



**UNAP**



**FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN Y HUMANIDADES  
ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**TESIS**

**EL TEJIDO ELA COMO CATALIZADOR EN LA TRANSMISIÓN DE  
CONOCIMIENTOS EN MUJERES URARINA DE LA COMUNIDAD NUEVA  
UNIÓN 2021**

**PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE  
LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**PRESENTADA POR:**

**MARGARITA DEL AGUILA VILLACORTA**

**ASESOR:**

**Lic. MANUEL MARTIN BRAÑAS, Mgr.**

**IQUITOS, PERÚ**

**2021**

**ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS N°092-CGT-FCEH-UNAP-2021**

En Iquitos, en el auditorio de la **Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades** a los **19** días del mes de **octubre** de **2021** a horas 10.00 a.m., se dio inicio a la sustentación pública de la Tesis titulada: **EL TEJIDO ELA COMO CATALIZADOR EN LA TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTOS EN MUJERES URARINA DE LA COMUNIDAD NUEVA UNIÓN 2021**, aprobado con R.D. N° 1044-2021-FCEH-UNAP del 05/10/21 presentado por la bachiller **MARGARITA DEL AGUILA VILLACORTA**, para optar el Título Profesional de **Licenciada en Antropología Social**, que otorga la Universidad Nacional de acuerdo a Ley y Estatuto


El Jurado Calificador y dictaminador designado mediante R.D. N° 589-2021-FCEH-UNAP, del 07/10/21, está integrado por:


Antrop. ROSA ETELBINA AGUILERA RIOS	Presidente
Dr. TOMAS FRANCISCO MIRANDA SAUCEDO	Secretario
Mgr. ROGER ERNESTO RENGIFO RUIZ	Vocal


Luego de haber escuchado con atención y formulado las preguntas necesarias, las cuales fueron respondidas: *satisfactoriamente*

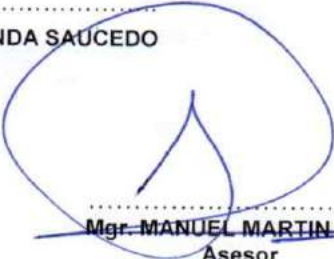
El Jurado después de las deliberaciones correspondientes, llegó a las siguientes conclusiones:  
La Sustentación Pública y la Tesis ha sido *aprobado* con la calificación *Excelencia*  
Estando la bachiller apta para obtener el Título Profesional de **Licenciada en Antropología Social**

Siendo las *12 en* se dio por terminado el acto *de sustentación*

  
.....  
Antrop. ROSA ETELBINA AGUILERA RIOS  
Presidente

  
.....  
Dr. TOMAS FRANCISCO MIRANDA SAUCEDO  
Secretario

  
.....  
Mgr. ROGER ERNESTO RENGIFO RUIZ  
Vocal

  
.....  
Mgr. MANUEL MARTIN BRAÑAS  
Asesor

**JURADO Y ASESOR**



Lic. ROSA ETELBINA AGUILERA RIOS

Presidenta



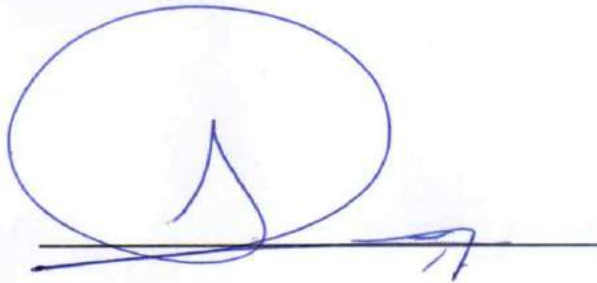
Lic. TOMAS FRANCISCO MIRANDA SAUCEDO Dr.

Secretario



Lic. ROGER ERNESTO RENGIFO RUIZ Mgr.

Vocal



Lic. MANUEL MARTIN BRAÑAS Mgr.

Asesor

## DEDICATORIA

A mis padres, quienes con su amor, trabajo y sacrificio me han permitido  
alcanzar un sueño más.

A la memoria de mi tío Juan del Aguila, gracias por confiar en mí cuando  
inicié todo esta aventura.

A las mujeres urarina de la comunidad de Nueva Unión por la disposición  
generosa de su tiempo, experiencia, conocimiento y sabiduría, me han sido  
de considerable ayuda

## **AGRADECIMIENTO**

Al Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, a través de su Dirección de Investigación de las Sociedades Amazónicas; por confiar en mí, abrirme las puertas y permitirme realizar todo el proceso de investigación dentro de sus instalaciones.

Al Mgr. Manuel Martín Brañas, principal asesor durante todo este proceso, quien me ha visto crecer como persona y gracias a sus conocimientos, dirección y enseñanza, hoy puedo sentirme dichosa y contenta, no solo por su apoyo en la elaboración de este trabajo de titulación, sino por haberme apoyado a lo largo de mi carrera universitaria y desarrollo profesional.

Por último, a la Universidad de St Andrews-Escocia, de manera muy especial a la Dra. Nina Laurie, por toda la colaboración brindada durante la elaboración de este proyecto.

## DEDICATORIA

A mis padres, quienes con su amor, trabajo y sacrificio me han permitido  
alcanzar un sueño más.

A la memoria de mi tío Juan del Aguila, gracias por confiar en mí cuando  
inicié todo esta aventura.

A las mujeres urarina de la comunidad de Nueva Unión por la disposición  
generosa de su tiempo, experiencia, conocimiento y sabiduría, me han sido  
de considerable ayuda

## **AGRADECIMIENTO**

Al Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, a través de su Dirección de Investigación de las Sociedades Amazónicas; por confiar en mí, abrirme las puertas y permitirme realizar todo el proceso de investigación dentro de sus instalaciones.

Al Mgr. Manuel Martín Brañas, principal asesor durante todo este proceso, quien me ha visto crecer como persona y gracias a sus conocimientos, dirección y enseñanza, hoy puedo sentirme dichosa y contenta, no solo por su apoyo en la elaboración de este trabajo de titulación, sino por haberme apoyado a lo largo de mi carrera universitaria y desarrollo profesional.

Por último, a la Universidad de St Andrews-Escocia, de manera muy especial a la Dra. Nina Laurie, por toda la colaboración brindada durante la elaboración de este proyecto.

## ÍNDICE

<b>PORTADA</b>	i
<b>ACTA DE SUSTENTACIÓN</b>	ii
<b>JURADO Y ASESOR</b>	iii
<b>DEDICATORIA</b>	iv
<b>AGRADECIMIENTO</b>	v
<b>ÍNDICE</b>	vi
<b>ÍNDICE DE CUADROS</b>	viii
<b>ÍNDICE DE IMÁGENES</b>	ix
<b>RESUMEN</b>	xi
<b>ABSTRACT</b>	xii
<b>INTRODUCCIÓN</b>	1
<b>CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO</b>	5
1.1.    Antecedentes	5
1.2.    Bases teóricas	13
1.3.    Definición de términos básicos	21
<b>CAPÍTULO II: METODOLOGÍA</b>	25
2.1.    Tipo y diseño de investigación	25
2.2.    Diseño muestral	26
2.3.    Técnicas e instrumentos de recolección de datos	26



2.4.	Procedimientos de recolección de datos	28
2.5.	Procesamiento y análisis de los datos	28
2.6.	Aspectos éticos	29
<b>CAPÍTULO III: RESULTADOS</b>		30
<b>CAPÍTULO IV: DISCUSIÓN</b>		83
<b>CAPÍTULO V: CONCLUSIONES</b>		87
<b>CAPITULO VI: RECOMENDACIONES</b>		88
<b>CAPÍTULO VII: FUENTES DE INFORMACIÓN</b>		89
<b>ANEXOS</b>		94
	Anexo 1: Matriz de consistencia	104
	Anexo 2: Instrumentos de recolección de datos	105
	Anexo 3: Informe de validez y confiabilidad	108
	Anexo 4: Consentimiento informado	109
	Anexo 5: Lista de mujeres Urarina que participaron en la investigación	110

## ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Coordenadas de la comunidad de Nueva Unión	30
Cuadro 2. Distribución de la población por edad y sexo	34
Cuadro 3. Lista de principales plantas medicinales	37
Cuadro 4 Cuadro de actividades y espacios de aprendizaje y enseñanza	65
Cuadro 5. Materiales para la elaboración del ela	74

## ÍNDICE DE IMÁGENES

imagen 1. Mapa de las CCNN urarina. IIAP 2019	30
imagen 2. Nueva Unión, Quebrada Espejo. 2018	33
Imagen 3. Nueva Unión, Río Chambira. 2021	33
Imagen 4. Escuela, Río Chambira. 2021	36
Imagen 5. Vivienda, Cuenca del Chambira. 2021	38
Imagen 6. Mujeres ataviadas con su vestimenta tradicional. 2021	39
Imagen 7. Aguaje juvenil. 2021	43
Imagen 8. Desplazamiento para extraer la fibra. Elaboración propia. 2021	47
Imagen 9. Hoja juvenil. 2021	48
Imagen 10. Corte del Cogollo. 2021	49
Imagen 11. Cogollo de aguaje. 2021	49
Imagen 12. Despliegue de foliolos. 2021	51
Imagen 13. Cocinado de la fibra 2021	51
Imagen 14. Secado de la fibra.2021	51
Imagen 15. Torcer la fibra. 2021	52
Imagen 16. Mapa colecta de especies para tinte. Elaboración propia, 2021	53
Imagen 17. <i>Lûriane</i> . 2021	54

Imagen 18. <i>Lûriane</i> y rallador de pona. 2021	55
Imagen 19. Fibra teñida con <i>lûriane</i> . 2021	55
Imagen 20. Achiote. 2021	56
Imagen 21. Enterramiento de la fibra. Fuente: Wendy M. 2021	56
Imagen 22. Hilo teñido con barro negro. 2021	57
Imagen 23. Niña urarina. 2021	62
Imagen 24. Espacio de aprendizaje entre mujeres. 2021	65
Imagen 25. Estructura del tejido <i>ela</i> . 2021	73
Imagen 26. Extendido de fibra. 2021	75
Imagen 27. Separación por colores de acuerdo al estilo de la mujer. 2021	76
Imagen 28. Enrollar la fibra en el elevador. 2021	77
Imagen 29. Mujer urarina tejiendo un <i>ela</i> tradicional. 2021	78
Imagen 30. Espacio para guardar. 2021	78
Imagen 31. <i>Ela</i> tradicional. 2021	79
Imagen 32. Almohada. 2021	79
Imagen 33. Rurak maqui, Lima. 2019	80
Imagen 34. <i>Ela</i> mezclado con fibra sintética. 2021	82

## RESUMEN

La presente investigación, titulada “El tejido *e/a* como catalizador en la transmisión de conocimientos en mujeres urarina de la comunidad Nueva Unión, 2021”, se desarrolló en la comunidad de Nueva Unión, distrito de Urarinas, provincia de Loreto Nauta, Departamento de Loreto, Perú. Tiene como objetivo principal, determinar como el tejido *e/a* es un catalizador en la transmisión de conocimientos en mujeres urarina, permitiendo identificar las tradiciones orales dentro de su cosmovisión y los espacios de aprendizaje y enseñanza. Este estudio se inscribe en la metodología cualitativa de tipo descriptivo, con diseño etnográfico. Se aplicaron técnicas de campo como entrevistas semi-estructuradas y observación participante. Para el estudio se tuvo como población a 275 personas, agrupadas en 70 familias. Los resultados de la investigación permitieron reafirmar la importancia que tienen los tejidos para la cultura urarina, comportándose como el catalizador que estimula la transmisión de conocimientos, fortalece la identidad y perpetúa la tradición en el pueblo urarina.

**Palabras claves:** Conocimientos tradicionales, tejidos, transmisión de conocimientos, catalizador.

## ABSTRACT

This research, titled “Ela weave as a catalyst in the transmission of knowledge in Urarina women of the Nueva Union community, 2021”, it was developed in the community of Nueva Union, Urarinas district, Loreto Nauta province, Loreto department, Peru. Its main objective is to determine how ela weave is a catalyst in the transmission of knowledge in Urarinas women; allowing to identify oral traditions within their worldview and learning and teaching spaces. This study enrolls of the descriptive qualitative methodology, with an ethnographic design. Field techniques such as semi-structured interviews and participant observation were applied. For the study, the population was 275 people, grouped into 70 families. The results of the research made it possible to reaffirm the importance of weave for the Urarinas culture, behaving as the catalyst that stimulates the transmission of knowledge, strengthens identity and perpetuates tradition in the Urarinas people.

**Keywords:** Traditional knowledge, weaves, knowledge transmission, catalyst.

## INTRODUCCIÓN

“Todo acaba y empieza con el tejido, los pensamientos de una persona son como hebras. El acto de tejer es el acto de pensar”

Wade Davis (2004). El río.

La Amazonía peruana abarca una superficie de 775,353.84 km<sup>2</sup>, es decir, un 60,7% del territorio nacional (IIAP, 2017). La riqueza y diversidad de este enorme espacio verde no se limitan de manera exclusiva a lo biológico, atañen también a lo cultural. Las cifras oficiales señalan la existencia aproximada de unos 212,823 indígenas en el territorio amazónico peruano, distribuidos en un total de 51 pueblos indígenas originarios. (INEI, 2018)

El departamento de Loreto alberga 28 pueblos indígenas originarios (MINCUL, 2018), cada uno de ellos con una visión particular, una forma determinada de interpretar el bosque amazónico y una serie de prácticas tradicionales que les permiten interactuar con él, aprovechando sus recursos y manteniendo el equilibrio de sus ecosistemas. Los conocimientos tradicionales de estos pueblos originarios son invaluable, ya que durante miles de años han sido la base principal para garantizar el equilibrio y el bajo impacto sobre los ecosistemas amazónicos.

Muchos de los pueblos indígenas que habitan en la región Loreto cuentan en sus territorios ancestrales con grandes extensiones de aguajales, entre ellos se encuentra el pueblo urarina. El pueblo urarina habita en los territorios bañados por los ríos Chambira, Tigrillo, Patayacu, Corrientes y Urituyacu, en el centro geográfico del espacio conocido como Abanico del Pastaza, uno de

los humedales más extensos de la Amazonía peruana (3.827.329 ha), sitio Ramsar de importancia internacional desde el año 2002. El Ministerio de Cultura (2018) estima que su población asciende a 2,697 personas.

Los estudios etnográficos sobre el pueblo urarina no son muy abundantes, lo que ha generado importantes vacíos de información que dificultan trazar una línea de tiempo consistente desde los primeros contactos colonizadores hasta nuestros días. La primera reseña etnográfica clásica la elaboró el antropólogo alemán Günter Tessmann en 1930, en base a su trabajo de campo realizado en la Amazonía norte del Perú. Posteriormente, algunos autores como Betty Kramer, Gabriel Castillo, Armando Díaz, aportaron al conocimiento de este pueblo; también son importantes los trabajos enciclopédicos desarrollados en las últimas décadas, destacando los de William Farabee, Rafael Girard, Alberto Chirif y Carlos Mora y Alain Fabre. Recientemente, los antropólogos Bartholomew Dean, Harry Walker y Emanuele Fabiano han desarrollado estudios que profundizan en las relaciones de la cultura urarina con la cultura occidental y los cambios que se están produciendo como resultado de estos intercambios. Destacar también los recientes trabajos desarrollados por Christopher Schulz y Manuel Martín Brañas sobre los ecosistemas del pueblo urarina y los valores tradicionales relacionados a estos ecosistemas. Si bien, las investigaciones sobre el pueblo urarina son actualmente más frecuentes, existe un vacío histórico de información que ha provocado un profundo desconocimiento dentro y fuera de la Amazonía. La lejana ubicación geográfica de las comunidades es un factor que aumenta la brecha de conocimiento sobre el pueblo urarina. (Martín, et al, 2019)



Por estas razones, el presente estudio amplía el conocimiento existente sobre el pueblo urarina y una práctica que es propia de las mujeres de la comunidad de Nueva Unión: el tejido tradicional *e/a* elaborado con las fibras del aguaje *Mauritia flexuosa* (*alaa*). El tejido se transmite entre generaciones, siendo sumamente importante en los procesos de formación de la niña urarina y en los ritos de paso que marcan el tránsito de la pubertad a la época adulta, así como en su integración social a la comunidad. La transmisión del conocimiento se realiza de manera oral, por lo que no existe un registro que permita acceder a la información si se rompen los mecanismos tradicionales de transmisión de conocimientos.

Frente a esta situación se ha planteado la siguiente interrogante: ¿De qué manera el tejido *e/a* es un catalizador en la transmisión de conocimientos en mujeres urarina de la comunidad Nueva Unión?, siendo su principal objetivo determinar como el tejido *e/a* es un catalizador en la transmisión de conocimientos en mujeres urarina de la comunidad Nueva Unión.

La tesis destaca la importancia de la práctica del tejido *e/a* como herencia cultural que fortalece la identidad urarina. También como una actividad propia de la mujer que contribuye a la economía familiar. Asimismo, permitirá formar conciencia y sensibilizar sobre el valor que tienen los tejidos tradicionales de los diversos grupos culturales, ya que con ellos transmiten su sabiduría, su historia y sus formas de vida.

El trabajo se divide en siete capítulos de manera ordenada desde el marco teórico, principalmente los antecedentes, la base teórica y la definición de términos. Aborda también los aspectos metodológicos, población, así como

las técnicas y procedimientos realizados para la obtención y análisis de los datos. Así mismo, se presentan los resultados realizando una descripción del contexto general de la comunidad, el origen de los urarina en la historia, los conocimientos referidos al tejido *e/a*, manejo de la fibra de aguaje, procesos y técnicas en el aprendizaje. En un capítulo posterior, se presenta la discusión de los resultados y se continúa con las conclusiones y recomendaciones en base al análisis de los resultados. Al final se presenta la fuente de información que se empleó en la construcción de cada capítulo de la tesis.

