori”, esto siempre causaba risas entre los y las presentes. Como expliqué en el capítulo anterior, Tori o Toribio era el nombre de un señor que antes vivía en la comunidad y que siempre paraba en su hamaca, es decir, que quizás ninguno quería que le dijeran así porque sería el equivalente a decirles que son unos haraganes y que paran echados en la hamaca todo el día.

También había bromas que se hacían con doble sentido. Por ejemplo, una vez un señor estaba molestando a otro diciéndole a éste que ya estaba *mahshu* (viejo) y que por eso “ya no saca *shuni* (suri)”, es decir, al ser el suri un gusano, esta broma estaba relacionada a la performance sexual del individuo en cuestión. Otro día, llegué a casa de un señor que acababa de volver de Balsapuerto luego de tres días, había otro señor tomando masato en la casa y este último me dijo que luego de tres días esta persona seguro ya querría dormir con su mujer, haciendo un ademán como que debíamos de irnos de la casa, a lo que respondí, siguiendo la broma:

“disculpa *kai*” (por interrumpir), ambos señores empezaron a reírse y la dueña de casa empezó a decirles “*nahpuni*” (no vale, loco), todo siempre de buen ánimo y entre risas.

Por otro lado, también hay bromas que parten de las mujeres. Por ejemplo, cuando Séfora llamaba *apiramahshu* a uno de sus hijos porque éste no quiso convidar pandisho y nos reíamos de eso. O, como cuando estaba terminando una actividad comunal y una mujer empezó a gritar y a “acusar” en un tono burlón al director por estar comiendo Qali Warma porque lo vio saliendo del almacén donde se guardan los víveres, el director no estaba comiendo los alimentos, era solo una broma. Ella también bromeó diciendo que una de las autoridades estaba recogiendo Qali Warma, porque claro, la autoridad recogía las bolsas de víveres que les iban a dar a sus hijos, pero lo hacía él en vez que los niños. Ambas acciones se podrían mal interpretar porque ninguno de ellos debería de consumir o recoger los alimentos, pero era broma, el director se reía de la ocurrencia y las demás mujeres presentes también.

Por otra parte, están las bromas relacionadas a la soltería de la antropóloga y las risas producidas por mis respuestas. En varias ocasiones cuando iba a tomar masato a alguna casa, algún hombre me decía frente a todos que lo tratara de *yu'yu* (que es como las mujeres llaman a un hombre soltero) o alguno decía que otro hombre decía que él era *yu'yu*, yo decía que *ko* (no), que él sería *imuya* (mi cuñado, un hombre casado). Si me preguntaban por qué, les decía “porque *kai*”, haciendo una seña hacia su esposa. Es decir, que no podía dirigirme a él como si fuera un hombre soltero porque ya está con alguien, su misma esposa está ahí presente. Cuando insistían en esto, les decía *nahpunin* (feo, no vale) o *ihchu* (literalmente significa ‘mono negro’ pero se usa como apodo, para decir que un joven es inquieto, fastidioso, travieso). Esta broma no ofendía a nadie. A varios de ellos, la misma broma seguía divirtiéndoles una y otra vez, y como yo seguía respondiendo lo mismo, mis respuestas seguían generando risa. En esa línea, cuando aprendí que “mi esposa” o “mi esposo” se dice “*sa'awë*” y “*su'yawë*”, un señor también me dijo que le dijera *su'yawë* y le dije que *ko*, cuando me preguntó “¿por qué no?”, le dije “porque *kai*” (señalando a su esposa), ellos se reían. En otra oportunidad, y aún en tono de broma, como sabiendo que respondo, me dijo frente a varias personas que se iba a ir a bañar y que, para ir a bañarme también, yo seguía respondiendo *ko*.

Si bien estas bromas han salido por mi particularidad de mujer soltera, no me han hecho sentir incómoda ni tampoco he sentido que las esposas de los hombres que bromeaban conmigo se sintieran incómodas. Incluso, algunas veces, han sido ellas quienes han bromeado con buscarme pareja, como la vez que una mujer me dijo que su esposo era joven y quería una

esposa mestiza. O como otra mujer que me decía que me quedara en la comunidad y que podría juntarme con su hijo de 17 años, a lo cual yo le decía que no, porque él era “*wa’washa*” (niñito). En una ocasión, mientras íbamos juntas a otra casa para visitar y tomar masato, una mujer me dijo que fuera delante de ella, ahí me dio una pequeña palmada en la espalda y me dijo “*su’yawē*”, como diciendo que era su esposo, nos estuvimos riendo buen rato con su ocurrencia. Si esta broma me la hubiera hecho un hombre mientras caminábamos solos, seguramente hubiera reaccionado de otra forma y me habría incomodado, pero como estábamos entre mujeres, me pareció más gracioso que inapropiado.