## **CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO**

### **1.1. Antecedentes**

#### **A nivel internacional**

En el año 2018, en Colombia, se realizó una investigación etnográfica de tipo cualitativo, sobre la exploración del conocimiento del tejido a través de la reconstrucción de memorias de mamás tejedoras misak mayores de 50 años, en un período que data desde la segunda mitad del siglo XX. El objetivo de la investigación fue describir el tejido como vehículo de la memoria indígena en el cual las mamás misak tejen estrategias de transmisión de saberes a las nuevas generaciones. Las conclusiones revelan que el tejido se concibe como una labor ligada al rol femenino, el periodo formativo de la mujer, que la debe preparar para encargarse de una casa y una familia, lo comienza la madre en el hogar y lo completa la suegra, debido al patrón de residencia. Así los saberes se transmiten al interior de la unidad familiar, a través de la oralidad, la observación y la práctica. Así mismo, los textiles, en tanto lenguaje, producen historias que cuentan las formas de vivir, entender y moldear una realidad, pero también hace parte de los sentidos con la naturaleza, el entorno o el origen. Es por eso que los saberes hechos tejidos materializan en la práctica las relaciones de género, ahí se expresan, se resguardan y se transforman, como una fuente de inagotable latencia cambiante que los mantiene vivos. Ahí transportan memorias, genealogías, lugares y sentires, como historias que deben ser transmitidas a las nuevas generaciones con el ánimo de mantener las raíces. (Velasco, 2018)

En el año 2014, se desarrolló una investigación de tipo cualitativo y diseño etnográfico, que incluyó como población a las mujeres de la comunidad muisca de Fontibon de la Ciudad de Bogotá, Colombia. El objetivo de la investigación fue identificar como la educación ancestral genera procesos para la formación integral a través del tejido. El autor desarrolla una gran explicación acerca de la educación ancestral y la forma tradicional en que se realizan los procesos de transmisión de conocimiento, en donde se preserva la tradición y costumbres de las comunidades indígenas, tras metodologías propias que consolidan su pensamiento y hacer en la cotidianidad. Encaminado a identificar los aspectos del tejido como elementos tradicionales de la educación ancestral, el estudio arriba a la siguiente conclusión: el tejido es muy importante para encontrar esa conexión consigo misma, para su formación como mujer, como madre, como abuela, el tejido trae toda una historia, una tradición, un consejo para los que tejen. De tal manera ha llegado el tejido a ser un instrumento sagrado para tejer palabras conocimientos y verdades, que en la elaboración y manejo del tejido quedan impresas como un sello de seguridad (protección) para la vida y consejos. La educación ancestral es un factor importante para conservar esa tradición, donde abuelos y abuelas tejían para hacer y adquirir experiencias de vida, en esta fase de formación integral es donde se toma al individuo como un elemento importante del mundo que debe ser tranquilo, participante, crítico y sobre todo feliz, se buscan los medios para lograr esto y se confirma que para llegar a tal sensibilidad uno de los medios es el tejido. (Morales, 2014)

En el año 2012, se desarrolló en Chile una investigación que utilizó la metodología cualitativa del análisis de casos y como instrumento de

recopilación de información la entrevista semiestructurada. El objetivo de la investigación consistió en describir y analizar el funcionamiento de los tabúes que operan en la vivencia de la menarquia de jóvenes escolares chilenas, pertenecientes a la comuna de Valparaíso, en un intervalo próximo y posterior a su ocurrencia. A partir de lo investigado, se expone que el tabú opera en distintas dimensiones para las jóvenes: la familia, su cuerpo y los vínculos construidos con el otro diferente. Presenta las siguientes conclusiones: la madre representa para las jóvenes la figura con quien sienten mayor cercanía e identificación, ya que manifiestan que al vivenciar los mismos procesos de la menarquia y menstruación es la que mejor las puede entender; el rito de la primera menstruación es considerado uno de los eventos centrales dentro de la vida sexual femenina, simbolizando en diferentes culturas el abandono de la infancia y la transición del estado de niña al de mujer. (Fernández, 2012).

En el año 2011, en Cochabamba-Bolivia, se realizó la investigación sobre el conocimiento del tejido amuzgo. La investigación muestra los procesos de transmisión y rupturas de la práctica del tejido en las niñas amuzgo, en dos espacios de la comunidad de Guadalupe Victoria municipio de Xochistlahuaca, Guerrero: la familia y la escuela. Se inscribe en el método etnográfico de la investigación cualitativa. La tesis resalta la importancia de la práctica del tejido como patrimonio cultural que fortalece la identidad amuzgo. También como una actividad propia de la mujer que contribuye a la economía familiar. Dicha práctica constituye el escenario en el que se entretajan valores de reciprocidad, responsabilidad, respeto y solidaridad entre tejedoras, niñas y comunidad. Asimismo, en la práctica del tejido se

transmiten diversos conocimientos y se socializan metodologías y estrategias de enseñanza y aprendizaje. El trabajo concluyó en que el tejido amuzgo es una representación simbólica de la vida social, histórica, mística y cósmica. El tejido es el registro de la memoria comunal de los amuzgo, en ella se articulan diversos conocimientos históricos, matemáticos, botánicos, artísticos y convencionales, así como la descripción detallada del ecosistema y los indicadores climáticos. Estas categorías de conocimientos se describen a través de las figuras, colores, instrumentos, urdimbres y tramas de los tejidos. Entonces, es importante remarcar que el tejido en la cultura amuzgo se considera un patrimonio cultural, ya que el tejido se concibe como un registro de los conocimientos socioculturales que representa para la comunidad un símbolo de identidad cultural. El color, la estructura, la textura, el porte y los diseños indican la cultura y el espacio territorial de pertenencia. El tejido amuzgo se caracteriza por expresar una realidad de vida, conocimiento, lengua, territorio y naturaleza. Por eso, portar el tejido como indumentaria, es algo más que usar una prenda estética, sino, más bien, es la muestra de una forma de vida, pensamiento, conocimientos, valores, actitudes y aptitudes. (Santiago, 2011)

### **A nivel nacional**

En el año 2017, en Perú y Bolivia se realizó una investigación de tipo cualitativo que incluyó como población de estudio a mujeres y hombres quechua hablantes en la provincia de Canchis, en el departamento de Cusco y la provincia de Melgar, en el departamento de Puno. El estudio permite establecer algunos paralelos entre comunidades de tejedores, haciendo referencia a la técnica, motivos y entornos socioculturales. Al respecto de la

tradición textil, menciona: el tejido constituye un objeto de sentido, un medio a través del cual se representa un espacio de identidad, así como un instrumento de comunicación, de valores culturales y estéticos, a través de la práctica familiar. Dicha práctica familiar es la que ha permitido la transmisión de estos conocimientos, que se entremezclan en la técnica textil y los significados que allí tejen las manos expertas. Los espacios de identidad que recalca la autora, no solo son elementos que particularizan a la sociedad que realiza el tejido, sino que se refiere a los conocimientos allí depositados y, más aún, a la capacidad de comunicar información no solo figurativa, sino que requiera de conocimientos previos para la conceptualización de lo grabado. (Del solar, 2017)

En el año 2017, en la ciudad de Ucayali, se realizó una investigación de tipo explicativo y diseño etnográfico que incluyó como población a las mujeres de la comunidad nativa shipibo de San Francisco de Yarinacocha. Esta investigación tuvo por objetivo reconocer la labor de las mujeres shipibo, así como los instrumentos y materiales más significativos que emplean. La investigación precisa que el conocimiento sobre la textilería es transmitido de madre a hijas, puesto que el arte de textilería es una labor típicamente femenina y cada diseño es único, representa un patrón singular que expresa la cosmovisión del pueblo shipibo y de la artesanía en particular. Es elaborada y comercializada única y exclusivamente por las mujeres, los hombres no pueden tocar estos productos porque rompen su pureza, convirtiéndose entonces en el recurso para obtener ingresos económicos solo por mujeres. (Mori, 2017)

En el año 2001, se desarrolló un trabajo de investigación de tipo cualitativo, específicamente etnográfico. Se trata de un estudio exploratorio, que enfoca las formas de enseñanza y aprendizaje aplicadas en la elaboración del tejido y la transmisión de conocimientos entre las generaciones en la cultura awajún. Se realizó el estudio con maestros tejedores de dos comunidades, Nuevo Israel y Nuevo Jerusalén. Tuvo como objetivo describir el proceso de elaboración de textiles. El estudio llegó a las siguientes conclusiones: en la actividad textil de la elaboración de la cinta tejida, prima el uso de recursos naturales y la relación de éstos con los espíritus que guían la actividad del tejido. Asimismo, lo que se representa en las cintas tiene directa relación con los seres vivos que habitan en el entorno en que viven los tejedores, lo cual determina quién lo usa (hombre o mujer) y en qué situación o evento sea utilizado. La interacción, la observación e imitación de los aprendices con los adultos, son las formas de enseñar y aprender el tejido de cinta en la comunidad. Finalmente, en el proceso de enseñanza y aprendizaje, el testimonio de los maestros tejedores sobre la forma en que aprendieron a tejer, evidencia que al igual que en los talleres de tejido de cinta observados, se motivaba a los aprendices mediante consejos y la narración de historias del tejido y su relación con la vida del mundo awajún. (Taish, 2001)

### **A nivel local**

En el año 2019, se desarrolló una investigación con enfoque histórico, etnográfico y ecológico sobre la identidad y memoria de los pueblos urarina en la cuenca del río Chambira. Incluyó como población de estudio mujeres y hombres mayores de 18 años. La investigación describe la práctica del tejido tradicional en las comunidades urarina como una reafirmación de la



identidad frente a las presiones externas. Determina que el tejido se convierte en el vínculo que une el pasado ancestral de los urarina con el presente de las nuevas generaciones, a través de la maestra tejedora y la joven aprendiz. Concluye que el proceso de aprendizaje del tejido tradicional no consiste en una simple adquisición de conocimientos que permiten entrelazar bien las fibras, el tejido es más bien el eje sobre el que gira el universo cultural del pueblo urarina, fortalece las habilidades sociales de las jóvenes púberes, perpetúa la identidad urarina y enriquece los intercambios sociales y económicos. (Martín, et al, 2019)

En el año 2012, se desarrolló un trabajo de investigación de tipo no experimental y diseño descriptivo, retrospectivo y transversal. El trabajo realizado en las comunidades huitoto-bora de Pucaurquillo, en el río Ampiyacu, en la región Loreto, sobre especies utilizadas en artesanía. En estas comunidades, los comuneros se dedican en mayor o menor grado a la confección de jicras y hamacas, dando mayor uso a la especie *Astrocaryum chambira*, haciéndose necesario iniciar programas de manejo y aprovechamiento de la especie para lograr atender las demandas de los productos de fibra (jicras y hamacas), por ser las comunidades estudiadas un lugar muy visitado por comerciantes y turistas extranjeros. Las conclusiones revelan que el principal uso de *Astrocaryum chambira* (chambira) en la comunidad de Pucaurquillo, es la producción de fibra a partir de los cogollos u hojas tiernas de la palma, con la cual elaboran artesanías para comercializar hamacas, jicras, cinturones, pulseras, tobilleras, etc. o artículos involucrados en actividades culturales propias de la región (trajes, adornos, etc.). (Burga, 2012)

En el año 2005, se desarrolló una investigación sobre el mundo del tejido en la comunidad del pueblo yagua La Libertad, estudio etnográfico que aplicó conversaciones espontáneas, mediante entrevistas abiertas, algunas herramientas fundamentales como el diario de campo, el registro sonoro, las fotografías y el registro fotográfico. El objetivo principal era estudiar el tejido yagua como una actividad que desempeña un papel importante en la transmisión de los valores de las mujeres yagua y, en general, en la vida económica. La investigadora explora los diversos sentidos que ha tenido y tiene el tejido en las mujeres desde tiempos remotos, procesos como el conocimiento, el aprendizaje y la práctica. En este estudio se da a conocer que el tejido yagua es fundamentalmente un objeto social que interviene en diferentes campos de las relaciones yaguas: las relaciones familiares, las comerciales y las interétnicas. Representa a la vez la unión familiar, los valores de la mujer yagua y la especificidad cultural. Concluye que el tejer constituye esencialmente una actividad social, y como tal, se mueve en los contextos de la praxis y la cotidianidad, ligada siempre a la manera de relacionarse con los demás y vivir el día a día. Así, entonces, es practicada y fundamentada en la misma cotidianidad y lo que la define actualmente es precisamente su flexibilidad, la maleabilidad que ha permitido que perdure a través del tiempo y las circunstancias. (Gallego, 2005)

## **1.2. Bases teóricas**

### **a. Tejido**

- **Tejido como catalizador**

El tejido no solo consiste en la transmisión de una serie de habilidades manuales que permiten entretejer las hebras, se convierte, más bien, en el catalizador o impulsor de un conjunto de conocimientos atesorados durante muchas generaciones, siendo el espacio en el que todos estos conocimientos fluyen de madre a hija; “Cuando la mujer teje, desarrolla la trama de la historia y el pensamiento de su cultura” (García, y Rojas, 2014). Como dice Kozulin (2000), el maestro en el sistema tradicional solía desempeñar tres funciones: Ejercer como catalizador o transmisor del material de aprendizaje, evaluar el progreso, los logros y actuar como modelo de persona culta y de una formación completa. Podemos decir que el tejido es uno de los conocimientos más estructurados y organizados que encontramos en las culturas indígenas. A través del tejido podemos ver representada la existencia del pensamiento místico, social y ritual, cosmovisión, historia y un mundo mediado por las relaciones que cada pueblo establece con la naturaleza. (Santiago, 2011)

De esta forma, el ser catalizador del tejido es una situación o conjunto de situaciones que pudiesen favorecer a que un individuo o grupo de individuos puedan aprender significativamente conocimientos, informaciones y aptitudes, a partir de eventos, circunstancia, hechos, ideas o conjunto de ideas, persona o grupo de personas que hacen florecer la causa próxima o remota de un acontecimiento, bien sea éste de carácter social o cultural,

posibilitando la implicación y la cooperación de la mayoría de la población en aras de un bien común. Somiedo (2016)

Todas estas esferas de conocimiento se pueden evidenciar claramente en los diseños, en los colores y en las tramas de los tejidos (Castillo, 2005). Aprender a hilar, conocer las técnicas del teñido y del tejido, son conocimientos que deben ser internalizados por las mujeres para cumplir cabalmente con los atributos femeninos. Por lo tanto, será una preocupación familiar que las hijas estén preparadas para el trabajo y que en el futuro sean "buenas tejedoras". Las mujeres, desde que son pequeñas, aprenderán las artes y trabajos que de forma cultural fueron asignadas a su género por los ancestros. De abuelas a madres e hijas, se va transmitiendo una sabiduría que es el legado de las antiguas generaciones. (Willson, 1992)

- **Ritual en el tejido**

De acuerdo con Otárola (2011), la transmisión de conocimientos se lleva a cabo durante el espacio del rito, marcándose una frontera o línea que separa un antes y un después, que funciona para denotar un cambio de estatuto, una nueva situación existencial de quien accede a una nueva condición a través del rito.

Tal como lo señala Restrepo (1998), entendemos el ritual como:

“Una expresión que es de la urdimbre que expresan los mitos, tiene también un profundo carácter simbólico. Cumple en cada comunidad un permanente carácter educativo, como transmisor de aspectos de la cosmovisión que tocan la realidad misma” (pág. 37).

Mazzoldi (2004), los actos del ritual dejan a la luz las bases mágicas presentes en la creación de la estética corporal femenina y en la ética que se construye y transmite de generación en generación:

“(...) Se dice “a una señorita se le debe tratar cuidadosamente, casi como a un niño pequeño, porque es una persona vulnerable y valiosa”. Es así que “los consejos de la instructora se refieren también a la actitud que deberá tener en adelante en sus relaciones con los hombres y el cabello cortado lo recogen y se guarda cuidadosamente en una tela que se debe conservar; de ello depende el éxito de su matrimonio”. Por otro lado, el orgullo de su familia y el respeto de la comunidad la esperan al salir después de la larga prueba de sus capacidades para ser una mujer ideal en la cultura, para sus padres, esposo y familiares. Es así que los rituales cumplen con diversos contenidos de significados y elementos que enriquecen el aprendizaje en las mujeres para conservar y transmitir su cultura en el tiempo” (pág. 264).

#### **b. Transmisión de conocimientos**

Para Santiago (2011), cada pueblo tiene, produce y reproduce sus propios conocimientos, también tiene sus propias formas particulares de reproducir sus conocimientos; algunos lo hacen a través de cantos, otros en proverbios, cuentos o historias. Aun así, los pueblos recrean sus conocimientos, para poder conservarlos o resignificarlos, de acuerdo al momento, espacio y tiempo en que viven. Por ejemplo, el tejido, la cerámica, la medicina, la agricultura, la pesca y la cacería, son algunos conocimientos que siguen reproduciéndose, reconstruyéndose y recreándose según la exigencia y la

movilidad social, en el marco de las relaciones entre culturas y pueblos (pág. 32).

En la misma línea Segarra y Bou (2005):

“El conocimiento es fácilmente generado cuando se trabaja conjuntamente, siendo este fenómeno denominado comunidades de práctica. A través de la práctica, una comunidad desarrolla una comprensión compartida sobre lo que hace, como lo hace y como se relaciona con las prácticas de otras comunidades de práctica” (pág. 178).

Por lo tanto, los conocimientos no solo son concebidos por la cultura como simples recuerdos de ancianos, sino, como la antigua palabra o la palabra de los ancestros, y se los concibe como la autoridad máxima en el establecimiento del orden social y la trasmisión de valores y enseñanzas, son la vía de transmisión de la cosmovisión, los conocimientos para el manejo económico, tecnológico, político, que las generaciones adultas transmiten a las jóvenes. (Alvarez, 2011, pág. 30)

Por eso, Santiago (2011), señala:

“No se puede hablar de un sólo conocimiento, sino de conocimientos que se transmiten y se adquieren de diversas formas según el contexto sociocultural y la visión del mundo. Cada pueblo tiene sus propios conocimientos que han sido normados y validados por sí mismos” (pág. 32).

Por ejemplo, el conocimiento y manejo del tiempo, la enseñanza de las formas de comportamiento de las personas, la ubicación y manejo del espacio, la relación con la naturaleza, los mismos que no pasan

necesariamente por la influencia de seres sobrenaturales, sino por la vivencia que han tenido las personas o por los cargos (autoridad regentada) que ha pasado la persona, situación o reconocimiento que puede ser atribuido indistintamente tanto a las mujeres como a los varones (Pari, 2009). De esta forma, Fernández, Aldama y López (2002), define el término «tradicional» dentro de la categoría de “conocimiento tradicional”:

“No es su antigüedad, sino la forma en que es adquirido y usado. En otras palabras, el proceso social de aprendizaje e intercambio de conocimiento, que es único para cada cultura indígena, yace en el corazón de su «tradicionalidad». Mucho de este conocimiento es de hecho muy nuevo, pero tiene un significado social, y un carácter legal, enteramente distinto al que el saber de los pueblos indígenas adquiere a partir de las sociedades sedentarias e industrializadas. Ésta es la razón por la cual pensamos que la protección del conocimiento indígena necesariamente implica el reconocimiento de las leyes propias de dichos pueblos y de sus propios procesos de descubrimiento y enseñanza” (pág. 63).

- **Aprendizaje y enseñanza**

Para Zapata (2015), el aprendizaje y enseñanza es el proceso o conjunto de procesos a través del cual o de los cuales se adquieren o se modifican ideas, habilidades, destrezas, conductas o valores, como resultado o con el concurso del estudio, la experiencia, la instrucción, el razonamiento o la observación. A esto habría que añadir unas características que tiene exclusivamente el aprendizaje (pág. 49).