De otro lado, y si bien ya he ido dando algunos ejemplos, también había otras situaciones que provocaban risa, como mi pronunciación y el uso que hacía del idioma shawi. En ocasiones, algunas personas fuera de la comunidad se reían cuando saludaba en shawi, quizás porque les parecía extraño que una mestiza hable en su idioma o quizás, porque la mestiza no tiene una buena pronunciación del mismo. Otros ejemplos de mi uso incorrecto del shawi han sido cuando dije “*mine chiminin*”, al hablar de una cerámica que se desarmó o “*ihsen munshí*”, porque quería dar a entender que el mono adicional que estaba en un árbol quizás era la novia del mono que vivía en la casa. Cuando he contado esta última anécdota a otros shawi en Panáan, se han divertido mucho y me han pedido que la siga contando. En otras ocasiones, mis ganas de aplicar las palabras o expresiones que iba aprendiendo en shawi, han formado, sin que fuera mi intención, expresiones que se prestaban para el doble sentido. Por ejemplo, el día que comimos majás, aprendí que “*apu ipi’ tehparin*” quería decir que el apu mató majás, entonces busqué aplicarlo cuando supe que un señor, pongámosle Juan, había traído suri. Estando en casa de Juan dije: “*Juan shuni tehparin*” y al ver los ojos de la esposa de Juan, supe que eso no se decía, que sería algo similar a decir que Juan ha matado su pene cuando en realidad lo que quería decir era que había matado suris, porque trajo un tronco de aguaje lleno de ellos. Así, he ocasionado risas por mi manera diferente de pronunciar la lengua o por decir cosas que no se deberían decir, sea porque no es así que se dicen, porque hay un doble sentido detrás o porque son absurdas (como que el mono tenga novia).

Como se puede observar en algunos ejemplos, en muchos casos, los contextos de risa se van formando porque cuando alguien dice algo, esto no queda ahí, sino que las risas aumentan con las respuestas que van dando otras personas. Es decir, se va riendo y van aumentando las risas con la gente. Por ejemplo, una tarde, a los pocos días de haber llegado a la comunidad, estaba de visita en una casa y estaban los dueños de casa, sus hijos y una pareja más, en un momento de la conversación, una mujer me empezó a insistir de broma en que me llevara a su esposo a

Lima, en eso, alguien agregó que ahí lo volveríamos atún, y yo añadí que, si fuera así, podríamos venderlo a Qali Warma, los cinco estuvimos riéndonos buen rato. En mi caso, si bien no siempre he podido entender todas las bromas que se han hecho por no saber shawi, he sentido que la risa ha sido compartida, que si bien se pueden reír de lo que digo o de cómo lo digo en shawi o castellano, también se reían conmigo.

En ese sentido, lo absurdo, aquello que contraría a la lógica o a la razón, también es motivo de risa. Por ejemplo, una vez estaba de visita en una casa y hablaron sobre Antantun, el pinsha que teníamos en casa. Como para mí es algo diferente que llama la atención, le tomé varias fotos y videos, así que se los mostré a esta familia. En uno de los videos se puede ver cómo acaricio a Antantun mientras él parece estar a gusto y hace un sonido. Este video les dio mucha risa, y entiendo que lo que causó risa fue que le haga cariño al ave y que lo tenga grabado. No es que no se le cariñe, porque si he visto que le han dado algún beso en su pico, pero quizás es el verlo en video lo que causa gracia, así como pudo causar gracia ver una foto que tomé donde sale una familia de casi 13 patos caminando en fila.

Tenemos entonces contextos de risa en donde lo gracioso puede ser decirle a la persona lo opuesto que debería ser, sin llegar a ofenderla, pero generando una reacción por su parte, generando que busque desmentir la broma entre risas, que llore a modo de protesta o que diga que “no”. Como cuando le dices haragán a alguien porque debería de ser trabajador, mezquino porque debería compartir o como cuando bromeas con la soltería de la maestra porque lo normal sería que ya esté casada. Así, siguiendo lo dicho por Villar (2013) el humor funciona como un mecanismo de socialización en el día a día ya que, a través de las bromas y de las risas que éstas producen, pone de manifiesto aquello que está implícito en la sociabilidad cotidiana. Por otro lado, y como también señala Uzendoski (2010) con la burla, se enseña a través del humor y la vergüenza, ya que se usa el humor para enfatizar aspectos de un comportamiento que no es el apropiado (como cuando se le dice entre risas *apiramahshu* a un niño por no querer convidar *pandisho* y éste se rabia).

Otros contextos pueden dar risa por el uso erróneo de la lengua shawi, por ejemplo, por errores gramaticales. Así, con el humor también se corrige ya que, como me explicó el maestro Rafael, cuando dije *mine' chiminin*, las mujeres no me han jalado las orejas por decir algo que no se dice o por pronunciar mal, sino que se han reído porque lo que digo no aplica ya que la cerámica no tiene vida y no puede morir, ellas me han corregido riendo. También da risa la pronunciación de quien no tiene al shawi como lengua materna, así, algunos se podrán reír por mi acento de castellano al hablar shawi porque para ellos puede ser un tono gracioso

por lo extraño o diferente. Por último, también están las bromas con doble sentido y bueno, todas aquellas que nacen en la cotidianeidad por el ingenio de quien las hace.

Otra forma de socializar a las personas es a través de prohibiciones para algunas situaciones en las que no se debe reír. Estas prohibiciones pueden ser específicas (por ejemplo, solo para las mujeres durante su primera menstruación) o más generales y vinculadas a cómo las personas deben relacionarse con otras personas o con los animales del monte. Por ejemplo, cuando las mujeres están con la primera menstruación no deben reír sino le saldrán arrugas y no será una persona responsable. La niña debe estar seria, concentrarse y hacer la actividad que se le ha asignado, que es hilar algodón mientras dure su periodo de reclusión.

En cuanto a la relaciones con las personas, se tiene prohibido reír cuando hay alguien enfermo, cuando se ve alguna persona con algún tipo de discapacidad o con algún defecto físico, ya que esta persona puede cutipar y podrías tener un hijo con la misma discapacidad o el mismo defecto. Tampoco se debe reír en los velorios, la familia que está de duelo no debe reírse porque, como me explicó el maestro Rafael, eso demuestra que es insensible o que no siente pena por la persona que falleció y eso está mal porque el “shawi tiene que ser sensible, sentimental, empático” (comunicación personal, Iquitos, 01 de agosto de 2023).

Sobre las prohibiciones relacionadas con el monte y los animales, no se debe reír cuando te pica el jergón o cuando le pica a alguien, porque si ríes, puede hacerle más daño a la persona. Tampoco se debe reír cuando se va al monte o cuando se va a cazar porque si es así, los animales se espantan. Tampoco hay que reír o burlarse de la huangana o del perezoso porque ambos tienes madre y puedes tener problemas por faltarles el respeto.

Habiendo aprendido sobre la risa en los shawi, pasemos ahora a ver cuáles son algunos de los valores importantes en su vida social porque, finalmente, reírse de alguien y saber cuándo no se debe reír también son formas en las que se socializa a la gente en los valores que se quiere transmitir.

4.3. Valores que rigen la vida social

Siguiendo a Graeber (2013), podemos partir de ver a la persona shawi como “proyecto de creación mutua”, es decir, creada o formada con apoyo de la comunidad, en donde el ser persona es algo que se va formando a través del tratamiento del cuerpo, de la participación en rituales y donde juega un rol esencial la transmisión de valores. La creación mutua de personas es lo que mantiene a la sociedad shawi. Es decir, los valores que un pueblo comparte

y que por ende consideran importantes, se van transmitiendo por medio de las diferentes formas de socializar y de construir al sujeto, como puede ser en las prácticas del saber hacer, en sus mitos y rituales, a través de consejos y también por medio del humor.

Siendo así, a partir de las bromas escuchadas en campo, de la descripción de los contextos de risa, del análisis y agrupación en instancias risibles y de la segmentación de las bromas por tema, he podido identificar algunos temas que se repiten con más frecuencia. Así, propongo que los valores que están detrás de la mayoría de bromas que hacía la gente (e incluso detrás de algunas preguntas iniciales), y, por ende, aquellos que rigen la vida social de los shawi son: el compartir, tener pareja, ser una persona trabajadora y tener sentido del humor.

Compartir. Hace años, cuando trabajaba en Iquitos, un amigo awajún me dijo que era fácil distinguir a un mestizo de un awajún cuando se viajaba en un bote, ¿por qué? Pues porque cuando el mestizo va a comer, come sin invitar a nadie, mientras que el awajún comparte con el resto de pasajeros, así sea solo algunos granos de arroz. Así, durante estos años he tenido presente que no está bien comer en un mismo espacio sin convidar ni compartir lo que se tiene, así sea poco lo que una traiga. Por ejemplo, si estás visitando una casa en campo y quieres abrir un paquete de galletas o comer los frutos secos que llevaste, lo mejor será compartir el contenido entre las personas que están contigo y así todos comerán juntos, así sea solo un pedazo de galleta o una nuez.