El conocimiento adquirido puede ser representado y transmitido a otros individuos y grupos de forma remota y atemporal, mediante códigos complejos dotados de estructura (lenguaje escrito, códigos digitales, etc.), es decir, lo que aprenden unos puede ser utilizado por otros, en otro lugar o en otro tiempo, sin mediación de soportes biológicos o códigos genéticos. (Zapata, 2015, págs. 6-7)

Los niños aprenden porque están predispuestos a hacerlo y lo que aprenden está directamente relacionado con su vida inmediata. Al respecto en su investigación con el pueblo arakmbut, Aikman (2003), dice:

“Que una madre no se pone a enseñar deliberadamente a su hija a tejer una estera, sino que la niña aprende a partir de largos procesos de observación y participación que sostiene con las tejedoras. Las niñas aprenden a fabricar los hilos al observar a las mujeres mayores. A esta temprana edad entienden, que el aprendizaje comienza por el respeto hacia sus mayores y hacia el conocimiento que ellos poseen. La interacción de la niña con sus "maestras" es predominantemente no verbal, a pesar de que el contexto en el cual aprenden es altamente oral, tal y como se observa en las reuniones diarias de las mujeres, que constituyen un foro de discusión e intercambio de información” (págs. 171-173).

En la misma línea, Zambrana (2008), reporta como la interacción que mantiene la niña con las tejedoras les permite construir una participación guiada en el proceso de aprendizaje que implica una interacción activa entre adultos y aprendices. Los guías son los padres, vecinos, amigos etc., quienes apoyan al niño a interiorizar su contexto social a través de la



estimulación y apoyo emotivo. En las comunidades indígenas el aprendizaje es entendido como una responsabilidad de todos, ya que todos aprenden y todos enseñan en una relación de armonía. Siendo así, se pueden entender la enseñanza y el aprendizaje como la expresión de una conversación permanente con los sujetos que integran la comunidad. Todos los que conforman la comunidad, incluyendo la naturaleza, enseñan y aprenden en un proceso de compartir mutuamente el conocimiento, por medio de un diálogo entre iguales (pág. 70).

- **Tradición oral y cosmovisión**

Benavides y González (2016), informan que la tradición oral se considera como la memoria viviente de un pueblo que se recrea a través de los relatos orales, la cultura, las vivencias, la sabiduría popular, los personajes míticos o curiosos que lo identifican y que están inmersos en los mitos, cuentos, chistes, espantos, remedios caseros, agüeros y toda la riqueza inmaterial que construye la identidad cultural de un pueblo. Así, los relatos orales adquieren otra perspectiva, aparte de la didáctica, y es la de permitir identificarnos como pertenecientes a un colectivo cultural propio. En pocas palabras, el discurso del maestro se forma desde la herencia cultural recibida desde sus antepasados y desde su contexto (pág. 23).

Como dice Willson (1992), no solo es aprender a hilar, es también manifestar prácticas mágicas asociadas a la cosmovisión y a los mitos de origen de la textilería; como poner telas de araña alrededor de la muñeca de la mano de las niñas, o bien darles de tomar plantas, para que de esta manera sean buenas hilanderas y se vean favorecidas en el proceso de aprendizaje (pág. 7). De esta manera es que la cosmovisión explora las profundidades del

sistema integrado del universo, la comprensión de las urdimbres mayores que nos hacen cosmos, mundo, seres humanos, partícipes de un acto creativo, incluso la posibilidad de nombrar y entender, hasta donde nos sea posible, a la divinidad misma. (Restrepo, 1998, pág. 33)

Así mismo, Arnold, Yapita y Ayka (2007), manifiestan que el conocimiento del tejido se transmite según la cosmovisión cultural del pueblo, es decir, el pueblo define quiénes son los que deben encargarse de reproducir y/o aprender tal o cual práctica (incluso los valores, las normas y las actitudes) como una forma de mantener el orden, la organización y la conservación de sus conocimientos (pág. 150).

Finalmente, Restrepo (1998), agrega lo siguiente:

“El conocimiento que genera la cosmovisión, traducido generalmente en un sistema de mitos y ritos, no depende de una aproximación racional al mundo; es un tipo de conocimiento emocional e intuitivo, cuyo sentido es esencialmente simbólico, que se tornará en cierta medida racional en cuanto comienza a formar un pensamiento, dada la necesidad de cada comunidad humana de interactuar en el mundo concreto; de allí que los primeros sistemas de pensamiento humanos estuvieron entrelazados a su cosmovisión, como parte de su concepción sacralizada del universo”. (pág. 34).

### **1.3. Definición de términos básicos**

#### **a. Aprendizaje**

Es “un cambio o un incremento en las ideas (o material cognitivo, en los conocimientos y representaciones mentales) duradero y con repercusión en la práctica (operativa o potencial), y eventualmente en la conducta, que se produce como consecuencia de la experiencia del aprendiz, de su madurez o de la interacción con el entorno (social, de información y de medios)”. (Zapata, 2015, pág. 127)

#### **b. Conocimiento**

El conocimiento, tal como es concebido hoy en día, es el proceso progresivo y gradual desarrollado por el hombre para aprehender su mundo y realizarse como individuo y especie. Del conocimiento se encarga la epistemología o teoría del conocimiento. La etimología de la palabra proviene del término griego *episteme -ciencia*, ya que la ciencia es la base de todo conocimiento. (Ramírez M. , 2009, pág. 218)

#### **c. Conocimiento tradicional**

Varios autores indican que lo que es «tradicional» acerca del conocimiento no es su antigüedad, sino la forma en como es adquirido y usado. En otras palabras, el proceso social de aprendizaje e intercambio de conocimiento, que es único para cada cultura indígena, yace en el corazón de su tradicionalidad. (Fernández, Aldama, y López, 2002, pág. 11)

#### **d. Catalizador**

El término catalizador se refiere a una persona o una cosa que estimulan el desarrollo de un proceso. Fuerza, voluntad catalizadora. El término

“*catalizador*” se usará en doble sentido. Tanto en el sentido de acelerar y favorecer el proceso de la transmisión de conocimientos, como en el sentido de aglutinar y dar coherencia cultural a los conocimientos transmitidos. (Real Academia Española de la Lengua – RAE, 2021)

#### **e. Cosmovisión**

Visión que cada uno de nosotros tiene de sí mismo, del mundo que nos rodea y del universo al que pertenecemos, de la posición del ser humano en cada uno de ellos y de las acciones que cada una de las personas desarrollan juntas. La cosmovisión explora las profundidades del sistema integrado del universo, la comprensión de las urdimbres mayores que nos hacen cosmos, mundo, seres humanos, partícipes de un acto creativo, incluso la posibilidad de nombrar y entender, hasta donde nos es posible, a la divinidad misma. (Restrepo, 1998, pág. 34)

#### **f. Enseñanza**

Es la transmisión de conocimientos por parte del maestro para que los alumnos logren el aprendizaje. Desde aquí se visualiza la enseñanza como función del maestro. Aprender será la tarea del aprendiz. Ambos procesos se vinculan, ya sea de manera causal (“la enseñanza produce aprendizaje”), o de manera ontológica, “son dos caras del mismo proceso”. (Fortoul, 2008, pág. 81)

#### **g. Identidad**

La identidad es una construcción social que se fundamenta en la diferencia, en los procesos de alteridad o de diferenciación simbólica. La imagen de la identidad se conforma desde la percepción interior y desde la visión exterior. Por una parte, está el cómo nos vemos (adscripción voluntaria), y por otra, el

cómo nos perciben (identificación). La identidad refiere un sistema cultural (tradicción y patrimonio) de referencia y apunta a un sentimiento de pertenencia. (Arévalo J. , 2004, pág. 934)

#### **h. Ritual**

El ritual es considerado generalmente como acción simbólica. Las acciones que se llevan a cabo en los rituales pueden ser reguladas y sancionadas por diversos condicionamientos sociales y por diversos grupos de ideas y creencias. (Pardo, 2005, pág. 139)

#### **i. Símbolos**

Un símbolo es la representación perceptible de una idea con rasgos asociados por una convención socialmente aceptada. El término proviene del vocablo latino *symbolum*; forma en la que se exterioriza un pensamiento o idea, incluso abstracta, así como el signo o medio de expresión al que se atribuye un significado convencional y en cuya génesis se encuentra la semejanza, real o imaginada, con lo significado. (Nieto, 2011, pág. 151)

#### **j. Tejido**

El tejido se convierte en un texto histórico, en una memoria colectiva transmitida por aprendizaje, que a la vez “identifica y distingue a cada una de las sociedades que participaron de esta larga tradición”. El tejido nos habla del pasado y del presente, pues no son simples decoraciones estéticas, ya que en ello se manifiestan construcciones sociales y valores culturales de los diferentes grupos sociales. (Awaspan, 2009, pág. 2)

#### **k. Tradición**

La tradición no se hereda genéticamente, se transmite socialmente y deriva de un proceso de selección cultural. El pasado es continuamente reincorporado al presente. Desde tal punto de vista la tradición implica una cierta selección de la realidad social. (Arévalo J. , 2004, pág. 927)

### **I. Tradición oral**

La tradición oral se considera como la memoria viviente de un pueblo que se recrea a través de los relatos orales, la cultura, las vivencias, la sabiduría popular, los personajes míticos o curiosos que lo identifican y que están inmersos en los mitos, cuentos, chistes, espantos, remedios caseros, agüeros y toda la riqueza inmaterial que construye la identidad cultural de un pueblo. (Benavides y Gonzáles, 2016, pág. 23)

## **CAPÍTULO II: METODOLOGÍA**

### **2.1. Tipo y diseño de investigación**

- **Tipo de investigación**

La presente investigación se inscribe en la metodología cualitativa, de tipo descriptivo, porque la meta de la investigación consiste en describir fenómenos, situaciones, contextos y sucesos; esto es, detallar cómo son y se manifiestan. Con los estudios descriptivos se busca especificar las propiedades, las características y los perfiles de las personas, grupos comunidades, procesos, objetos o cualquier otro fenómeno que se someta a un análisis. (Hernández, Fernández, y Baptista, 2014)

- **Diseño de investigación**

De acuerdo con los objetivos propuestos, el estudio se inscribe en el diseño etnográfico, definido como “el método de investigación por el que se aprende el modo de vida de una unidad social concreta”. (Rodríguez, 1996)

Así mismo, la etnografía “constituye una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros; entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales” (Guber, 2011). También conocida como investigación cualitativa, es la mejor herramienta para obtener el mejor entendimiento en la organización y construcción de significados de distintos grupos y sociedades”. (Guber, 2011)

La etnografía permitió la apertura de espacios de convivencia cotidiana con las mujeres y niñas. Este enfoque fue esencial, para definir las bases sólidas de las categorías de los resultados, sosteniendo con total fidelidad los datos

de las mujeres urarina, validando la información mediante la observación participante y las entrevistas semiestructuradas, en base a tres aspectos: su proceso de aprendizaje y enseñanza, la trasmisión de conocimientos y los relatos orales sobre el tejido. De este modo, se han establecido los periodos de estadía y convivencia en las comunidades para la recopilación de la información, sin invadir las actividades estrictamente propias de las mujeres.

## **2.2. Diseño muestral**

No se realizó diseño muestral porque es una investigación cualitativa. El estudio se desarrolló en la comunidad urarina de Nueva Unión, ubicada en la sub cuenca Chambira, cuenca del río Marañón, Distrito de Urarinas, Provincia de Loreto Nauta, departamento de Loreto. Conformada por 275 personas, agrupadas en 70 familias, distribuidos en 139 hombres y 136 mujeres (Censo comunal, 2021). Para el desarrollo de este estudio se identificó y se tomó como muestra la selección de 68 personas, muestra representativa del 50% lo cual correspondía a 18 niñas, 40 mujeres y 10 abuelas; edades comprendidas entre los 12 a 60 años.

## **2.3 Técnicas e instrumentos de recolección de datos**

- **Técnicas de recolección de datos**

En el trabajo de campo se aplicaron las técnicas de entrevista semiestructuradas y la observación participante:

### *Entrevistas semiestructuradas*

Entrevista a niñas: se realizaron 18 entrevistas.

Entrevista a mujeres: se realizaron 40 entrevistas.



Entrevistas a abuelas (sabias): se realizaron 10 entrevistas.

### *Observación participante*

Se desarrolló la actividad de observación participante, lo que ha permitido vivir, convivir y participar de sus actividades diarias.

- **Instrumento de recolección de datos**

#### *Guía de entrevistas semiestructuradas*

Guía de entrevista a mujeres: para demostrar la transmisión de los conocimientos tradicionales de madre a hija, las motivaciones que las mujeres siguen para involucrar a las niñas, por ende, como enseñan las madres los relatos orales relacionados al tejido *ela* en las niñas.

Guía de entrevista a niñas: para recolectar opiniones acerca del proceso de aprendizaje y la trasmisión del conocimiento sobre el tejido.

#### *Guía de observación*

La guía permitió describir los aspectos concretos sobre el uso del conocimiento en la enseñanza y el aprendizaje de las niñas, identificar zonas de recolección de la especie, lugares de trabajo para tejer, por ende, identificar las zonas de desplazamientos de las mujeres dentro de la comunidad, como preparación del masato, alimentos de consumo diario, iglesia, escuela, visitas a familias y otras actividades que fueron identificadas en las entrevistas hechas a las mujeres.

Así mismo, se usaron *grabadora y cámara fotográfica*. La grabadora ayudó a registrar las entrevistas y las conversaciones y la cámara fotográfica permitió registrar los materiales descritos por el informante.

#### **2.4. Procedimientos de recolección de datos**

Para el desarrollo de la presente investigación, se recopiló información teórica referida a estudios realizados en torno al tema del tejido. Después de este periodo de construcción de la investigación se dispuso a realizar el trabajo de campo, dividido en las siguientes actividades; coordinación previa con las autoridades, mujeres y federación de la cuenca del Chambira (FEPIURCHA), para una reunión de consentimiento previo informado y poder ingresar a la comunidad; y recopilación de información *in situ*. Asimismo, se validaron los instrumentos (guía de entrevistas y observación participante) por los expertos de la Dirección de Investigación en Sociedades Amazónicas del IIAP. Luego se identificó a los informantes claves (mujeres, niñas, abuelas) para aplicar los instrumentos de recolección de datos (entrevistas, observación participante y acompañamiento, vistas a espacios de recolección y aprendizaje). Por último, se llevó a cabo la redacción de los resultados, donde se hizo una lectura de las observaciones y entrevistas para analizar e interpretar la información obtenida.

#### **2.5. Procesamiento y análisis de los datos**

El procesamiento de datos se realizó a través del programa “*Express Scribe*”, reproductor de audios para los trabajos de transcripción etnográfica que ha facilitado la transcripción de 30 horas de entrevistas semiestructuradas y la descripción de la observación participante. Para cada entrevista se desarrolló un resumen por entrevista en el procesador de textos Microsoft Word, analizando e interpretando cada información obtenida en los eventos relacionados al tejido tradicional *e/la* y el proceso de transmisión de conocimientos en mujeres urarina.

## **2.6. Aspectos éticos**

La investigación se desarrolló en coordinación con las autoridades y mujeres de la comunidad. Para ello se realizó una reunión de Consentimiento Previo Libre e Informado para la Investigación, que tuvo como producto principal la firma de un acta en la que la comunidad acepta la ejecución de la investigación y su participación y apoyo en todo el proceso.

La presente investigación valora y respeta los conocimientos y prácticas culturales de las mujeres urarina. En este sentido, el trabajo tiene que ser devuelto a la comunidad, ya que es propietaria de sus conocimientos colectivos y deben conocer los resultados finales de la investigación.

Así mismo, se respetaron los lineamientos de Política de Investigación de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana – UNAP. Lineamientos de Política de Investigación de la Dirección de Investigación de la Facultad de ciencias de Educación y Humanidades – DIFCEH y Lineamientos de Política de Investigación de la Escuela Profesional de Antropología Social – ANSO.

## CAPÍTULO III: RESULTADOS

### 3.1. Los urarina de la comunidad de Nueva Unión

- **Ubicación geográfica**

El trabajo de investigación se desarrolló en la comunidad urarina de Nueva Unión, ubicada en la sub cuenca Chambira, cuenca del río Marañón, distrito de Urarinas, Provincia de Loreto Nauta, departamento de Loreto, al sureste del oleoducto del norte del Perú.

Cuadro 1. Coordenadas de la comunidad de Nueva Unión

Coordenadas UTM	
Río Chambira, 2021	
Longitud Este	0507456
Longitud Norte	09494242
Altitud	85m.

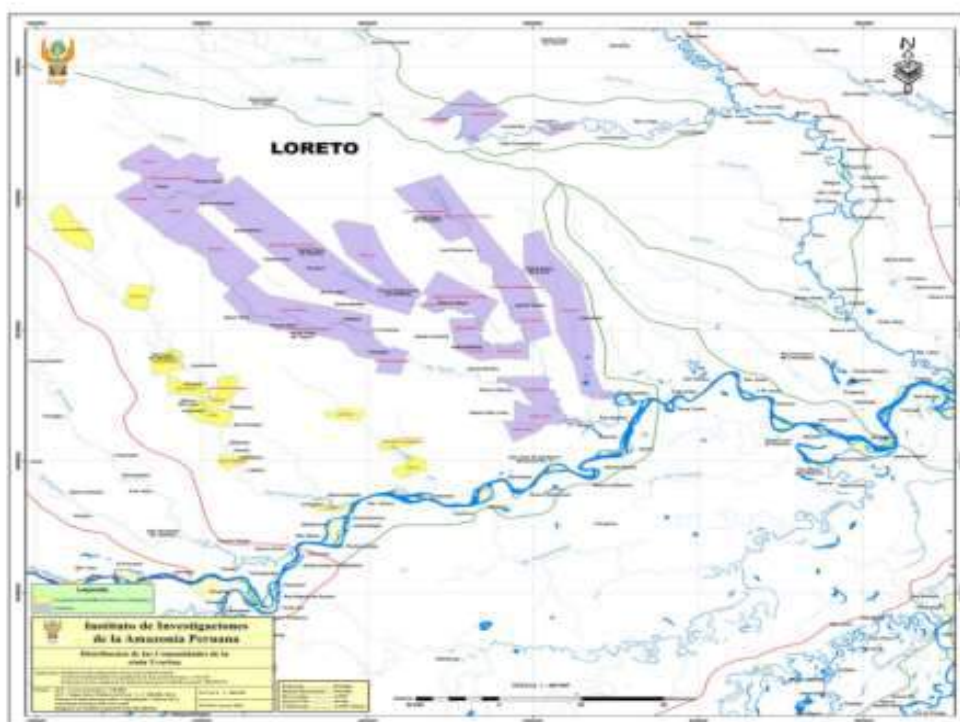


Imagen 1. Mapa de las CCNN urarina. IIAP 2019

- **Origen de los urarina**

Los urarina también son llamados en la bibliografía etnográfica como shimacos o chambiras. Su autoidentificación es *urarinaaürü*. Los propios integrantes del pueblo mencionan que la palabra deriva de *uruari*, vocablo usado para referirse a la papa huitina *Xanthosoma sagittifolium*, ampliamente cultivada y utilizada en su culinaria tradicional, Martín et al. (2019). De acuerdo a las escrituras de Martín, et al. (2019):

*“Un mito bastante popular en las comunidades urarina del río Chambira refuerza esta creencia, señalando a un sacerdote católico como el primero que utilizó este nombre al haber recibido, de manos de los urarinas, las raíces de uruari en muestra de amistad y buena voluntad (Walker, 2012: 62). Otros autores señalan que el término proviene de la lengua quechua, específicamente de los vocablos ura – bajo- y runa – gente-, en relación a la zona geográfica inundable en la que siempre han estado ubicadas sus comunidades (Dean, 1994: 36). Esta interpretación es discutible, ya que el vocablo runo difícilmente adquiriría la forma rina para referirse a una generalidad. Hay que recordar, además, que en algunas crónicas se usa el etnónimo urariña, restándole fuerza a esta interpretación. El pueblo urarina también ha recibido el apelativo de shimaco o shimaku (Tessmann, 1999). Algunos autores señalan que este apelativo derivaría de la palabra cimarrón, sinónimo de salvaje. El término shimaco también ha sido utilizado de forma peyorativa. En algunas comunidades del río Marañón todavía se refieren al pueblo urarina con este apelativo. A*

*pesar de los distintos gentilicios usados, los miembros de este grupo étnico se autodenominan hasta hoy como urarinaaürü”.*

- **Historia de la comunidad de Nueva Unión**

La fecha de fundación de la comunidad Nueva Unión no es conocida de manera exacta, pero ocurrió en la década de los 70, a partir de la migración de varias familias urarina que vivían en el río Tigrillo y trabajaban bajo las órdenes del patrón David Ocampo. La comunidad ha tenido tres movimientos conocidos. El primero, del río Tigrillo a la quebrada Espejo. El segundo, de la parte media de la quebrada Espejo a la parte alta. El tercero y último, de la quebrada Espejo al río Chambira. Los dos primeros asentamientos permitieron a la comunidad alejarse de la habilitación y el enganche promovidos por el patrón, pero también acceder a ecosistemas de una gran riqueza de recursos que favorecieron la supervivencia de las primeras familias y el crecimiento progresivo de la comunidad. Hace veinte años la comunidad Nueva Unión no manejaba dinero, su economía estaba basada exclusivamente en el aprovechamiento de los recursos proporcionados por los ricos ecosistemas naturales que la rodeaban.

Actualmente los urarina se han desplazado al río Chambira, en el punto donde el oleoducto norperuano lo atraviesa de Norte a Sur. El desplazamiento ha tenido varias motivaciones, pero quizás, la más importante, fue la seducción provocada por la empresa y los asesores externos a la comunidad. La promesa del acceso más fácil a proyectos de desarrollo, la cercanía a los centros de salud y la mejor comunicación, fueron argumentos muy seductores que motivaron el abandono de las zonas más

ricas y el asentamiento en zonas mucho más vulnerables y con menores recursos.



Imagen 2. Nueva Unión, Quebrada Espejo. 2018



Imagen 3. Nueva Unión, Río Chambira. 2021

- **Territorio comunal**

La comunidad ha sido reconocida con resolución R.D.140-96-CTAR-DRA y titulada con resolución R.D.250-96-CTAR-DRA. Su territorio titulado tiene una extensión de 7,007.65 hectáreas. Como suele ocurrir en toda la Amazonía, los territorios titulados son menores a los atesorados ancestralmente por las comunidades indígenas.

- **Población**

La comunidad está conformada por 275 personas, agrupadas en 70 familias, distribuidos en 139 hombres y 136 mujeres (Censo Comunal, 2021). En los territorios comunales se superpone parte del oleoducto y campamentos volantes de la empresa petrolera Pluspetrol Norte S.A.

Cuadro 2. Distribución de la población por edad y sexo

Edad	Nueva Unión	
	Hombres	Mujeres
0-5 años	27	28
6-11 años	28	20
12-17 años	14	29
18-25 años	32	18
26-60 años	35	37
60 a más años	3	4
Total	139	136

Fuente: Elaboración propia de trabajo de campo, 2021

Se observa que los niños y las niñas de 0 a 5 años en la comunidad representan el 20 % de la población, observándose población de jóvenes con un porcentaje significativo en estos rangos de edad. Sin embargo, hay poca población mayor de 60 años, ello indica la importancia de transmisión de los conocimientos de la cultura urarina a los jóvenes.

- **Acceso a la zona**

El viaje se puede realizar en diversas moviidades, tal como se indica a continuación: desde Iquitos, la capital del Distrito de Loreto, hasta la desembocadura del río Chambira con una duración de 2 días en lancha (embarcaciones fluviales que transportan carga y pasajeros). De la



desembocadura del río Chambira se toma un peque-peque para llegar a la comunidad de Nueva Unión. El viaje también puede iniciarse por vía terrestre en el terrapuerto de la ciudad de Iquitos, viajando una hora y media hasta la ciudad de Nauta, donde se pernocta. De la ciudad de Nauta se viaja hasta la comunidad de Ollanta en botes con motor fuera borda denominados pongueros. En la comunidad de Ollanta, ubicada en la boca del río Chambira, se pernocta, saliendo al día siguiente en peque peque (El “peque peque” es un motor estacionario que ha sido modificado para su uso en botes de madera en toda la Amazonía. Se caracteriza por el tubo largo que contiene el eje que hace rotar la hélice. El nombre es una onomatopeya de su sonido habitual) hasta la comunidad de Nueva Unión. El viaje total se completa en dos días, pudiendo variar los días de acuerdo al tipo de movilidad y el nivel de inundación del río.

- **Educación**

La escuela funciona como formación bilingüe, en los niveles de inicial, primaria y secundaria. La construcción es a base de material rustico, el piso y las paredes con maderas de árboles, para el techo de calamina y cuentan con servicios básicos (Baño, tanque de agua).

La mayoría de niños matriculados terminan la educación secundaria. Se observa la participación de jóvenes de otras comunidades para cursar la secundaria (Nuevo Perú, Tagual, Santa Lucía, entre otros); antes de la pandemia (COVID-19) funcionaba como internado, los jóvenes compartían vivienda con algún familiar o eran recibidos en las casas de las autoridades; no se ha reportado la participación de las mujeres de comunidades de otras

cuencas, a excepción de Nuevo Perú que está a 30 minutos de la comunidad.

Solamente el 5% accede a la educación superior, lo que implica que deben abandonar el seno familiar. Solo salen los varones y van a Nauta; aunque en la actualidad los padres están priorizando la educación de las niñas, aconsejan y aprueban a que termine la secundaria para participar de las becas del estado.



Imagen 4. Escuela, Río Chambira. 2021

- **Salud**

La mayoría tiene acceso al seguro integral de salud SIS, atendido en la comunidad de Concordia, donde acuden para la planificación familiar, control en los niños y enfermedades graves en caso de picaduras de serpientes y otros. En la comunidad son asistidos por el promotor de salud y cuentan con un botiquín comunal.

Muchas de las familias hacen uso de plantas medicinales para tratar las enfermedades más comunes; diarrea, fiebre; o tratar enfermedades que en

un principio fueron tratadas con medicinas occidentales, como diabetes, infecciones y otros.

Cuadro 3. Lista de principales plantas medicinales

Nombre científico	Nombre común	Urarina	Uso
<b>Plantas</b>			
<i>Bixa Orellana</i>	Achiote	<i>Jiaane</i>	Fiebre, protección del cuerpo
<i>Zingiber officinalis</i>	Jengibre	<i>biri kūnai</i>	Tos y diarrea
<i>Banisteriopsis caapi</i>	Ayahuasca	<i>Inunu</i>	Alucinógeno
<i>Copaifera paupera</i>	Copaiba	<i>Atiia</i>	Cicatrizante
<i>Genipa americana</i>	Huito	<i>Kuri</i>	Protección del bebé
<i>Alternanthera brasiliana</i>	Lancetilla	<i>Ruansata</i>	Dolor de cabeza, fiebre
<i>Malachra alceifolia</i>	Malva	<i>Malba</i>	Fiebre
<i>Ficus insípida</i>	Ojé	<i>Aarijia</i>	Paracitos
<b>Animales</b>			
<i>Boa constrictor</i>	Boa	<i>Akaüino</i>	Fractura
<i>Busarellus nigricollis</i>	Gavilán	<i>üüjüiri</i>	Buen cazador
<i>Alouatta seniculus</i>	Mono coto	<i>ruru</i>	Fractura
<i>Cacicus Cela</i>	Paucarillo	<i>Seeri</i>	Diurético
<i>Tapirus terrestres</i>	Sacha vaca	<i>araanla</i>	Fuerza

Fuente: Elaboración a partir de los datos de trabajo de campo, 2021

- **Energía eléctrica**

Las familias recurren a diferentes alternativas para proveerse de energía, tales como la compra de motores de luz y panel solar. Los medios de comunicación funcionan mediante radios y teléfono móvil, en algunos casos acceso a llamadas e internet en puntos específicos.

- **Vivienda**

Todas las casas están alineadas frente al río, agrupadas alrededor de lazos familiares extendidos (el rango de personas que habitan en una vivienda

está entre 04 a 08 miembros). Las casas están diseñadas a base de madera, tanto el piso como la pared, y el techo de calamina, algunas casas aún conservan el diseño tradicional con hoja de shebon y pona en el piso. Presentan las siguientes características: compartida en dos piezas; una de ellas se utiliza como sala y la otra es destinada para la cocina, manteniéndose la cocina tradicional con base de tierra (se observa balones de gas, traídos de la ciudad de Nauta a la comunidad de Ollanta). Algunas familias han construido baños con letrina, pero la conexión de las tuberías aún sigue siendo un problema ya que conecta al bosque donde la gente sigue yendo al baño y usan los grandes troncos caídos. Por lo tanto, las condiciones sanitarias son malas, especialmente en épocas de creciente o invierno por las fuertes lluvias que arrastran todas las excretas hacia el río.



Imagen 5. Vivienda, Cuenca del Chambira. 2021

- **Vestimenta y uso de la lengua**

La tradición en las mujeres urarinas conserva ciertas particularidades, por ejemplo, usan falda negra y blusa de colores intensos, acompañadas de adornos, collares y pulseras de diversos colores como un reflejo también de su identidad lingüística y cultural. Pero los hombres hacen uso de ropa que adquieren en los mercados. La comunidad es bilingüe, los mayores de 60

años son mayormente monolingües; siendo los niños los indicadores de un bilingüismo activo, fomentado por la escuela. Tomando en cuenta que la lengua es un ente de la construcción de la identidad cultural, los comuneros hacen uso de la lengua en los diversos espacios públicos, como la iglesia, la escuela, sus negociaciones políticas con la petrolera y otros ambientes de convivencia.



Imagen 6. Mujeres ataviadas con su vestimenta tradicional. 2021

- **Organización comunal**

La organización social y política se fue construyendo con el tiempo, adaptándose a una estructura política actual, encabezada por la Asamblea General, máximo órgano de decisión que está presidida por una Junta Directiva dirigida por el APU (máxima autoridad representativa), secretario, tesorero y vocal. La Junta Directiva está inscrita en los Registros Públicos. La vida sociopolítica se desarrolla a partir de los 18 años de edad en los varones, quienes ya pueden participar en los trabajos comunales, por lo que tienen el derecho de ser elegidos en los asuntos políticos dentro de la comunidad; participar en los espacios de negociación y/o toma de decisiones organizados por el Estado.

- **Uso de recursos naturales y economía**

Las actividades económicas y la ocupación de los comuneros están asociadas a la agricultura, con un peso mayor en la subsistencia y con una pequeña producción para la comercialización. La producción temporal de aguaje es una de las actividades que proporciona mayores ingresos económicos. La comunidad está rodeada de grandes extensiones de aguajales. En estos espacios se puede realizar la caza de diversas especies que se ven atraídas por los frutos del aguaje (monos y otras especies de mamíferos / aves, entre otros). También existen las zonas bajas, que son los sitios idóneos para desarrollar la pesca. Allí también se instalan las chacras, los productos que se obtienen en esta zona gracias a esta actividad son el plátano y la yuca. Con menor frecuencia también se dedican a la crianza de animales menores y de corral. Los productos de la chacra se comercializan a través de los comerciantes mestizos que vienen de la ciudad de Nauta o de los centros poblados de Ollanta y Nuevo San Juan. Durante las últimas décadas, sobre todo los jóvenes, trabajan para empresas extractivas o como guías o asistentes de campo para las instituciones públicas y privadas que ejecutan actividades en la zona.

- **Programas sociales**

La comunidad se beneficia de los diferentes programas estatales de apoyo, como el Programa Nacional de Apoyo Directo a los más Pobres - Juntos o el Programa Nacional de Asistencia Solidaria - Pensión 65. Así mismo, las escuelas se benefician del Programa Nacional de Alimentación Familiar - Qali Warma.

### 3.2. Conocimientos en el manejo de la fibra de aguaje *Mauritia flexuosa*

*L.f.*

#### a. La mujer urarina y la adaptación de una fibra tradicional

El territorio de Nueva Unión se ubica en el Abanico del Pastaza, un complejo de humedales entre los ríos Tigre y Pastaza; por estas características, abunda la palmera de aguaje *Mauritia flexuosa* (*alaa*). Esta fibra vegetal constituye también un importante recurso económico empleado para fabricar diversos productos artesanales que son aún poco conocidos. Por ejemplo, en Brasil, la fibra de aguaje es ampliamente utilizada en la confección de piezas artesanales, bolsas, y esteras; del fruto se extrae el aceite para el uso culinario, cosmético y combustible (Alfonso y Ángelo, 2011); en algunas comunidades de Loreto también se están formando cadenas productivas para el manejo del aguaje. Sin embargo, no se encontró registro de la elaboración de tejidos con la fibra de aguaje en otros grupos étnicos o mestizos, excepto el uso de las hojas adultas para la elaboración de muebles o esteras, que aún falta estudiarlo.

#### b. La palma de aguaje

La materia prima esencial de los tejidos urarina es la fibra de aguaje *Mauritia flexuosa* *L.f.* que en el idioma urarina se conoce como *alaa*. En Brasil se conoce como *burití*, en Colombia como *canangucha* o *moriche*, en Venezuela como *moriche* y en Bolivia como *miriti*.

La palma de aguaje *Mauritia flexuosa* pertenece a la familia *Arecaceae*. Es una especie originaria de la Amazonía, de las cuencas de los ríos Huallaga, Marañón y Ucayali. Se distribuye también en Bolivia, Brasil, Colombia,

Ecuador, Venezuela, Trinidad y Guyana. En la selva peruana se encuentra en grandes asociaciones denominadas “aguajales”, en los departamentos de Loreto, San Martín, Amazonas, Huánuco y Junín. Se extiende en un territorio de aguajales densos y mixtos de 6.2 millones de hectáreas en la región Loreto, Perú. (Smekens, 2014)

Es una palmera que puede alcanzar los 40 m de altura. Su hábitat natural son los pantanos y las zonas con mal drenaje, con suelos permanente o temporalmente inundados. Crece en ecosistemas típicos denominados "aguajales" (González y Torres, 2010). Este tipo de ecosistemas son conocidos por los urarina como *alaka*; En este tipo de ecosistemas abunda la palmera de aguaje *Mauritia flexuosa*, los urarinas lo llaman *alaka*, se caracteriza por la abundancia de palmeras de aguaje, que se mezclan con otras especies de árboles (Schulz, et al., 2019); las mujeres dicen:

“En mi comunidad lo llamamos *alaka*, hay muchas palmeras de aguaje, pero también están mezclados con otros árboles, pero más aguaje”. (Entrev. Marina Inuma Ojaicate-Cód- UN302021)

*(Kanü nenaja na küraatiikaanü alaka neein, nia arajiin alaakürü, nete leeuchaaürü enüüakürü ke jasisiin aiüre, alaa te jataain arajiin ne).*

“En *alaka* no se puede caminar, así rápido, te vas descansando, te entierras y sales, caminas te caes, así son, chupadera”. (Entrev. Elizabeth Ahuite Arahuaata -Cód-UN332021)

*(Kuatia rautujeein erujeein amünaa naja niei alaka, jeraaen nebetakaae nebetakajeein te küüaka, asaaün kana sichuua sichukaane jaaün, enaacha te kumuuaka, üküaatiin te ai).*



Así mismo, esta especie es considerada la palmera de mayor importancia ecológica, económica y social de la Amazonía. Tiene un papel primordial en la base de las cadenas alimentarias del bosque tropical y también es muy apreciada para el consumo humano. Además, el aguaje tiene un importante papel en la mitigación del cambio climático mundial, debido a que los aguajales almacenan más de 600 toneladas de dióxido de carbono por hectárea, entre tres y cinco veces más que cualquier otro ecosistema tropical. (Del Castillo, Erasmo y Freitas, 2006)



Imagen 7. Aguaje juvenil. 2021

### **c. Momento para extraer el cogollo de aguaje**

“Nos juntamos en grupos, voy con mi hermana, cuñada y suegra; pero vamos bien cerca acá no más a la orilla del río, cuando está crecido vamos en canoa, si no caminamos mucho”. (Entrev. Ana Ojeicate Arahuaata-Cód-UN312021)

*(Eta kutijiaaina le laūriin kүүakaanū, kanū nejera, kadaki chaaen kanemaae naaujuaain; ichüün nüküüe aūaniia na kүүakaanū, tabaanena enanijia kүүani kүүakaanū, aniaanena kanakaana tijia ke kүүakaanū).*

“Sabemos que cuando el cogollo ya sale completo ahí sí recién se le puede cortar, cuando ya el cogollo ya está por abrirse ya, para que se haga una hoja, ahí recién se le corta”. (Entrev. Dora Vela Ojeicate-Cód- UN432021)

*(Inaae ruuicha alaa eküne ne jana te saūūin ranakaine, inaae batuaa jana te tabiicha saūūin raaka).*

Las mujeres extraen la fibra de las zonas con terrazas bajas y medias que no están inundadas, pero también pueden extraer de otras zonas elevadas. Se desplazan en grupos de mujeres y parejas de esposos. Cuando se dirigen en grupos de mujeres no caminan a larga distancia, generalmente a menos de una hora de la comunidad, a las zonas conocidas como *alaka*:

“El alaka es nuestro lugar preferido para cortar nuestro cogollo, hay bastante aguaje, el suelo es chupadera se puede encontrar serpientes, por eso no debemos ir muy lejos”. (Entrev. Marina Inuma Ojeicate -Cód-UN302021)

*(Alaka te rautujeein alaa ekune raakaanū naja jelaine, kü te ne arajjin alaa, rautujeein amūnaa naja niei üküaatuuane jaaün chaaen te kü akanü erūnaa nainichaa, nituuaniiia jaaün te kuriaae kūnaa nanineniika).*

Sin embargo, cuando van entre esposos, lo hacen aprovechando la chacra para la recolección de productos para el consumo en el hogar, también, si no encuentran aguajes juveniles cerca, ello implica pasar zonas como el *jiri* (es un ecosistema que ha sido clasificado por la ciencia occidental como pantano abierto Schulz, *et al.*, (2019); por lo que es importante la compañía de su esposo que conoce muy bien la zona:

“El *jiri* es aguajalón, si nos descuidamos podemos sumir hasta nuestra cintura o nos picamos con las raíces de los árboles”. (Entrev. Fidelina Ahuite Arahuaata-Cód-UN402021)

*(Jiiri te alaka tabaine, nenainatijiikane te kana jaleri ke üüjuaain nalünaa nainichaa aniiane te kana fukunaa naine enüüa kujuaisi).*

“A nosotras nos han contado que hay *baainu*, que es la madre del aguaje, por eso no vamos solas y lejos, acá cerca no más”. (Entrev. Ana Macusi López-Cód-UN292021)

*(Kanakaanü rei te nereretaaüre niia baainu naja ke, aka jete alaka ijiaaene neein ai, nituuaniiia jaaüna jelai kuariaae künaa naineniikaanü ichüünijijianaaina küüakaanü). .*

Las mujeres expresaron asumir ciertos cuidados cuando van al *alaka* o *jiri*, por ejemplo: “si están con la menstruación no pueden acercarse a los aguajales porque la madre se enoja o si van a algunas zonas a más de dos horas de la comunidad se encontraron con obstáculos, como trueno, lluvia, serpiente, avispa, entre otros”. Respecto a esto dicen:

“Una mañana salí con mi nuera a cortar cogollo, y ella no me avisó que estaba con su menstruación, al llegar al *jiri*, comenzó a llover muy

fuerte, con truenos y yo le dije que la madre se está acercando, en ese momento comencé a cantar para ahuyentar a la madre”. (Entrev. Manuela Arahuata Manizari -Cód- UN572021)

*(Le saji ke na kakanu aina alaa ekune raa küüakaanü, nechachü nainenii saijjein kanü rei belanaala üüe, inaae jiiri jana türüakaanüne jana te diririjiin arara raineein üüe elü tabai nii jaaüna rei atuun inaae kana kuinetiia jiiri ijjaene naaün, nirijjeuritiina kujitaaün amüüa nii jiiri ijjaenene kuina).*

Por otro lado, las mujeres cuentan la historia de *baainu*. ¿Has escuchado historias de *baainu*?:

“*Baainu* engaña a la gente. Piensas que es un familiar y le sigues y te hace perder y te lleva al otro lado donde no conoces”. (Entrev. Herlinda Nuribe Arahuata-Cód-UN442021)

*(Baainu te kacha kuritara ne. Kana leeucha niia beein saküüakane te kanaacha kuitüüi najaü kana amaain kana itaje).*

“Las características de *baainu* es como una gente, pero algunos dicen que no se muestra su cara”. (Entrev. María Inuma Ojeycate -Cód- UN282021)

*(Kacha tukuaneein jete nekuaarae baainu, nete tabaaürü aite chabana rei numeri kuaarateniia naja ke).*

“La gente le tiene respeto a *baainu*”. (Entrev. Ana Macusi López-Cód- UN292021)

*(Baainu ke te jataain süüjüa akateküre kachaaürü).*

“Como a una gente te lleva, te engaña pues van por acá, tú le sigues, te lleva, así como alma no sientes hambre, nada”. (Entrev. Amelia Arahuata Ahuite-Cód-UN362021)

*(Kacha tukuuaneein jete kana amae, ii kuritaa chajaaü kaaeluun naa jana saküüne te, inaae ii amae, niei mijitena aunaai nituuaneein niicha amanujui).*

“Baainu es la madre del aguajal”. (Entrev. Manuela Manizari Arahuata-UN572021)

*(Baainu te alaka ijjaeene neein ai).*

El *baainu*, al igual que otras fuerzas vitales de la Amazonía, tiene la capacidad de transformarse en cualquier persona o animal para engañar a las personas que no han cumplido con ciertas normas o comportamientos sociales. Por lo general, habita en el *jiiri* o *alaka*. (Martin, 2019)

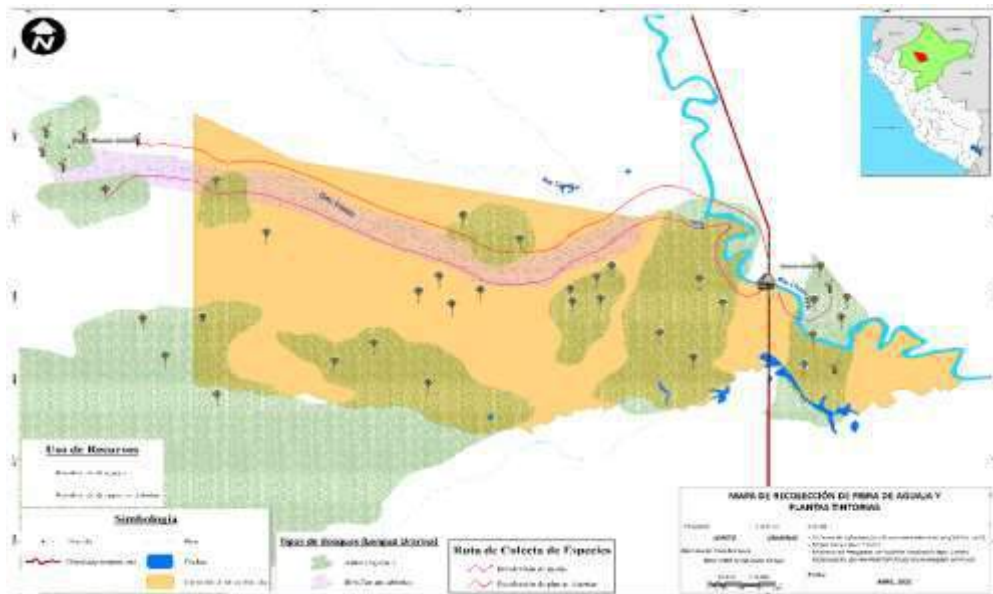


Imagen 8. Desplazamiento para extraer la fibra. Elaboración propia. 2021

Las mujeres conocen en qué momento el cogollo está listo para ser extraído, tomando como criterio diversas características físicas, como color, tamaño y forma. La época de vaciante es el momento preciso para aprovechar la fibra, ya que los suelos están secos y no se dificulta la entrada a los aguajales. El procedimiento para obtener la fibra es similar al utilizado para obtener la fibra de la chambira. Se cortan las velas con machete, una vez cortadas se unen y se amarran en ambos extremos y se trasladan hasta la vivienda. Las mujeres cortan de 20 a 30 unidades para un cachihuango. La cantidad de cogollos que extraen determinará la longitud del cachihuango que se elaborará.



Imagen 9. Hoja juvenil. 2021



Imagen 10. Corte del Cogollo. 2021



Imagen 11. Cogollo de aguaje. 2021

#### **d. Obtención de la fibra**

Una vez realizado el traslado del cogollo a la vivienda, las mujeres toman las capas de la fibra para desprenderlas. El trabajo debe realizarlo al instante, si no, el cogollo comienza a secarse y se echa a perder la fibra. Esta tarea la realizan sentadas en el piso de la casa, en un espacio amplio, acompañadas de sus hijas.

“No sacamos 30 cogollos de una sola, sacamos de 5 a 8 diario, de acuerdo a nuestro tiempo, porque sacar la fibra es hacer con mucho

cuidado, sino se rompen o se secan y perdemos nuestra fibra”.

(Entrev. Marina Inuma Ojaicate-Cód-UN302021)

*(Kuatia 30 (nichata chuunkaain) le amütiin ra-aakaanü, 5 (saukijieein) aniiane 8 (fusanejeein) na raakaanü le janu küüani tiia janunaa naja rijijieein, nabana jisisiniakaanüne kanakaanü amürituuane kuataa, arajiin raeraane te jakuruuane jisinakaene alasine ekune, nituuaniiane inakujueein alaa ekune lanaaekaa).*

La fibra se obtiene de las hojas juveniles (*alaa alu*, en idioma urarina) o velas que todavía no dejan ver sus foliolos. Se separan los foliolos todavía unidos, golpeando la hoja en el piso. Se jala la punta de la hoja con la ayuda de los pies y con cuidado se jalan las hebras hacia abajo, dependiendo del tamaño de cada hoja. El procedimiento es una labor que se debe realizar con mucho cuidado y atención para no estropear la fibra.

Para blanquear la fibra natural, se hierve en agua durante una hora aproximadamente, las dejan enfriar y luego las ponen a secar al sol, procurando que las fibras reciban mucho sol, porque es importante que queden bien secas para que tomen un color blanco. El tiempo de secado de la fibra dependerá entonces de lo soleado que esté el día.





Imagen 12. Despliegue de foliolos. 2021



Imagen 13. Cocinado de la fibra 2021



Imagen 14. Secado de la fibra.2021

- **Torcer la fibra**

Torcer la fibra es un proceso manual que utilizan las mujeres para unir las hebras y obtener los hilos (*auné*) que son la base del tejido tradicional. Para ello, las mujeres solo pueden torcer la fibra que irá en el *vikchunajüe* (lanzador) y el *jichu nūjüa* (*elevador*), ya que son usadas para entramar las otras fibras no torcidas.

Se deben juntar dos fibras de tamaños similares, apretándolas de la punta para que no se despeguen fácilmente; el torcido de la fibra es una acción que involucra tanto los pies como las manos. Las mujeres fijan las fibras entre el primer dedo del pie y el segundo dedo del pie, con las manos tensan las fibras y las giran en un mismo sentido, logrando que todas se entrelacen.



Imagen 15. Torcer la fibra. 2021

- **Especies para el teñido de la fibra**

Pasado el proceso de blanqueado de la fibra, se tiñen con tintes de diferentes colores extraídos de varias especies vegetales. Para el proceso del teñido de las fibras utilizan las plantas tintóreas que están cerca de las casas, en la chacra o el terreno de la antigua comunidad, ubicado en la quebrada Espejo.

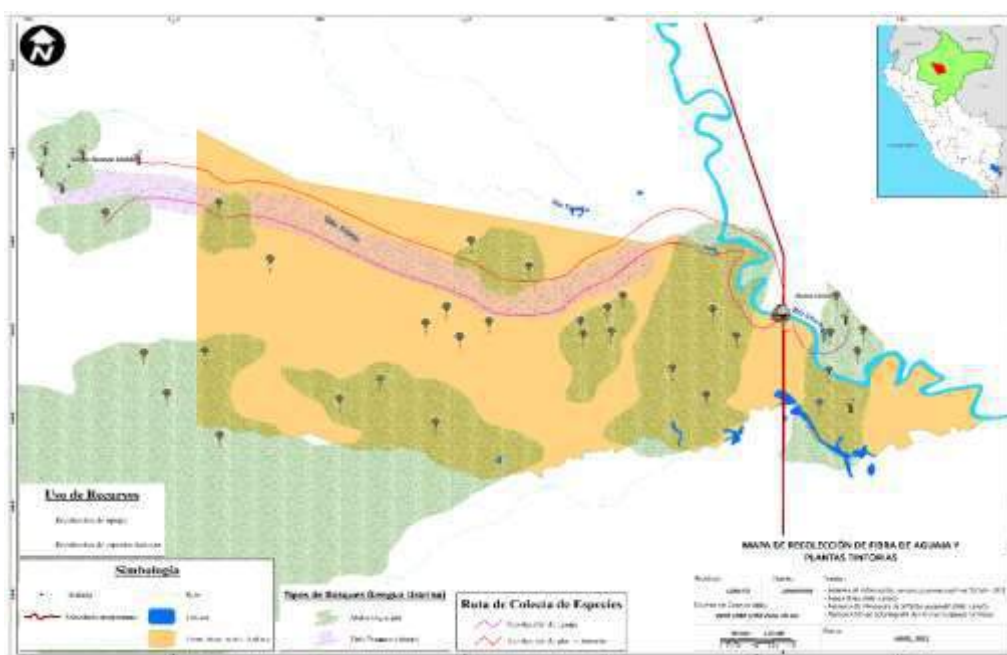


Imagen 16. Mapa colecta de especies para tinte. Elaboración propia, 2021.

Las personas que conocen las plantas tintóreas frecuentemente comprueban que son las más adecuadas identificándolas por su forma, tocándolas y oliéndolas. En algunas ocasiones el teñido de la fibra se realiza hirviéndolas con otras plantas o solamente mojando la fibra con el jugo de la especie o enterrándolas y luego poniéndolas a secar. Las fibras teñidas no son soleadas, el secado debe hacerse a la sombra, pues dicen que de no ser así la fibra puede perder el brillo o bajar la intensidad del color.

Las mujeres urarina utilizan especies vegetales y otros recursos naturales, como el barro. El cachihuango o *ela* se caracteriza por la colocación paralela de hilos de diferentes colores. Las especies que usan para los colores principales en los tejidos son:

**a. Pucapanga (*lüriane*) *Fridericia chica***

En el idioma urarina lo llaman *lüriane*, de donde obtienen el color rojo (*lanaji*); se encuentra en la huerta de las casas. Solo son necesarias las hojas. Para la elaboración usan rallador de pona, olla, agua y cernidor. Se utilizan las hojas ralladas, agregando agua. Con un cernidor se separan los restos vegetales del agua y el jugo extraído es mezclado con la fibra de aguaje durante un día.



Imagen 17. Lüriane. 2021



Imagen 18. *Lûriane* y rallador de pona. 2021



Imagen 19. Fibra teñida con *lûriane*. 2021

**b. Achiote (*jiaane*) *Bixa orellana***

En el idioma urarina lo llaman *jiaane*; con esta especie obtienen el color rojo. Cogen los frutos del achiote y rompen las cáscaras, colocan las semillas en un pate y las machacan con un mazo, las colocan en una olla y agregan agua, luego colocan la fibra y las dejan hervir, moviendo siempre la fibra hasta agarrar un color consistente. Después de hervirlo todo, retiran la olla de la candela, separan la fibra de aguaje y la cuelgan para que seque.



Imagen 20. Achiote. 2021

### c. Barro negro (*jichuji*)

Para adquirir el color negro (*jichuji*), entierran la fibra teñida con *lüriane* (color rojo) en el barro. Usan pala y bandeja. Las zonas para el enterramiento de la fibra son las orillas de los ríos, por la pigmentación de los suelos, lo que favorece que la fibra absorba mucho más la intensidad en el color. Con la pala cavan más profundo. En el hueco colocan la fibra de aguaje teñida con *lüriane* (color rojo) para dar brillo al hilo; dejan por un día. Luego la sacan del hueco, la lavan y la ponen a secar.



Imagen 21. Enterramiento de la fibra. Fuente: Wendy M. 2021



Imagen 22. Hilo teñido con barro negro. 2021

### 3.3. El tejido *ela*

- **Origen de la palabra *ela***

Las mujeres urarina utilizan la fibra del aguaje (*alaa*; aguaje en lengua urarina) para elaborar el *ela* o cachihuango, el tejido tradicional del pueblo urarina. Para ello usan un tipo de telar de cintura (*rane kuürüjele*), adaptado a sus necesidades, que presenta muy pocas variaciones respecto a la tecnología de tejido prehispánica documentada en las crónicas y transmitida por algunos pueblos andinos hasta nuestros días.

El *ela* es conocido en castellano como *cachihuango*, palabra que es muy probable que provenga del quechua “*cach*” – sal - y “*wanku*”– paño, lienzo, envoltorio de tela.

“Mi mamá contaba que lo llamaban cachihuango, pero nosotras en nuestro idioma le decimos *ela*”. (Entrev. Juana Inuma Arahuaata-Cód-UN452021)

*(Mama te aite inuaaelü jete Cachihuango neein ela kûraaterejetukürelü, nena kanakaanü ela neeincha kûraatiiakaanü).*

El término, ya presente en las primeras crónicas jesuitas sobre las misiones del Marañón (Jiménez, (1881); Figueroa, [1661] (1904), fue usado por los misioneros para referirse a los tejidos elaborados con fibra vegetal. Los misioneros usaron las palabras *cachibanco* (Figueroa, 1904), *cachibango* (Jimenez, 1898) o *cachibangue* (Tessmann, 1999)

Su origen se vincula con las dinámicas de intercambio entre los pueblos amazónicos y los pueblos andinos, que se movilizaron por los ríos Napo, Corrientes, Pastaza o Tigre para desarrollar un comercio sostenido entre los territorios andinos y la baja Amazonía (Evans y Meggers, Santos-Granero y Reeve citado por Eriksen, (2011). Posteriormente, los intercambios se empezaron a realizar con los padres jesuitas españoles que habían llegado a la Amazonía en los siglos XVI y XVII. Por aquel entonces, la sal era un producto muy demandado y con un valor de trueque muy alto en toda la Amazonía (Wôrre, 1999), por lo que se intercambia con productos especializados como las telas tejidas. Durante el siglo XVII, los jesuitas asumieron un total control sobre el comercio de la sal que venía de las cuencas del Huallaga, lo que les permitió desarrollar contactos con los pueblos amazónicos a los que querían evangelizar. (Eriksen, 2011)

Es probable que el término “*cachibanco*” y sus diferentes variantes, se haya popularizado y afianzado en este periodo de la historia. Otra posibilidad es que la palabra haya surgido de un error de interpretación nacido en el mismo intercambio de productos. Actualmente el uso de las palabras *cachibanco* o



cachihuango, solo se realiza para referirse a los tejidos del pueblo urarina, teniendo un origen genérico que englobaría a varios tejidos de otros pueblos indígenas amazónicos.

### **3.4. Momentos donde comienza el aprendizaje integral del tejido**

- **Aislamiento**

En la cultura urarina existe un espacio de aprendizaje que se manifiesta cuando las mujeres entran en la pubertad, momento en el cual la niña es sometida a un ritual que le permitirá hacerse mujer y entrar en la sociedad urarina.