Mientras he estado con los shawi ese compartir se ha dado casi siempre. La mayoría de personas con las que me he topado en las comunidades, siempre comparte, sea un tazón de masato, la comida que se tenga ese día (así sea solo un pedazo de chicharrón partido por la dueña de casa) o un poco de fruta de la chacra. Además, como ya he señalado antes, para los indígenas amazónicos, la acumulación material o riqueza debe ser siempre compartida, sino la persona que acumula podrá ser vista como mezquina, es decir, como *apiramahshu*. Siempre se acostumbra compartir, así no se tenga mucho y así sea en pequeñas cantidades. Hay excepciones claro está, pero en general, un indígena compartirá más que un mestizo. Quizás por eso, se valora o llama la atención que una persona mestiza también sepa compartir. Quizás por eso también a algunos shawi no les gusta ir a la ciudad, pueden ir a hacer trámites por unos días, pero en general no se acostumbran porque allá todo es dinero, todo cuesta, hasta el masato, en cambio en la comunidad todo es gratis.

Tener pareja. En campo han sido muchas las preguntas y bromas que me han hecho por el hecho de estar soltera, por andar sola. Parte de estas bromas son porque para ellos es

importante tener una pareja y tener con quien andar, no es que en una sociedad no indígena esto no sea importante, sino que aquí lo puede ser más, quizás porque existe una complementariedad en la división de tareas por género. Como conversaba con mi asesor, mi soltería es inusual, lo usual sería que una mujer de mi edad esté casada y con hijos porque para ellos eso es parte de la vida, tener un esposo y producir personas. Además, como señala González (2013), el matrimonio da un sentido compartido de aportación y de crecimiento, un shawi debe casarse: "Por eso es tan importante para los shawi, para su propia condición de persona, la unión, el matrimonio y, por supuesto, el ser padres, muestra innegable de consumación como decimos, de constitución y confirmación como *piyapi*²⁸" (González 2013, 499).

Ser una persona trabajadora. Como ya he comentado, una de las bromas más frecuentes en la comunidad era bromear con que "Tori" o Toribio era el nombre de algún hombre, lo cual era el equivalente a estarle diciendo flojo u haragán. Si bien esta broma está situada en la comunidad porque éste era el nombre de un antiguo morador, el hecho de ser una persona trabajadora es un valor muy importante para los shawi. En otras circunstancias, es un valor que también se transmite a través de consejos, como cuando ocurre la primera menstruación.

En el año 2017 tuve la oportunidad de presenciar un ritual de pubertad o ceremonia de primera menstruación en una comunidad shawi. Si bien no es el espacio para describir esta experiencia, lo que sí cabe precisar es que, mientras diferentes personas adultas van cortando los mechones de cabello de la muchacha con una tijera, ellos también van dándole consejos para su vida como mujer adulta y su rol en la sociedad shawi. Algunos autores (Fuentes 1988), (García Tomás C.M.S.C.J. 1994) dan cuenta de algunos consejos que los mayores le dan a la adolescente en esta ceremonia. Por ejemplo, se le aconseja ser trabajadora y estar constantemente activa (trabajando en la chacra, haciendo masato, hilando, haciendo cerámica), no ser floja ni perezosa ni haragana; ayudar siempre en casa; saber hacer masato para convidar, no ser miserable, no mezquinar y si hay de comer, compartir, tener un solo marido y ser respetuosa. Asimismo, todos estos consejos se dan mientras la muchacha está sentada en una piedra, porque la piedra no muere, no enferma, resiste.

Tener sentido del humor. Cuando ya llevaba como mes y medio en la comunidad, empezó a parecerme que la gente me hablaba más en shawi y que podía entender un poco mejor lo que me decían. Varios me preguntaban cuándo volvería a la comunidad y yo siempre respondía

²⁸ Persona, gente.

que “para el año, Dios mediante” y que avisaría antes de hacerlo. Una de esas noches, mientras todos cenábamos a media luz, Ezequiel, el hijo de Inocenta que estaba por unos días en casa con su esposa y su hijo, empezó a bromear. Me dijo que la próxima vez que viniera lo hiciera sin esposo porque mi esposo seguro se pondría celoso cuando compartiéramos la cena o que, si tenía un esposo para entonces, que le gustaran las bromas como a mí (notas de campo, Nueva Soledad, 27 de abril de 2023).

Considero que el buen humor y la risa son un valor importante dentro de la cultura y la socialidad shawi. Por un lado, reírse con alguien es sinónimo de confianza, además, como señala Rosengren (2010) reírse en grupo – compartir la risa - contribuye a generar y manifestar convivialidad, es también un reconocimiento a la armonía social que une a quienes comparten estos momentos de alegría. Por otro lado, como me sugirió mi asesor, la risa es parte de su complejo de fuerza y el sentido del humor una forma para lidiar, adaptarse y hacer frente a las dificultades que enfrentan, es decir, estos valores también son parte de su resiliencia.

4.4. *Todo es hígado: el hígado como centro de percepción*

Al inicio de esta tesis propuse recoger información sobre significados indígenas locales y abordar el tema del hígado como centro de percepción de los shawi. En esta sección presento un avance sobre este tema, ideas que se podrían profundizar más adelante cuando se disponga de un mayor tiempo tanto para el trabajo de campo como para conocer mejor la lengua shawi y analizar sus expresiones lingüísticas.