*“Me llamo Ojeycate Arahuate Ana, nací en la comunidad Nueva unión del espejo, tengo 2 hijos. Cuando tenía 12 años me bajó sangre y yo le conté a mi mamá. Ella me comenzó a dar consejos, debía obedecer todo lo que me decía. Ese día mi mamá no me dejó ir a la escuela, me dijo que tenía que quedarme en la casa. Luego me mandó a bañar estaba casi oscuro para que nadie me vea. Al día siguiente me llevó a una casita pequeña lejos de la casa, solo alcanzaba yo. Mi mamá me dijo que estaría diez días, que tenía que estar ahí porque otras personas no pueden verme. Mi mamá me mandaba a bañar a cada rato, para estar limpia, y mi tarea era preparar mis hilos, no tenía que dormir, a cada momento mi mamá con mi abuela venía a escuchar si me dormía tenía que despertar para no ser una mujer holgazana. Así que mi primer trabajo fue preparar mis hilos, torcer y hacer mis ovillos. No podía comer cualquier cosa, mi mamá me daba mi chapo de plátano, pero sacaba su raíz, eso es malo, comía mono, no cualquier*

*pescado, sino me iba a enfermar o me bajaría mucha sangre. Mi mamá pasaba para darme consejos como cuidar mi casa, mi familia, preparar mi comida y mi chacra. Cuando cumplí los diez días me cortaron mi pelo, y me bañaron con huito, para protegerme; mi abuela y mi mamá me llevaron al monte, llegamos a un árbol, lo llamamos Airana en nuestro idioma, mi abuela cantó y yo repetía todo lo que decía: “Airana cambia de piel, cuida mi cuerpo”; mi abuela dice que yo cambiaré de piel y el árbol cambiaré de corteza, el espíritu de la planta escucha nuestro canto, eso repito 10 veces; luego me lleva a bañar, también cantamos, para que el espíritu saque todo mi berú, así decimos a las manchas de que salen en nuestro cuerpo: “Saca mi berú del mono”. Cuando termino de bañar ahí recién puedo ver a otras personas, y me pueden visitar para tomar masato”. (Entrev. Ana Ojeicate Arahuaata-Cód-UN312021)*

A este proceso lo llamaremos rito de paso. Generalmente, la edad en que se realiza el ritual oscila entre los once a los catorce años, con la llegada del periodo menstrual; el término menstruación viene del latín *menstruum*, que a su vez viene de *menstruus*, que significa mensual. (Fernández D. , 2012)

Todo comienza con el aislamiento de la niña menstruante de la vida comunal. El aislamiento señala el fin de la infancia e inicia la transformación de la niña en mujer. Para ello, la madre y la abuela de la niña la llevan a una casa pequeña cuyo techo fue construido con la hoja de la palmera shebon *Attalea butyracea*, el piso y la pared con la corteza de la pona o maderas del bosque. El tamaño de la casita está de acuerdo al tamaño de la niña; en

estos últimos años los padres prefieren colocar a la niña en un ambiente apartado dentro de su vivienda.

El aislamiento se mantiene durante diez días continuados, en los cuales la niña no deberá mantener contacto con otras personas que no sean su abuela o su madre, ya que ellas serán la responsable de transmitir a la joven las habilidades necesarias para integrarse socialmente a la comunidad. Algunas personas mencionaron la gran importancia que tiene este aislamiento y los efectos contrarios que tendría su incumplimiento. Algunos entrevistados comentaron como los hombres no pueden caminar por la misma zona en la que caminó la niña-mujer, si hicieran esto, se enfermarían de los pies, esto explica el hecho de que los hombres no estén involucrados en el ritual.

Los primeros días de aislamiento la adolescente recibe las enseñanzas de su madre y abuela para que aprenda a preparar los hilos. Durante este tiempo, debe seguir una dieta muy estricta. Si la adolescente no sigue esta dieta puede enfermarse. Es por esta razón que está totalmente prohibida la ingesta de plátano maduro, no respetar esta norma podría provocar que sus próximas menstruaciones sean muy abundantes. También tienen prohibido comer pescado y algunas especies de mono como el coto. La dieta de las adolescentes se reduce a plátano verde, monos como el pichico, el fraile o el tocón y aves como la perdiz. Por eso es fundamental cumplir la dieta. Si no se cumple, según la creencia urarina, ellas son proclives a volverse mujeres holgazanas y sin habilidades.

Cuando transcurren los primeros diez días, se corta el pelo a la niña, un procedimiento muy común en pueblos indígenas como los yine, ashaninka, ticuna, yanesha, mai huna, shipibo, airo pai y otros (Belaunde y Letts, 2016). Su cabello no puede ser cortado por la abuela, madre, o familiar cercano, deben buscar otras mujeres que no tenga ninguna relación familiar, si lo hace un familiar, las niñas pierden a temprana edad sus cabellos. Así mismo, el cabello debe ser colocado a los pies de un árbol de huingo *Crescentia cujete* u otros árboles de buen porte, si lo botan al suelo, el cabello de la niña perderá la pigmentación y quedará totalmente blanco. Finalmente, bañan a la niña con el jugo extraído del huito *Genipa americana*. El cuerpo de la niña quedará pintado de negro, lo que representa el cuidado especial que debe tener la mujer urarina con su cuerpo. Para salir del lugar aislado, la madre entona cantos, identificando las zonas que más frecuenta la madre para realizar sus actividades domésticas y extracción de la fibra.



Imagen 23. Niña urarina.2021

- **Enseñanza y aprendizaje del tejido: tejedora y mujer**

Pasados los diez primeros días de aislamiento, la niña inicia el proceso de aprendizaje del tejido tradicional *ela*. Tendrá diez días para concluir un tejido tradicional o cachihuango, aprendiendo tanto la disposición de las tramas, como el correcto funcionamiento del telar de cintura.

La tarea de la niña será la de torcer la fibra de aguaje, que ira en el lanzador *vikchunajüe* y el elevador *jichu nũjüa*. La fibra será usada como trama y será pasada a través de la urdimbre para ir formando el tejido. Preparan los hilos para que esa nueva mujer en la que se está convirtiendo, adquiera la sabiduría de la mujer urarina. El padre de la niña será el encargado de entregar el primer cogollo de la palmera de aguaje, del que se extraerá la fibra para que elabore su primer tejido. Los vecinos y familiares también entregarán cogollos de aguaje para el tejido de la niña. La niña los invita a tomar el masato elaborado por su abuela. La invitación que se realiza a familiares y vecinos forma parte del proceso de formación, ya que permite inculcar en la niña valores como la reciprocidad y el desprendimiento (si la niña no invitará a masato a sus familiares y vecinos, sería tomado como un acto de mezquindad y egoísmo).

"Yo aprendí mirando a mi mamá, mi mami siempre tejía, hilaba. Yo aprendí a torcer desde pequeña, miraba de mi mamá, no iba al alaka porque era muy pequeña". (Entrev. Ana Ojeicate Arahuaata-Cód-UN312021)

*(Ichaa mama naja kuarajeeina nerelaaün kanü, mama te aune jaain, ranerejete. Aasijianü naja kaje kuaaüneeina aune janaa ke nerelaaün, mama kaje kuarajeein).*

El proceso de aprendizaje se complementa con una serie de visitas a las zonas donde se realiza el trabajo diario. Las niñas son acompañadas por la abuela o la madre. Es de esta forma que el tejido se convierte en el foco central de donde se proyectan otros conocimientos que son transmitidos matrilinealmente a la adolescente. Por ejemplo: la madre emplea técnicas de aprendizaje que posibilitan una enseñanza rápida, entre la observación, lo verbal y práctico, con explicaciones detalladas sobre el proceso de recolección de la fibra, identificación de los instrumentos del tejido y zonas a las que acuden frecuentemente para recolectar los tintes. También conocimientos sobre el entorno natural, los cultivos tradicionales, la preparación de los alimentos y consejo que les ayudará a prepararse para una buena vida conyugal. Manuela, expresa lo siguiente:

“Con el tiempo mi hija buscará por su cuenta los materiales que necesita para trabajar. De ahí lo importante de observar todos los espacios. La observación debe ser de todos los días, participando en las tareas desde el inicio hasta el final. Por ejemplo, en el momento de elaborar el tejido, mi hija mira como coloco los hilos y la posición de las herramientas, esto permite aprender paso a paso cada técnica transmitida por mí”. (Entrev. Manuela Manizari Arahuaata-Cód-UN572021)

*(Fuuejiia saküüaraniia te raajeniiane cha ichaa naja aricheein kanü kakünü. Nii kaje küaain itulere ichanuuichürü kuaraa naja rei te ne. Cha icharaaürü kuaraa naja te jataain nelate, akaaetunai nünüue kaje kuaaüneein chaaen satunu ke tiaain cha ichara niia ne ichaa naja rei te ne. Charijijieein chaainti, raniianüne raütajeein inurichürü chaaen*

*kuürüjeleeürü tianü naja kuaraae kanü kakünü, nii aina te jeraaen küaajeein nii ichakaaün naja rijjijeein nerelareein).*



Imagen 24. Espacio de aprendizaje entre mujeres. 2021

Cuadro 4 Cuadro de actividades y espacios de aprendizaje y enseñanza.

Actividad	Espacio	Sujeto	Medio de transporte	Tiempo
				Hora/día
Extracción del cogollo de aguaje	Quebrada el espejo	Mujer/ Hombre	Peque	4 horas
Colectar plantas tintóreas	Quebrada el espejo	Mujer/ Hombre	Peque	4 horas
Despliegue del cogollo (5 cogollo al día)	Vivienda	Madre, niña	Caminando	2 hora
Cocinado de la fibra (Para desteñir de verde a blanco)	Vivienda	Madre, niña	Caminando	1 hora
Buscar leña	Bosque	Madre, niña	Caminando	2 horas
Enterrar la fibra	Huerta/cerca al	Madre,	Caminando	1 día

	río	niña		
Teñido con hojas y cortezas (Negro, rojo y naranja) bajo sombra Secar bajo techo	Vivienda	Madre, niña	Caminando	3 días
Secado de la fibra	Vivienda	Madre, niña	Caminando	2 días
Preparar los ovillos (3 colores)	Vivienda	Madre, niña	Caminando	5 días
Armar la urdimbre (Consiste en pasar los hilos)	Vivienda	Madre, niña	Caminando	3 día
Tejido del <i>ela</i>	Vivienda	Madre, niña	Caminando	1 mes

Fuente: Elaboración a partir de los datos de trabajo de campo, 2021

- **Entrega del *ela* al sabio de la comunidad**

Cuando la adolescente finaliza el tejido se lo entrega a la persona con más edad que guarde parentesco con ella, también puede entregarlo a una persona de avanzada edad de la comunidad. El anciano o anciana a la que entrega el tejido debe ser una persona de prestigio y con conocimiento de su cultura.

Es por eso que la mujer urarina no puede quedarse con su primer tejido, mucho menos vender, ni regalar, porque allí está el don de la sabiduría:

“Si la mujer duerme con su mismo telar no le va interesar el tejido; así como el varón si caza su primer animal y lo come, quedará afási”.

(Entrev. Juana Vela Macusi-Cód-UN352021)

*(Jariaanejeein niicha janujui ela chuaae siniia enene kuation niichanuui kuaaüjeriaain; charijijeeinteeinti nesari nünüüe kiia kichane nesari kuaaüjene nirijijeein).*



De lo contrario, el don de la sabiduría adquirida se va y a la niña se le olvida tejer o se vuelve perezosa, o lenta para tejer.

- **Inicio de la vida conyugal**

“Luego de entregar mi *ela* a mi abuelo, mi tío viajó a una comunidad y me buscó a mi marido; me contó que le habló de mí, y é aceptó nunca me había visto. Yo tenía que elaborar su *ela*, para dormir juntos. Él apoyaba a mis papás preparando la chacra, pescar y cazar. También preparaba nuestra casa”. (Entrev. Ana Macusi Inuma -Cód-UN492021)

*“Jariaanejeein kanüüacha janujui ela tianü karinaja rei naja kaje neeuriin te, leeucha nenaanajaü küüin kanü sinijera airiia küe ichene; kanü lana neein neeni rei jete kanü biiane jaaün jeere jaiti kanü kuaraeniiane saijjeein. Nii jaaüna ela jaaün aina chuaae siniianüne kuina. Inaae kanü aina netiin te ufa kuratajane ukuana janaa ke, ate arinaa ke, chaaen nünaana nesarina ke. Chaaentechü kanakaanü lureri jae”.*

La marca del inicio de la vida conyugal se puede dar de dos formas, o los padres eligen la pareja de su hija o se realiza una petición formal de algún pretendiente de la joven, que generalmente son de otras comunidades. El emparejamiento es un asunto que comparten ambas familias, es decir, comprende a los padres de la novia y del novio, llegando a un acuerdo de unión entre familias, no realizan fiestas grandes, solo comparten alimentos y bebidas. Una vez comprometida la mujer, se pondrá a diseñar el *ela* del esposo; las mujeres señalan que sus primeros bebés fueron gestados a los pocos meses de haberse comprometido. Una vez tejido el *ela* de su esposo, tejerán el *ela* de su primogénito. No se observan muchas diferencias respecto a la edad de inicio de la vida conyugal, depende de cada mujer. Las

edades de inicio oscilan entre los 12 a 18 años aproximadamente. El número de hijos promedio por mujer varía entre 4 y 6 hijos.

Actualmente, no es una obligación que las niñas se comprometan, pues la inserción de las niñas a la escuela está cambiando la percepción de las mujeres, priorizando su educación.

- **Tradición oral asociada al tejido**

La tradición urarina hace referencia al origen del tejido. En el mito que narra la regeneración de la sociedad urarina después del diluvio, provocado por el creador Kana *Kuaäünera*, así como en el que narra la adquisición del conocimiento sobre el tejido (El ave *kaludi* quien enseñó a tejer a las mujeres), se presenta la dualidad entre las mujeres que no tienen conocimiento y aquellas mujeres sabias que si tienen conocimientos tradicionales. Esto es un ejemplo claro de cómo los relatos orales marcan la importancia de la transmisión de los conocimientos entre mujeres. La mujer urarina mantiene los vínculos con el pasado y permite que la tradición pase de generación a generación.

Es por este motivo que en la actualidad las mujeres llevan en la memoria lo que sus madres y abuelas les contaban acerca del origen del tejido *e/la*. Según la historia urarina las mujeres no conocían el tejido con fibra de aguaje; mediante la cosmovisión asociada al tejido, las mujeres transmiten las tradiciones orales. En el proceso de estudio encontramos un mito de origen del tejido *e/la* en el cual se enlaza la relación del mundo urarina con el medio natural y la creación propia de los conocimientos en la mujer urarina:

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

*entonces, las mujeres urarina tienen que hacer grandes esfuerzos para extraer la fibra del aguaje y tejer sus cachihuangos. Esta es la historia que cuentan los sabios y sabias urarina sobre el ave que les enseñó a tejer". Transcripción libre del mito tradicional contado por el sabio Julián Nuribe. Comunidad Nueva Unión. Quebrada Espejo Martín, et al. (2019).*

En este relato observamos como el trabajo del tejido se vincula con el ámbito de la cosmovisión urarina; sabiduría entregada por el *Kana Kuaaünera* (el Creador) a los pobladores, pues todas sus expresiones culturales de la vida están apoyadas en el respeto que sienten por su figura. Es así que los relatos tienen como función proteger la transmisión del conocimiento de la cultura a través del tiempo de manera permanente, información con valor cultural que integra la conexión profunda entre el ser humano y la naturaleza.

- **Elementos culturales para tejer con agilidad**

"A algunas les cuesta mucho tejer, y para eso se da remedio para que aprenda rápido. Para que no se olvide nada, hay remedios de plantas y animales ese se lo cocina y toma y ahí nunca olvida más tejer el ela. A mí me costó mucho aprender, mi mamá lo hirvió, tomé un tozón y vomité y no olvidé más". (Entrev. María Macusi Inuma -Cód-UN462021)

*(Tabaaürü rei te kaaintae raniia naja kuina, nii kuina te nekuichaane laate erujueein nerelaane kuina. Baitiane kuataa te, ajena neein chaaen lenune neein nenakaaürü ke nekuichaane rei ne nabana ela jaa naja baitiane kuataa. Kanü rei te kaaintaelü nerelaanüne kuina, nii jana kanü*

*neba te kanü kuichaa najaanü barüaain kanü rei tiiane jaaün kuuin naruanüne kaje kuaaüneeina inaae baiteneeün).*

Por ejemplo, las mujeres urarina queman el nido del paucarillo *aurii e küüa* y con el humo bañan a la niña completamente. De esta forma la mujer adquiere la habilidad de tejedora. También cocinan la tela de araña en agua y dan de tomar a la niña. La tela también se puede quemar y con los residuos que quedan dan masajes en las manos. Por último, para sacar las malezas del estómago, forma figurada para referirse a la pereza y la ociosidad, cocinan en agua y sin sal el corazón del gavilán *ujiiri najarii*. El jugo extraído se le da de tomar todas las mañanas en ayunas. La ingesta del jugo provoca vómitos que ayudan a eliminar las malezas del estómago, preparando mujeres fuertes y hábiles.

Así mismo, usan las plantas medicinales para formar a la futura tejedora (inteligente, sabia y hábil). Las plantas seleccionadas no pueden ser cogidas por cualquier persona sin la autorización de la abuela o la madre. Usan el huito *enua inaa*, rallan el fruto, mezclan con agua y hierve la masa obtenida. Cuando empieza a resaltar el color negro, filtran el contenido y toman por una semana. Asimismo, rallan la papa del piri *birii* y extraer el jugo. El jugo lo toman todas las mañanas. Por último, usan la ishanga *akusa*, golpeando la mano de la tejedora cuando son perezosas, con este procedimiento las niñas quedan tranquilas y comienzan a tejer. Las niñas, al apropiarse de los conocimientos de la abuela y la madre tejerán la matriz y serán fuertes, hábiles e inteligentes.

Actualmente el uso de las plantas tradicionales no es una práctica habitual en las mujeres, afectando al trabajo del tejido y creen que es a causa de no desarrollar las prácticas tradicionales antes de comenzar el tejido. Según la experiencia de una de las mujeres:

“Por el Chambira antes los cachihuango eran de muchos colores, las mujeres salían a cortar su cogollo sin la compañía del hombre; ahora usan los plásticos que la compañía petrolera vota para sus tendidos. Eso pasa por que las mujeres no son curadas con el Paucarillo y Gavilán”. (Entrev. Fidelina Ahuite Arahuaata-Cód-UN402021)

*(Inuaaelü ninichü küüani ela te araain kuluuin nerejete, kua karajaaeriianaain te alaa ekune rarejetukürelü enekürü; enene sininaa naja neein kuunfaniiakürüüacha jaunujui rajeein chuaae siniüre. Nituaneein nenakaaürü enekürü te ai nekuichaaüreniia seeri chaaen üüjiri ke najaün).*

La afirmación de la toma de plantas y animales evita la formación de una mujer urarina con las características que se menciona (holgazana, y que no cuida de su familia), lo que significa lentitud y demora en la elaboración de sus tejidos.

### **3.5. Procesos y técnicas en el aprendizaje del tejido**

- **Características de los materiales**

Los elementos que componen un telar de cintura pueden ser conocidos con nombres diferentes de acuerdo al lugar donde sean utilizados. Por ello, en el siguiente apartado se verá la estructura del telar de cintura.

El telar de cintura está conformado principalmente de dos palos (*aaji-katünaji*, bastón lateral) en los cuales se dispone la urdimbre (Conjunto de hilos que se colocan en el telar paralelamente unos a otros para formar una tela) que servirán de base para colocar la disposición de los hilos, así mismo de otros instrumentos que mostraré en la imagen:



Imagen 25. Estructura del tejido *ela*. 2021

Cuadro 5. Materiales para la elaboración e/la

Materiales de trabajo				
Material		Especie		Función
Nombre científico	Nombre común	Urarina	Español	
<i>Ochroma pyramidale</i>	Topa	<i>Aaji</i>	Bastón lateral	Estructurar el tejido de las tramas sobre la urdimbre
		<i>katünaji</i>	Bastón lateral	
<i>Mauritia flexuosa</i>	Aguaje	<i>Mumeei</i>	Bastón de arrastre	Permite subir (arrastrar) la fibra
<i>Iriartea deltoidea</i>	Huacrapona	<i>Jichu nÿjÿa</i>	Elevador	Separa los hilos pares e impares y facilita la realización del telar
	Cumacebra	<i>Ubina</i>	Espada	Comprime y ajusta las tramas
<i>Socratea</i>	Pona	<i>Bichu nÿjÿa</i>	Lanzador	Se emplea para pasar los hilos de la trama durante el tejido.
<i>Mauritia flexuosa</i>	Aguaje	<i>Amecu</i>	Faja	Cinturón del telar, se pasa por detrás de la cintura para que este mantenga la urdimbre en tensión durante el tejido.
Cualquier madera			Postes	Dos palos que amaran los hilos

Fuente: Elaboración a partir de los datos de trabajo de campo, 2021

- **Elaboración del e/la**

El proceso de elaboración del tejido, comienza con el extendido de los hilos

(*aune*):





Imagen 26. Extendido de fibra. 2021

Armar la urdimbre consiste en introducir los hilos (*aune*) por el *aaji* (bastón lateral, arrimado en los horcones de la casa), los cuales previamente se fijan al suelo con el *katünaji* (bastón lateral). La distancia que separa el *aaji* del *katünaji* depende de la medida del tejido. Normalmente, estos materiales de trabajo se encuentran en la sala de las casas, que es el espacio de trabajo y tiene una altura de un metro y medio. Los hilos se distribuyen por colores de acuerdo al estilo de la mujer. Las mujeres enredan los hilos en el *aaji* (bastón lateral) caminando de un lado a otro, cruzando los hilos de una forma circular hasta el *katünaji*. Es importante que los *aune* (hilo) tengan una tensión similar con el propósito que la urdimbre sea uniforme.



Imagen 27. Separación por colores de acuerdo al estilo de la mujer. 2021

El ancho del tejido varía, debido a que el conteo de las fibras se determina como un sistema de medición para las mujeres. Los tejidos que se realizan varían su anchura de los 70 cm a 90 cm, debido a que los brazos de la tejedora no podrían pasar la lanzadera con el hilo de trama si el tejido fuera muy ancho, esto dificultaría la tensión precisa de la urdimbre. Es necesario tomar en cuenta que las medidas también dependen de la edad de la tejedora, también del peso y la estatura, ya que este trabajo requiere de mucha fuerza y presión.

Una vez que son estirados los hilos, las mujeres proceden al tejido de la siguiente manera. Se amarra con el *amecu* detrás de la cintura, que está elaborado con la fibra de aguaje. Posteriormente, comienza a escoger los hilos pares e impares para enrollarlos con la ayuda de las fibras torcidas en el *jichu nūjua* (elevador). Luego, introduce el resto de herramientas.



Imagen 28. Enrollar la fibra en el elevador. 2021

El proceso consiste en introducir el *vikchunajüe* (lanzador) en medio de los hilos pares, luego sobre los impares. Este ejercicio se hace con la ayuda del *jichu nũjua* (elevador), ya que, al levantarlo, se suben los hilos pares y crea un espacio entre ambos juegos de hilos, donde se inserta el *vikchunajüe* y con la ayuda de la espada (*ubina*) se aprieta el hilo. El bastón de arrastre, *mamei*, sube la fibra. La acción se repite nuevamente, pero ahora el *jichu nũjua* (elevador) levanta los hilos impares, donde se vuelve a insertar el *vikchunajüe*, apretándolo nuevamente con la *ubina*. El *jichu nũjua* sube los hilos pares, repitiendo la acción hasta terminar la urdimbre.



Imagen 29. Mujer urarina tejiendo un ela tradicional. 2021

Para terminar, los materiales de trabajo se colocan en la sala de la casa, arrimados en dos estacas amarradas con una liana. Al terminar las mujeres unen todos los materiales con la fibra ya tejida y los envuelven de forma circular hasta llegar al *aaji*, amarrándolos con el *amecu*.



Imagen 30. Espacio para guardar. 2021

### 3.8. Importancia del tejido *ela*

- **Uso**

El uso más reconocido es para la elaboración de paños, esteras y almohadas. Asimismo, fabrican coronas para los ayahuasqueros. Antes de que existiera la tela para su vestimenta, las mujeres usaban la fibra de aguaje.



Imagen 31. Ela tradicional. 2021



Imagen 32. Almohada. 2021

- **Venta del *ela***

El *ela* funciona como medio de pago para la adquisición de productos de consumo, herramientas de trabajo y ropa. También los venden a funcionarios del estado que visitan la comunidad, a cincuenta o sesenta soles, en algunos casos hasta cuarenta soles. La diferencia de los precios está en el uso de hilos o la fibra de aguaje; natural (40); con lana (60), por la variación de colores. En algunas ocasiones los hombres venden en la ciudad de Iquitos y con el dinero compran telas para diseñar sus vestimentas.

Desde la declaratoria del tejido tradicional “*ela*” como Patrimonio Cultural de la Nación en el 2019, tuvieron la oportunidad de participar, gracias al apoyo de la Dirección de Investigación de las Sociedades Amazónicas del IIAP, en la feria organizada por el Ministerio de cultura “Rurak maqui”, espacio que ha permitido a las mujeres fortalecer el circuito de producción y comercialización a pequeña escala.



Imagen 33. Rurak maqui, Lima 2019

### **3.9. La práctica actual del tejido**

Algunas madres nos señalaron que no han notado en sus hijas malas actitudes en el proceso de trasmisión del conocimiento, otras mencionaron que debido a las largas horas de enseñanza en la escuela formal se reducen las posibilidades de aprendizaje del tejido. No obstante, a pesar de que las niñas tienen la obligación de asistir a la escuela, las madres cumplen con el ritual de paso. Existe mayor flexibilidad por parte de sus maestros y ellos no imponen el desarrollo de los conocimientos occidentales ignorando la diversidad cultural de su pueblo, esto debido a que los maestros son bilingües y algunos son de la misma comunidad. Esto demuestra que la práctica tradicional transmitida por la madre sigue repercutiendo en los urarinas por muchos años, así mismo, han conservado el legado cultural en todos los ámbitos, social, económico y político.

Como se mencionó líneas arriba, las mujeres también hacen uso de los hilos de lana sintética, práctica que se ha extendido mucho en la comunidad. Generalmente las usan por su durabilidad y amplia gama de colores. La sustitución no tiene nada que ver con el ahorro de tiempo u otras cuestiones. En algunos casos, las mujeres desarrollan tejidos mixtos, utilizando fibras de aguaje y fibras de lana sintética.



Imagen 34. *Ela* mezclado con fibra sintética.2021

### **3.10 Importancia de los tejidos para la conservación de los aguajales**

Para la obtención de la fibra de aguaje no se han registrado amenazas, ya que cortar las hojas juveniles no genera ningún daño al crecimiento de la palmera. No cabe duda, que el aprovechamiento de la fibra es menos dañino que el aprovechamiento de los frutos, actividad en la que generalmente se corta la palmera. Por este motivo, la práctica del tejido es también garantía de conservación de los aguajales, ya que si las comunidades encuentran un beneficio en el tejido, respetarán los aguajales de donde extraen la fibra.

Si nos referimos al manejo de la palma de aguaje, se presentan algunas amenazas, principalmente asociadas a la práctica inadecuada de la cosecha para la comercialización de los frutos. Los comuneros no usan las herramientas adecuadas de cosecha de los frutos y cortan las palmeras.



## CAPÍTULO IV: DISCUSIÓN

Los resultados muestran como el tejido *ela* urarina materializa el pensamiento integral indígena, donde el sistema de conocimiento se transfiere a través de la línea materna, cumpliendo las mujeres con un rol fundamental en los procesos de enseñanza, aprendizaje de la práctica del tejido. La madre trasmite sus valores, su historia, con el objetivo final de lograr la construcción de una mujer que será capaz de enfrentar la vida en sociedad.

En la experiencia del trabajo de Gallego (2005), el tejido implica, desde tiempos remotos, procesos como el conocimiento, el aprendizaje y la práctica. Constituye esencialmente una actividad social, y como tal, se mueve en los contextos de la praxis y la cotidianidad, ligada siempre a la manera de relacionarse con los demás y vivir el día a día. Algo similar revela Santiago (2011), el tejido es una representación simbólica de la vida social, histórica, mística y cósmica. El tejido es el registro de la memoria comunal, en ella se articulan diversos conocimientos históricos, matemáticos, botánicos, artísticos, convencionales, así como la descripción detallada del ecosistema y los indicadores climáticos. Estas categorías de conocimientos se describen a través de las figuras, colores, instrumentos, urdimbres y tramas de los tejidos. Entonces, de acuerdo a Morales (2014), la educación ancestral y la forma tradicional en que se realizan los procesos de transmisión de conocimiento, es un factor importante para conservar esa tradición, donde abuelos y abuelas tejían para su hacer y adquirir experiencias de vida, en esta fase de formación integral, el tejido es muy importante para encontrar esa conexión consigo mismos, para su formación como mujer,

como madre, como abuela, el tejido trae toda una historia, una tradición, un consejo para los que tejen, de tal manera, ha llegado el tejido a ser un instrumento sagrado para tejer palabras conocimientos y verdades que en la elaboración y manejo del tejido quedan impresas como un cerebro de protección para la vida. En el caso de las mujeres urarinas también es la abuela y la madre las que permitirán la trasmisión de los conocimientos sobre el tejido a las nuevas generaciones de niñas; lo que concuerda con los hallazgos encontrados por Morales (2014). De la misma manera Fernández (2012), señala como es en el seno de la familia y sobre todo con la figura de la madre, donde las jóvenes reciben la mayor información sobre el tema, sintiendo confianza y apoyo. La historia y vínculos construidos, que las jóvenes refirieron y valoraron positivamente, favorecieron la transmisión intergeneracional, así como la reflexión y apropiación de estos por parte de las jóvenes. La madre representa para las jóvenes la figura con quien sienten mayor cercanía e identificación.

Esto se demuestra en el ritual de paso, los relatos orales y su relación con el bosque. En ese momento el tejido se constituye como el camino seguro que permite realizar el tránsito, asegurando que todos los conocimientos son transferidos de una generación a la otra. Para Fernández (2012), este rito es considerado uno de los eventos centrales dentro de la vida sexual femenina, simbolizando en diferentes culturas el abandono de la infancia y la transición del estado de niña al de mujer, e inicia con el periodo formativo de la mujer, que la debe preparar para encargarse de una casa y una familia. Así los saberes se transmiten al interior de la unidad familiar, a través de la oralidad, la observación y la práctica. (Velasco, 2018)

Es de esta forma que el tejido urarina se convierte en el foco central desde donde se proyectan los conocimientos que son transmitidos matrilinealmente a la adolescente. Por ejemplo, las niñas deben conocer y valorar el tejido como un proceso de construcción de su identidad, mediante los relatos contados por la madre y la abuela, comprendiendo que el tejido cumple diversos roles asociados al respeto del medio natural; por eso, como dice Taish (2001), lo que se representa en el tejido tiene directa relación con los seres vivos que habitan en el entorno en que viven los tejedores. Algo que evidencia la importancia del rito y del tejido como eje que permite esta reproducción permanente.

Se puede inferir entonces desde Del Solar (2017), que el tejido constituye un objeto de sentido, un medio a través del cual se representa un espacio, una identidad, así como un instrumento de comunicación, de valores culturales y estéticos, a través de la práctica familiar. Dicha práctica familiar es la que ha permitido la transmisión de estos conocimientos que se entremezclan en la técnica textil y los significados que allí tejen las manos expertas.

Por consiguiente, en el contexto urarina el tejido se convierte en una suerte de catalizador de los conocimientos que son transmitidos de manera matrilineal a la adolescente, uniendo, de esta forma, el pasado ancestral de los urarina con el presente, a través del vínculo generado entre la maestra tejedora y la joven aprendiz (Martin, 2019). Es por este motivo que no debemos entender el proceso de aprendizaje exclusivamente como una simple adquisición de conocimientos que permiten entrelazar bien las fibras, el tejido se convierte en el eje sobre el que gira el universo cultural del pueblo urarina, fortalece las habilidades sociales de las jóvenes púberes,

perpetúa la identidad urarina y enriquece los intercambios sociales y económicos.

## CAPÍTULO V: CONCLUSIONES

El tejido se convierte en afirmador de la cultura urarina y en elemento para la transmisión integral de conocimientos entre generaciones, siendo sumamente importante en los procesos de formación de la niña urarina y en los ritos de paso que marcan el tránsito de la pubertad a la época adulta, así como en su integración social a la comunidad.

La práctica del tejido *e/la* en las mujeres urarina es el registro de la memoria, en ella se han venido articulando diversos conocimientos sobre la cultura urarina, así como la integración con su medio natural, adaptando el uso de la fibra a sus conocimientos en un ecosistema tan complejo como los aguajales. Estas categorías de conocimiento las evidenciamos en el manejo de las especies utilizadas para extraer los colores, los materiales de trabajo y el sistema de colocación de los hilos.

Conocer el tejido *e/la* en el pueblo urarina es adentrarse a una lógica de ver y vivir en su mundo, pues el tejido como fuente de integración intergeneracional de conocimientos nos permite interpretar su cosmovisión, así como la visión que tienen de su mundo, ya que todo lo que se trasmite se hace hablando, escuchando, tocando y experimentando. No debemos olvidar que el conocimiento del tejido se ha construido en armonía con la naturaleza, los conocimientos se socializan mediante una oralidad que manifiesta un profundo respeto a las especies vegetales utilizadas.

Sobre el tejido reside la identidad del pueblo urarina, una identidad que está construida con los conocimientos que las madres y abuelas transmiten a las niñas durante el proceso de aprendizaje de los tejidos.

## **CAPITULO VI: RECOMENDACIONES**

Es importante que el tejido urarina siga siendo revalorado y promocionado por profesionales de distintas ramas del saber que permitan cualificar la importancia que tiene la transmisión del conocimiento indígena.

Con la intervención de las instituciones competentes se deben promover el compromiso y participación activa de la comunidad, mediante una serie de programas para el manejo de la palmera, introduciendo técnicas de cosecha no destructivas y estrategias que permitan la regeneración adecuada de los aguajales. La conservación y promoción de los ecosistemas del pueblo urarina permitiría emprender una serie de propuestas de turismo científico y ecológico que introduzcan la variable cultural y que fortalezcan la identidad como base principal para lograr la conservación.

Por último, articular estos conocimientos como medio de difusión a las entidades competentes para revalorar la cultura urarina. Además, promover nuevas inquietudes para nuevas investigaciones relacionadas a la cultura urarina de manera particular y, de manera general, a las diferentes culturas indígenas amazónicas.

## CAPÍTULO VII: FUENTES DE INFORMACIÓN

- Aikman, S. (2003). *La educación indígena en Sudamérica*. Madre de Dios-Perú: IEP Ediciones.
- Alfonso, S., y Ángel, H. (2011). La cadena productiva del aguaje/buriti (Mauritia sp) en Brasil. *V congreso llevado a cabo en Forestal Latinoamericano. 2011*.
- Alvarez, G. (2011). *Los relatos de tradición oral y la problemática de su contextualización y re-significación en contexto escolar*. (Tesis de Maestría), Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Humanidades y ciencias de la Educación, Argentina. Obtenido de [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/21946/Documento\\_completo\\_\\_.pdf?sequence=3&isAllowed=y](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/21946/Documento_completo__.pdf?sequence=3&isAllowed=y)
- Arévalo, J. (2004). La tradición, el patrimonio y la identidad. *Revista estudios extremeños, Vol. 60, N° 3, 927*.
- Arnold, D., de Dios Yapita, J., & Ayka, E. (2007). *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. La Paz: ILCA: Plural editores.
- Awaspan, N. (2009). *Arte del tejido en los Andes Precolombinos*. Arica, Chile: IECTA.
- Bartolomé, M. (2004). *Gente de costumbre y gente de razó. Las identidades étnicas en México. Siglo veintiuno*.
- Belaunde, L., & Letts, P. (2016). *Woxrexcûchiga, Los ritual de la pubertad en el pueblo ticuna*. Lima-Perú.
- Benavides, M., y Gonzáles, N. (2016). Del relato de tradición oral al texto narrativo escrito. *Educación y Territorio, Vol. 6 N° 10, 23*.
- Burga, A., (2012). *Bioecología de Astrocaryum chambira Burret (1934) "chambira" (Arecaceae) y propuesta de aprovechamiento sostenible en la comunidad de Pucaurquillo (río Ampiyacu) Pebas, Loreto, Perú*. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de la Amazonía Peruana. Iquitos-Loreto.
- Castillo, C., M. (2005). *Aprendiendo con el corazón. El tejido andino en la educación quechua*. Cochabamba: UMSS-PROEIB Andes-Plural.

- Davis, W. (2004). *El río. Colombia. Editorial, CRITICA.*
- Del Castillo, D., Erasmo, O. E., y Freitas, L. (2006). *Aguaje: La maravillosa palmera de la Amazonía*. Iquitos-Perú: Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana-IIAP.
- Del Solar M. (2017). *La memoria del tejido: Arte textil e identidad cultural de la provincias de Canchis (Cusco) y Melgar (Puno)*. Lima. Editorial, soluciones prácticas.
- Eriken, L. (2011). *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia Using G.I.S. to reconstruct ancient ethnogenetic processes form archaeology, linguistic, geografic, and ethnohistory*. Lund University, Sweden.
- Fernández, D. (2012). Los tabúes de la menarquia: Un acercamiento a la vivencia de jóvenes escolares chilenas. *Revista de Psicología, Vol. 12 N° 1, 8.*
- Fernández, J., Aldama, A., y Lopéz, C. (2002). Conocimiento tradicional de la biodiversidad: conservación uso sustentable y reparto de beneficios. 7-21. Obtenido de <http://www.redalyc.org/asrticulo.oa?id=53906301>
- Figuroa, F. (1904). *Relación de las misiones de la compañía de Jesus en el país de los Maynas*. Madrid-España: Librería General de Victoriano Suárez.
- Fortoul, M. (2008). *La concepción de la enseñanza (Vol. XXX). Perfiles educativos.*
- Gallego, L. (2005). El tejido en chambira, una actividad que une más sogas. *Redalyc-, 19(36), 164-185.*
- García, L., y Rojas, S. (2014). *Mujeres Mapuche y Domo Kimün*. Tesis pregrado, Santiago-Chile. Obtenido de <http://repositorio.conicyt.cl/bitstream/handle/10533/220808/TesisDocAnaMillaleoCONICYT.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Gonzáles, A., y Torres, G. (2010). *Manual Cultivo de Aguaje: Mauritia Flexuosa L.f.* Iquitos-Perú: Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana- IIAP.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editores S. A.