Según la investigación presentada sobre la persona shawi por el Formabiap (2007), para los shawi, la persona está constituida por el *nuhshane* (la carne o el cuerpo) y por *wa'yan* (almas o espíritus que no se ven y que pueden separarse del cuerpo). Si bien hay diferentes opiniones sobre cuántas existen (parece que entre dos y cuatro según el texto), hay consenso en que además del cuerpo todas las personas tienen más de un alma o espíritu, al morir uno o algunos espíritus se quedan en el espacio de los vivos y otro se va al lugar donde viven los muertos. Estos espíritus son importantes para la persona porque le dan *chini'* (energía y fuerza) a diferentes componentes del cuerpo de la persona, con lo cual le dan la facultad de vivir. Sin embargo, aun cuando los espíritus son importantes, lo más importante es el hígado, porque a través de él, la persona piensa, siente, reacciona y actúa.

El centro del ser humano es el hígado. A partir del hígado nace la voluntad de trabajar, de servir, de apoyar, de ayudar. Nacen los sentimientos como odiar, amar, amargar. Todos los actos del ser humano parten del hígado. Gracias al hígado pensamos. Nosotros decimos ¡hoy, mi hígado está de mala gana! (Formabiap, ISSPL, y Aidesep 2007, 18)

Que el hígado sea el centro de percepción de los shawi no es una novedad, los shawi lo saben desde siempre y en la literatura aparece al menos desde la publicación del diccionario del ILV. En el diccionario puede leerse: “**cancan** (s.) hígado. (Para los chayahuitas es el centro del ser humano)” (Hart 1988, 47). Cabe precisar que *kankan* también significa avispa y en ocasiones, además de servir para referirse al hígado, algunos shawi lo usan en vez de decir corazón.

Cuando pregunté acerca del hígado en campo, los maestros con los que conversé coincidían en decirme que “todo es hígado”, “todo es con el hígado”, “todo lo que quieres, todo sale del hígado”. Como me lo dijo también el maestro Rafael, el hígado es un órgano muy importante para los shawi, las emociones están en el hígado, las risas también vienen desde el hígado (conversación telefónica con Rafael Chanchari, 27 de febrero de 2023).

Así, tenemos que el hígado está relacionado tanto con el pensamiento como con el sentimiento y las emociones, a través de él es que se percibe el mundo. Desde el hígado se piensa, pero para hacerlo, debe entrar en contacto con el cerebro, cerebro e hígado deben conectarse para pensar y aprender.

Y el cerebro es para pensar ... pero el cerebro tiene conexión con el hígado, por eso cuando no te acuerdas algo, cuando no sabes nada, cuando no obedeces a tu madre, siempre nuestra madre nos dice ‘entonces, no tienes hígado, entonces no tienes cabeza’, o sea cerebro no tienes, porque esos dos órganos son los que se conectan para pensar, para aprender, para hacer las cosas, en otras palabras el pensamiento está relacionado con el hígado, es como un diálogo o como percibir el mundo a través del hígado. (Badini y Chanchari Pizuri 2020, 119)

Otras expresiones que dan cuenta de esto es que el hígado “te da tu idea” (porque te ayuda a pensar) o “te hace acordar” (por ejemplo, cuando te avisa que tienes hambre). Por otro lado, como el maestro Luis Yumi comentó, un shawi no va a decir que piensa del corazón sino del hígado, va a decir “mi hígado me dice eso” (y no “mi corazón me dice eso”) (comunicación personal, Panaán, 18 de mayo de 2023).

Desde el hígado también se siente, ahí están las emociones y los sentimientos, por tanto, es el hígado el que determina el estado anímico de la persona. Como me dijo el maestro Luis

Yumi, el hígado está relacionado con todo “alegría, risa, tristeza, pena, todo es hígado, ‘se ha asustado’ o ‘me da miedo’, todo es con el hígado”.

(...) los sentimientos están en el hígado, del hígado te alegras, del hígado te entristeces, con el hígado te amargas, con el hígado tienes pena, el hígado está conectado con toda la emoción. Del hígado también tienes miedo o del hígado también puedes ser valiente, porque es el hígado como el centro... centro para la actitud de la persona, por eso nosotros no comemos cuando somos niños el hígado de la gallina, porque la gallina es miedosa, es fácil de adquirir su miedo (Badini y Chanchari Pizuri 2020, 118-19).

Así, cuando el hígado está mal, la gente enferma. Como indica García Tomás C.M.S.C.J. (1994) enfermedad se dice “*sētu*” o pena, esta pena puede entrar al corazón y al hígado y, si no es tratada o curada, la persona puede morir. Por su parte, González (2013) indica que los dolores corporales también se relacionan con el hígado:

Es decir, dolor, iquito, es, principalmente, “me duele el hígado”, *iqui cancan*, de tal forma que decir enfermedad, *canio*, equivale generalmente a decir *canio cancan*, enfermo del hígado. Del buen funcionamiento de éste, depende pues, el funcionamiento del resto. Y, como decimos, no sólo el estado de salud, como se ve, sino también la inclusión de los individuos en la vida de las comunidades (González 2013, 397).

Como señala González (2013) el hígado es el “centro vital del cuerpo shawi”, “él es el reflejo de lo que los shawi son; los shawi son, el reflejo de lo que su hígado es” (González 2013, 164). Quizás es por eso, que cuando una persona es amable, buena gente, generosa, comparte y tiene buena voluntad se le dice “*nuya kankan*²⁹”, lo cual quiere decir “buen hígado” (aunque en castellano se podría interpretar como “buen corazón”), en cambio, cuando no tiene buen hígado, la persona no es buena gente ni tampoco amable. Es decir que, para los shawi, una persona con “buen hígado” es una persona que sabe compartir, en otras palabras, una persona que practica el principal valor de este pueblo.

4.5. Conclusiones del capítulo

Parte de la cotidianeidad de las comunidades shawi está marcada por el buen ánimo y el sentido del humor de su gente, por las bromas y las risas que se escuchan mientras se visita las casas y se conversa tomando masato. Así, suscribo el comentario del maestro Rafael al

²⁹ “*Nuya kankan*” también significa estar bien del hígado, estar feliz, contento.

decir que su pueblo es un pueblo reilón. No será la única característica de los shawi, pero sí es una de ellas, una característica en donde se refleja la mutualidad de vivir juntos.

A través de la descripción de contextos donde se producen las risas, he tratado de acercarme al sentido del humor y conocer qué es lo que da risa. En varias ocasiones, la gente se ríe de lo que no debería ser, de lo opuesto a lo que debería ser, como cuando le dicen a alguien mezquino, sacan a la luz la soltería de una persona o le dicen holgazán. Estas bromas no solo dan cuenta de la importancia del humor en el día a día, sino que nos dirigen a cuatro de los valores que rigen la vida social de los shawi: saber compartir, tener pareja, ser trabajador y la importancia de tener un buen sentido del humor. Finalmente, reír y con ello, enseñar o corregir, también es una forma de socializar a la gente en los valores que se les quieren transmitir.

Conclusiones

Cuando llevé el Taller de Tesis 1, nos pidieron hacer una carta en donde le explicáramos nuestro tema de investigación a una persona amiga. En esa carta propuse trabajar con el pueblo shawi ya que hace años tenía pendiente volver ahí. En la carta, si bien no definía el tema, mencionaba que las mujeres shawi tenían una forma particular y franca de reír y que, cuando estuve ahí, a veces reíamos juntas, aun cuando no habláramos el mismo idioma. De a pocos, fui hilvanando ideas alrededor de aquello que me llamó la atención: la risa de los shawi. Así, poco a poco, el proyecto de tesis empezó a tomar cuerpo.

En esta tesis he buscado demostrar que la risa encarna el valor principal del pueblo shawi: el compartir. La risa es un componente importante de la identidad shawi, además, al ser una actividad compartida, es una expresión más de la mutualidad de la existencia. Así, observando y prestando atención a las bromas que forman parte del cotidiano y a las preguntas que hace la gente, he tratado de acercarme a algunos de los valores que son importantes para este pueblo.

En el primer capítulo, he presentado los postulados teóricos sobre los que se sostiene esta investigación. Allí he mostrado un mapeo sobre los estudios acerca de la risa y el humor en pueblos indígenas amazónicos, me he acercado a algunos trabajos del área de la antropología de las emociones y también he presentado algunas investigaciones que abordan el tema de los valores en la Amazonía indígena. Apoyada en estos pilotes, sostengo que el humor es un componente importante en la Amazonía, tanto por estar presente en el día a día de la gente como porque, al ser parte de la socialización de un grupo, nos permite acceder a los valores culturales que un pueblo comparte. Por último, he explicitado desde dónde escribo esta tesis, porque considero que esto, mi condición de antropóloga/maestra y de mujer soltera, influye en mi experiencia de campo, en las preguntas que me han hecho e incluso en las bromas que he podido compartir. Quizás, si hubiera dicho que era casada o si hubiera hecho trabajo de campo con un compañero, otras hubieran sido las bromas registradas.

En el segundo capítulo he presentado al pueblo shawi, he incluido información sobre su ubicación, demografía, historia escrita y algunas de sus problemáticas contemporáneas con el objetivo de que quien lea esta tesis pueda conocerlo un poco más antes de llegar a la descripción que incluyo más adelante. Así, al dar cuenta de los muchos cambios y contactos experimentados por este pueblo, he argumentado que los shawi son un pueblo que ha resistido hasta hoy, aun cuando haya tenido que volver privadas algunas de sus prácticas para poder sobrevivir.