- Hernández, R., Fernández, C., y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación*. México: McGRAW-HILL/INTERAMERICANA EDITORS, S.A. DE C.V.
- INEI (2018). *Población Indígena u Originaria* . Censo Nacionales 2018.
- Jiménez de la Espada, M. (1881). *Relaciones geográficas de Indias* (Vol. Tomo 3). Perú: Editorial Atlas.
- Kozulin, A. (2000). *La psicología de Vygotsky*. Madrid. Editorial, Alianza.
- Martín, M., Nuñez, C., Emanuele, F., Del Aguila, M. S., Nina, L., Vilchez, S., . . . Andueza, L. (2019). *Urarina: identidad y memoria en la cuenca del río Chambira*. Perú: IIAP.
- Mazzoldi, M. (2004). Simbolismo del ritual de paso femenino entre los Wayuu de la alta Guajira.
- Ministerio de Cultura. (2018). *La autoidentificación ÉTNICA: Población Indígena y afroperuana*. Lima-Perú: APAR S.R.L.
- Morales, H., M., (2014). *El tejido como proceso de educación ancestral para la formación integral en la comunidad muisca de fontibón*. (Tesis de maestría). Corporación universitaria minuto de Dios-Facultad de educación. Bogotá
- Mori, H., J., (2017). *Artesanía e identidad cultural shipibo conibo en la comunidad Nativa, San francisco de Yarinacocha-Ucayali*. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Trujillo-Escuela de Postgrado. Trujillo-Perú.
- Nieto, J. (2011). Simbología: Oración maestros de la cirugía Colombiana 2011. *Scielo Vol. 26, Núm. 3, 151*.
- Otálora, L. (2011). El mito, el rito y la educación: puntos de encuentro, riesgo y esperanzas. *Revista Complutense de Educación, Vol. 22 (2)*.
- Pardo, N. (2005). *Discurso ritual*. Bogotá.
- Pari, A. (2009). Epistemología científico andino: Yachaymanta Yachay. En el vuelo de la luciergana. *Revista semestral N° 2*.
- Ramírez, A. (2009). La teoría del conocimiento en investigación científica: una visión actual. *Anales de la Facultad de Medicina, 217-224*.

- Restrepo, R. (1998). Cosmovisión, Pensamiento y Cultura. *Revista Universitaria EAFIT*, Vol. 34 N° 11.
- Rodríguez, G. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. España: Editorial Alijibe.
- Santiago, G. (2011). *Tejiendo jnom se tejen conocimientos: el conocimiento del tejido en la educación amuzga: guadalupe victoria, Municipio de Xochistlahuaca, Guerrero*. (Tesis de Maestría), Universidad Mayor de San Marcos, Cochabamba-Bolivia. Obtenido de <http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/docs/tesis/proeib/Tesis%20Genoveva%20Santiago.pdf>
- Schulz, C., Martín, M., Núñez, C., Del Aguila, M., Laurie, N., Lawson, I., & Roucoux, K. (12 de Abril de 2019). Uses, cultural significance, and management of peatlands in the Peruvian Amazon: Implications for conservation. *Biological Conservation*, págs. 189-198. Obtenido de [www.elsevier.com/locate/biocon](http://www.elsevier.com/locate/biocon)
- Segarra, M., & Bou, J. (2005). Conceptos, tipos y dimensiones del conocimiento: configuración del conocimiento estratégico. *Revista de Economía y Empresa*, Vol. 22 N° 52-53.
- Smekens, C. (2014). *La cosecha del fruto aguaje y su transformación en aceite vegetal en la comunidad bosquesina veinte de enero*. Iquitos.
- Somiedo G., J., (2016). El papel de los Catalizadores de transformación política en los golpes de estado suaves. Dialnet. Boletín IEEE, ISSN-e 2530-125X, N° 2 (Abril-junio), 2016, págs. 1104-1136.
- Taish, J. (2001). *La elaboración de textiles y su enseñanza en las comunidades de nuevo Israel y nuevo Jerusalén*. (Tesis de Maestría), Universidad Mayor de San Simón Cochabamba, Cochabamba-Bolivia.
- Tessmann, G. (1999). *Los Indígenas del Perú Nororiental: Investigaciones fundamentales para el estudio sistemático de la cultura* (Primera edición ed.). Ediciones Abya-Yala.
- Velasco, N. (2018). Tejiendo memorias: transmisión de saberes de mamás tejedoras misak de segunda mitad de siglo XX. *Revista Cambios y Permanencias*, Vol. 9 Núm. 1, 979.
- Willson, A. (1992). *Textilería Mapuche-Arte de Mujeres*. Santiago de Chile: Editorial CEDEM, Colección Artes y Oficios N°3.

Wôrre, B. (1999). *De la cocina a la brujería: La sal entre indígenas y mestizos en América Latina*. Ecuador: ABYA-YALA.

Zambrana, A. (2008). *Papawan Khuska Wiñaspa*. Post-grado, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba-Bolivia. Obtenido de <http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/docs/tesis/proeib/Tesis%20Amilcar%20Zambrana.pdf>

Zapata, M. (2015). Teorías y modelos sobre el aprendizaje en entornos conectados y ubicuos. Bases para un nuevo modelo teórico a partir de una visión crítica del "conectivismo". *Vol. 16, N° 1*.

## **ANEXOS**

## Anexo 1: Matriz de consistencia

Pregunta de investigación	Objetivos de la investigación	Metodología
<p style="text-align: center;"><b>General</b></p> <p>¿De qué manera el tejido <i>ela</i> es un catalizador en la transmisión de conocimientos en mujeres urarina de la comunidad Nueva Unión 2021?</p>	<p style="text-align: center;"><b>General</b></p> <p>Determinar como el tejido <i>ela</i> es un catalizador en la transmisión de conocimientos en mujeres urarina de la comunidad Nueva Unión 2021.</p>	<p style="text-align: center;"><b>Tipo de estudio:</b></p> <p>Cualitativa, de tipo descriptivo</p> <p style="text-align: center;"><b>Diseño:</b></p> <p>Etnográfico</p> <p style="text-align: center;"><b>Población:</b></p> <p>275 personas, agrupadas en 70 familias, distribuidos en 139 hombres y 136 mujeres</p> <p style="text-align: center;"><b>Muestra:</b></p> <p>68 mujeres; edades comprendidas entre los 12 a 60 años.</p> <p style="text-align: center;"><b>Instrumentos:</b></p> <p>Guía de entrevistas semi – estructuradas</p> <p>Guía de observación</p>
<p style="text-align: center;"><b>Específicos</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- ¿Cuáles son las tradiciones orales dentro de su cosmovisión vinculadas al tejido <i>ela</i>?</li> <li>- ¿Cómo transmiten el conocimiento en la práctica del tejido <i>ela</i> de madre a hija?</li> <li>- ¿Cómo organizan los espacios de aprendizaje y enseñanza en la elaboración del tejido <i>ela</i>?</li> </ul>	<p style="text-align: center;"><b>Específicos</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Identificar las tradiciones orales dentro de su cosmovisión vinculada al tejido <i>ela</i>.</li> <li>- Describir la transmisión de conocimientos en la práctica del tejido <i>ela</i> de madre a hija.</li> <li>- Identificar los espacios de aprendizaje y enseñanza en la elaboración del tejido <i>ela</i>.</li> </ul>	<p style="text-align: center;"><b>Procesamiento y análisis de datos</b></p> <p>Se realizó a través del programa “<i>Express Scribe</i>”, reproductor de audios para los trabajos de transcripción etnográfica que ha facilitado la transcripción de 30 horas de entrevistas semiestructuradas y la descripción de la observación participante. Para cada entrevista se desarrolló un resumen por entrevista en el procesador de textos Microsoft Word, analizando e interpretando cada información obtenida en los eventos relacionados al tejido tradicional <i>ela</i> y el proceso de transmisión de conocimientos en mujeres urarina.</p>

## **Anexo 2: Instrumentos de recolección de datos**

### **N°1 Guía de entrevista tejedoras**

#### *Datos generales*

- ¿Cuál es su nombre? ¿Qué edad tiene? ¿Lugar de nacimiento?

#### *Tejido*

- ¿Quién corta el aguaje? ¿El hombre o la mujer? ¿Por qué?
- ¿Cuál es la distancia desde tu casa para llegar al aguajal? ¿Qué características indica el aguaje para extraer el cogollo? (Tallo, color, altura) ¿Utiliza alguna técnica propia para extraer el cogollo?
- ¿Cuántos cogollo extraen para elaborar el cachihuango?
- ¿Cada cuánto tiempo extraen el cogollo? ¿Indicar el mes de extracción?
- ¿Cuánto tiempo tarda en nacer el cogollo al ser cortado? ¿Cuál es el proceso de preparación de la fibra?
- ¿Qué especies utilizan para el teñido de la fibra? ¿Qué color obtenemos?
- ¿Qué parte utiliza? (Corteza, fruto, hoja, resina)
- ¿Cómo preparan el tinte? ¿Qué materiales utilizan?
- ¿Mesclan con otro elemento? ¿Cuáles?
- ¿Qué herramientas utilizan para tejer? ¿Cuántas tiras utilizan?
- ¿Cómo es la disposición de los colores?
- ¿Qué significa los colores? (Es solo gusto o estética)
- ¿En cuánto tiempo está listo un cachihuango?
- ¿Cuánto mide un cachihuango? ¿Para qué sirve?

#### *Transmisión de conocimiento*

- ¿Por qué lo llaman en castellano Cachihuango?
- ¿Dónde aprendió a tejer? ¿Quién le enseñó? ¿A qué edad?

- ¿Realizan algún ritual para aprender a tejer?
- ¿Es en el periodo de la menstruación? ¿Qué actividades se les prohíbe?  
¿Qué actividades realizan en el tiempo de aislamiento? ¿Qué rol cumple la madre y la abuela? ¿Cuánto tiempo pasan en la vivienda?
- Para acceder a los materiales del tejido ¿Indica a sus hijos los procesos de extracción, preparación y elaboración? ¿En qué momentos enseña el tejido a sus hijas?
- ¿A qué edad se le enseña a las niñas a tejer? ¿En qué espacios le enseñanza del tejido? ¿Quién le enseña a las niñas a tejer?
- Las niñas siguen tejiendo igual como antes ¿por qué?

### **N° 2 Guía de entrevista a niñas**

#### *Datos generales*

- ¿Cuál es tu nombre? ¿Cuántos años tiene? ¿Cuál es tu grado de escolaridad? ¿Cuál es el nombre de tus padres?

#### *Tejido*

- ¿A qué edad te fuiste a extraer la fibra?
- ¿Quién te acompañó? ¿Escuchas algún tipo de relato oral al monto de extraer la fibra?

#### *Transmisión de conocimiento*

- ¿Quién te enseñó a tejer? ¿Cómo aprendió a tejer? ¿Por qué y para que tejes tus tejidos? ¿Cuándo aprendiste a tejer? ¿Cuál fue tu primer tejido?  
¿Tu mamá te obliga a tejer?
- ¿Tu maestro te enseña conocimientos relacionados al tejido?

### **N°3 Guía de observación**

*¿Características del ambiente?*

- Educación
- Salud
- Electrificación
- Agua
- ¿Programa Social?

#### *Tejido*

- Acompañamiento para extraer la fibra
- Proceso de la elaboración del tejido
- Instrumento que se utiliza
- Espacio que se utiliza para tejer
- Uso del tejido

#### *Manera de relacionarse*

- Cercanía con las mujeres, Convivencia en el hogar, Actividades cotidianas
- Trabajo, Reuniones, talleres, capacitaciones otros.



### Anexo 3: Informe de validez y confiabilidad



## CONSTANCIA

Por medio de la presente hago constar que la bachiller en antropología **Srta. Margarita del Aguila Villacorta**, peruana, identificada con **DNI N° 70655068**, ha desarrollado su trabajo de investigación en la Dirección de Investigación de las Sociedades Amazónicas del Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana – IIAP. Las herramientas de recojo de información usadas en sus investigaciones han sido validadas por la Dirección de Investigación que dirijo, siendo pertinentes para la zona en la que se realizaron las investigaciones. La metodología de investigación y las herramientas de recojo de información utilizadas han sido de gran valor para la Dirección y han permitido alcanzar los resultados de investigación esperados.

Se emite la presente constancia a solicitud del interesado, para los efectos que considere conveniente.

En la ciudad de Iquitos, a los 26 días del mes de abril del 2021.

Manuel Martín Brañas  
Director  
Dirección de Investigación de las Sociedades Amazónicas  
SOCIODIVERSIDAD  
IIAP



Firmado digitalmente por:  
MARTIN BRAÑAS Ibruuel FAU  
20171791648 soft  
Motivo: Soy el autor del  
documento  
Fecha: 26/04/2021 11:03:30-050

## Anexo 4: Consentimiento informado

### ACTA DE CONSENTIMIENTO PREVIO LIBRE E INFORMADO PARA LA INVESTIGACIÓN

#### COMUNIDAD DE NUEVA UNIÓN – QUEBRADA ESPEJO

#### DISTRITO URARINAS – PROVINCIA LORETO – REGION LORETO

Siendo las 8:30 a.m del día 22-02-2018 reunidos en el local comunal, las autoridades y pobladores de la comunidad nativa de Nueva Unión, Quebrada Espejo, acordaron por unanimidad permitir que investigadores del Programa de Investigación de la Diversidad Cultural y Economía Amazónica – Sociodiversidad del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana y de la Universidad de San Andrews - Escocia, realicen actividades de investigación para determinar la importancia ecológica y cultural de los ecosistemas inundados dentro del territorio ancestral de la comunidad. El trabajo de investigación se enmarca en el Proyecto "*Valorando los humedales intactos - Valuing intact tropical peatlands*" y se desarrollará entre marzo y diciembre del año 2018, para ello se utilizarán diferentes instrumentos de recojo de información como encuestas, entrevistas, reuniones, visitas de campo, actividades de observación e instalación de equipos electrónicos para medir el grado de conservación de los humedales.

Los investigadores autorizados son: Cecilia Núñez Pérez, Manuel Martín Brañas, Margarita del Águila, Christopher Schulz, Greta Dargie, Ian Lawson, Jhon del Águila.

En este sentido, se otorga el consentimiento para que las familias o personas participen como colaboradores, la colaboración consistirá en brindar información de manera totalmente voluntaria. La información obtenida se mantendrá bajo estricta confidencialidad y el nombre de cada informante no será utilizado. Asimismo, se acuerda que la comunidad o cualquier familia tendrán todo el derecho de retirar el consentimiento para su participación en cualquier momento. Los instrumentos de recojo de información no conllevan ningún riesgo ni se recibe ningún beneficio. Al término de los estudios, los investigadores se comprometen a entregar a la comunidad todos los datos relevantes de los mismos.

## Anexo 5: Lista de mujeres Urarina que participaron en la investigación

N°	Cód.	NOMBRES	DNI	EDAD
1	UN012021	A. M. R.	Menor de edad	12
2	UN022021	L. C. A.	Menor de edad	12
3	UN032021	I. A. M.	Menor de edad	13
4	UN042021	R. A. M.	Menor de edad	13
5	UN052021	A.V. R.	Menor de edad	13
6	UN062021	V. A. S.	Menor de edad	14
7	UN072021	I. M. D.	Menor de edad	14
8	UN082021	M. N. R.	Menor de edad	14
9	UN092021	I. A.M.	Menor de edad	14
10	UN102021	V. M. E.	Menor de edad	15
11	UN112021	O. A. A.	Menor de edad	17
12	UN122021	O.M.R	Menor de edad	12
13	UN132021	I.A.A	Menor de edad	16
14	UN142021	O.M.E	Menor de edad	16
15	UN152021	A.V.B	Menor de edad	16
16	UN162021	M.I.M	Menor de edad	16
17	UN172021	V.I.A	Menor de edad	16
18	UN182021	V.L.M	Menor de edad	17
19	UN192021	Vela Macusi Marvelita	62766195	18
20	UN202021	Ojeycate Ahuite Rosalina	62766183	19
21	UN212021	Ojeycate Ahuite Margarita	62766185	20
22	UN222021	Macusi Vela Juana	En trámite	20
23	UN232021	Ojeicate Arahuata Rosalvina	60111762	21
24	UN242021	Inuma Ojeycate Luisa	71817630	22
25	UN252021	Cunaya Ruiz Elsa	En tramite	23
26	UN262021	López Rojas Paquita	77291511	23
27	UN272021	Vela Macaya Ercilia	48421179	26
28	UN282021	Inuma Ojeycate María	71817631	27
29	UN292021	Macusi López Ana	48474263	28
30	UN302021	Inuma Ojeycate Marina	71817632	29
31	UN312021	Ojeycate Arahuata Ana	47823352	30
32	UN322021	Ahuite Arahuata Inés	71824681	30
33	UN332021	Ahuite Arahuata Elizabeth	46422927	31

34	UN342021	Macusi Ahuite Luisa	47823351	31
35	UN352021	Vela Macusi Juana	48762647	33
36	UN362021	Arahuata Ahuite Amelia	46516794	33
37	UN372021	Macusi Vela Luisa	46407130	33
38	UN382021	Arahuata Inuma Zoila	48141694	35
39	UN392021	Macusi Nuribe Hercilia	46349567	36
40	UN402021	Ahuite Arahuata Fidelina	48143059	36
41	UN412021	Macusi Arahuate Ernestina	48141951	36
42	UN422021	Arahuata Ojeycate Marina	46711805	37
43	UN432021	Vela Ojeycate Dora	48847499	38
44	UN442021	Nuribe Arahuata Herlinda	46349566	38
45	UN452021	Inuma Arahuata Juana	48141697	40
46	UN462021	Joguista Vela María	46532420	41
47	UN472021	Ojeycate Vela Inés	46409191	45
48	UN482021	Ahuite Manizari Ercilia	46516773	46
49	UN492021	Macusi Inuma Ana	47797827	49
50	UN502021	Macusi Arahuate Sara	En tramite	50
51	UN512021	Nuribe Macusi Dania	48694778	53
52	UN522021	Manizari Arahuata Rosa	46349568	53
53	UN532021	Inuma Macusi María	48141698	55
54	UN542021	Arahuata Manizari Luzmila	40520147	60
55	UN552021	Vela Ahuite Luisa	46349562	60
56	UN562021	Ahuite Nuribe Virginia	46349564	64
57	UN572021	Arahuata Manizari Manuela	48141699	69
58	UN582021	Arahuate Ahuite María	69068429	41
59	UN592021	Inuma Cachirico Rosa	46587304	33
60	UN602021	Macusi Arahuate Josefa	46409190	33
61	UN612021	Macusi Ruiz Adilia	61600795	21
62	UN622021	Ojeycate Macusi Magdalena	60111774	20
63	UN632021	Arahuata Ojeycate Helida	46407138	32
64	UN642021	Joguista Vela Rosa	48538010	36
65	UN652021	Inuma Macusi María	47971730	34
66	UN662021	Macusi Cachirico Griselda	En tramite	25
67	UN672021	Ahuite Arahuata María	48143058	40
68	UN682021	Ojeycate Inuma Sara	48826272	28