En el tercer capítulo, he descrito, desde las limitaciones de un ojo externo, la cotidianidad en una comunidad shawi, en donde, a pesar de un contexto difícil, las bromas y las risas suelen formar parte del día a día. Esta tesis no busca esencializar a los shawi ni romantizar una realidad dura, me queda claro que los peligros del bosque, la enfermedad y la muerte son amenazas con las que se conviven en las comunidades, sin embargo, aun cuando no todo es risa, hay algo que hace que ésta siga presente. Los pueblos indígenas amazónicos y en este caso, el shawi en particular, tienen que buscar a diario lo que se va a comer, hoy puede ser suri, mañana pescado, pasado quizás solo haya yuca y sal o solo masato. La proteína animal es escasa y mucho de lo que se encuentra dependerá del conocimiento y habilidad de quien busque, así como de la presencia o no de un hombre en casa que pueda ir a pescar o cazar. Además, en el día a día hay preocupaciones, por el bienestar de quien no llega, por la enfermedad de alguien, por el accidente de un niño, por una sospecha de brujería o por la muerte de un pariente. Cuando la gente está enferma casi no ríe, al menos cuando estuve en campo, hubo un momento en que empecé a escuchar menos risas, quizás porque una de las mujeres que reía más alto estaba enferma. Sin embargo, como sostiene González, los shawi podrán ser “un pueblo doliente pero no por ello, ni mucho menos, triste ni desharrapado” (González 2013, 682). Aun cuando se viva en un contexto donde hay escasez, ausencia de liquidez y muerte, el pueblo shawi sobrevive, no solo porque sabe cómo manejar el bosque sino por su capacidad de compartir, porque éste es un valor importante para ellos.

En el cuarto y último capítulo, presento al pueblo shawi como un pueblo reilón, un pueblo donde la capacidad de reír está muy presente, al punto de ser uno de sus repertorios de identidad. Postulo entonces que, al ser la risa una actividad compartida, es también una actividad en donde se refleja la mutualidad de la existencia o el sentido de existencia conjunta que hay entre ellos. A partir de la observación y escucha de bromas y risas, he procurado entender el sentido del humor de los shawi para acceder a los valores que se consideran más importantes. Es decir, he tratado de ir de lo visible o en este caso, audible, al fondo, de conocer los valores que rigen la socialidad shawi a partir de la risa. En este ejercicio, propongo que, además del valor del compartir, otros valores que marcan la vida social de los shawi son: tener pareja y ser una persona trabajadora, asimismo, sostengo que para los shawi es importante tener un buen sentido del humor.

Al presentar este grupo de valores como los valores principales del pueblo shawi, mi intención también es destacar que, si bien el dinero es importante en la vida de la comunidad,

no es lo que rige la vida, es decir, no es el valor principal. Las familias producen para el autoconsumo y cuando necesitan dinero, venden productos, animales o se van a trabajar por temporadas fuera de la ciudad. Sin embargo, siempre hay tiempo para visitarse, tomar masato, compartir y reír. Quizás lo que nos enseña la risa sobre los valores del pueblo shawi va más en esa línea, y una de sus fortalezas como pueblo sea su capacidad de reír y compartir.

Referencias

- Badini, Riccardo, y Nahwiri Chanchari Pizuri. 2020. *Las dos mitades de Rafael Chanchari Pizuri. Testimonio crítico shawi*. Lima: Editorial Horizonte.
- Barth, Fredrik. 1976. «Introducción». En *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, 9-49. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beaudet, Jean-Michel. 1996. "Rire. Un exemple d'Amazonie". *L'Homme* 36e Année (140): 81-99.
- Chanchari, Rafael. 2014. "Shawi". En *Lo que nos pertenece: Patrimonios culturales de los pueblos indígenas*, 127-55. Construyendo interculturalidad. Lima: Formabiap, Aidesep e Isepl.
- Chaustre, Laura. 2018. "Vida or Jobojuama. Ahora que hay vida bailemos y cantemos por nuestra existencia: La risa entre los Camëntšá". Quito: FLACSO Ecuador.
- Clastres, Pierre. 1978. "Capítulo 6 De qué se ríen los indios". En *La sociedad contra el Estado*, 194. Barcelona: Monte Avila Editores, CA.
- Daggett, Carole. 1983. "Las funciones del masato en la cultura Chayahuita". *Anthropologica* 1 (1): 301-10.
- Formabiap, ISSPL, y Aidesep. 2007. *Shawi Piyapi. La persona en el Pueblo Shawi*. Construyendo interculturalidad.
- Fuentes, Aldo. 1988. *Porque las piedras no mueren. Historia, sociedad y ritos de los chayahuita del Alto Amazonas*. Lima: CAAAP.
- García Tomás C.M.S.C.J., Hermana María Dolores. 1993. *Buscando nuestras raíces. Tomo I. Historia y cultura chayahuita*. Lima: CAAAP.
- . 1994. *Buscando nuestras raíces. Tomo II. Historia y cultura chayahuita*. Lima: CAAAP.
- . 2021. *Imaginario shawi a través de su música y danza. Contribución etnográfica de la Hermana María Dolores García Tomás, Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús*. Lima: PUCP, CAAAP y Editorial Horizonte.
- González, María Luisa. 2013. "Entre la predación y la docilidad. Padecimiento shawi en la Alta Amazonía". Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- GOREL. 2019. "Mapa político del departamento de Loreto". <https://geoportal.regionloreto.gob.pe/>.
- Graeber, David. 2013. "It is value that brings universes into being". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 219-43.
- Hart, Helen. 1988. *Diccionario Chayahuita–Castellano. Canponanquë Nisha Nisha Nonacaso*. Segunda edición. Serie Lingüística Peruana, N°29. Instituto Lingüístico de Verano, Ministerio de Educación.
- INEI. 2018. "Resultados Definitivos del III Censo de Comunidades Nativas 2017. Tomo I. Análisis de los principales resultados. Cuadros estadísticos de comunidades nativas."
- Ingold, Tim. 2015. "Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía". *Etnografías Contemporáneas* 2 (2): 218-30.
- Lagrou, Els. 2006. "Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances kaxinawa". *Revista de Antropologia*, No mundo e sobre o mundo – modos amerindios de conhecimento, 49 (1): 55-90.
- Lozano, Anselmo, Giuseppe Orefici, y Santiago Rivas. 2013. *Lo que las piedras cuentan. Cumpnamá y los petroglifos de Balsapuerto*. Terra Nuova, Caaap y Congreso de la República del Perú.
- Mayer, Enrique. 2004. "Culturas, Mercados, y Economías Campesinas en los Andes". *Revista de Antropología* Año 2 (2).

- MINEDU. 2014. *Léxico Escolar Bilingüe Shawi – Castellano. Nananu'sa uhteinan Shawi-Kahcharun*. Lima: Ministerio de Educación.
- . 2018. *Lenguas originarias del Perú*. Lima.
- Morelli, Camilla. 2021. "The river echoes with laughter: a child-centered analysis of social change in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23 (1): 137-54.
- Negro, Sandra. 2000. "Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto." En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial.*, editado por Sandra Negro y Manuel Marzal, PUCP y ABYA YALA, 185-203. Quito.
- Ochoa-Gilonne, Nancy. 2007. "Entre plusieurs mondes. Les Chayahuita de l'Amazonie". Tesis Doctoral, Paris: École des hautes études en sciences sociales.
- . 2021. "Capítulo 2. La fiesta de pascua de resurrección". En *Imaginario shawi a través de su música y danza. Contribución etnográfica de la Hermana María Dolores García Tomás C.M.S.C.J.*, de Hermana María Dolores García Tomás C.M.S.C.J., 235-44. Lima: PUCP, CAAAP y Editorial Horizonte.
- Orefici, Giuseppe. 2013. "Ocupación humana, fases culturales y expresión iconográfica de los petroglifos del área de Balsapuerto y Yurimaguas". En *Lo que las piedras cuentan. Cumpanamá y los petroglifos de Balsapuerto.*, de Anselmo Lozano, Giuseppe Orefici, y Santiago Rivas, 167-74. Terra Nuova, Caaap y Congreso de la República del Perú.
- Overing, Joanna. 2000. "The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality". En *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, de Joanna Overing y Alan Passes, 64-81. London: Routledge.
- Rosengren, Dan. 2010. "Seriously Laughing: On Paradoxes of Absurdity among Matsigenka People". *Ethnos: Journal of Anthropology* 75 (1): 102-21.
- Sahlins, Marshall. 2013. *What Kinship Is - And Is Not*. USA: The University of Chicago Press.
- Santos Granero, Fernando. 2015. "Introduction". En *Images of public wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia*, 3-34.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel S.A.
- Stoll, David. 1985. *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?* Lima: DESCO.
- Surrallés, Alexandre. 2002. "Hacer reír para hacerse amar". En *América latina, historia y sociedad. Una visión interdisciplinar.*, 309-16. Barcelona: ICCI / UAB.
- . 2003. "¿Por qué el humor hace reír? Humor, amor y modestia ritual en la lírica amazónica". *Amazonía Peruana* Tomo XIV (28-29): 87-102.
- . 2009. *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. Lima: IFEA.
- Uzendoski, Michael A. 2010. *Los napo runa de la amazonía ecuatoriana*. Quito-Ecuador: Abya Yala.
- Villar, Diego. 2013. "De qué ríen los chacobos". *Anthropos* 108: 481-94.