

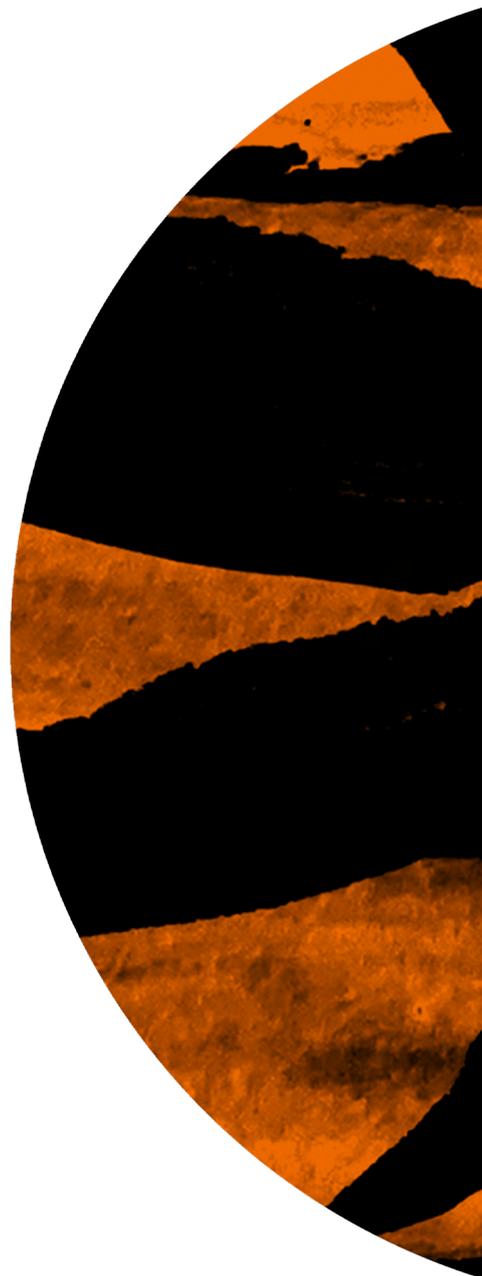
Una intimidad humano-vegetal después del contacto: los plátanos entre nativos kichwa en la Alta Amazonia peruana

Julián Moraga

Doutorando em Antropologia Social no Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu
Nacional, Rio de Janeiro.

E-mail: jnmoraga.r@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9758-1424>



Resumo

Nos últimos anos temos visto um número crescente de estudos dedicados à relação entre humanos e plantas entre os povos ameríndios. Uma característica compartilhada por esses trabalhos é o objeto de estudo, a saber, as plantas nativas, sejam elas plantas cultivadas ou plantas mestras. O encontro colonial, no entanto, fez surgir um conjunto de plantas nativas de outras partes do globo que foram incorporadas às terras indígenas. Neste artigo procuro descrever a incorporação da banana (*musa x paradisiaca*) no sistema pessoal e familiar dos indígenas kichwa do Departamento de San Martín a partir de várias dimensões que constituem um “devir-com” que os torna companheiros.

Palavras-chave:
banana-da-terra;
kichwa; cristão;
autoctonia; mallki.

Resumen

En los últimos años hemos visto un creciente número de estudios dedicados a la relación entre humanos y plantas entre pueblos amerindios. Una característica compartida por estos trabajos es el objeto de estudio, a saber, las plantas autóctonas, sean estas plantas cultivadas o plantas maestras. El encuentro colonial, sin embargo, suscitó la aparición de un conjunto de plantas autóctonas de otros lugares del globo – alóctonas – que fueron incorporadas en tierras indígenas. En este artículo busco describir la incorporación del plátano (*musa x paradisiaca*) en el sistema personal y familiar de los nativos kichwa en el Departamento San Martín desde diversas dimensiones que constituyen un “devenir-con” que las torna compañeras.

Palabras-clave:
plátanos; kichwa;
cristiano; autoctonía;
mallki.

Abstract

In recent years we have seen an increasing number of studies dedicated to the relationship between humans and plants among Amerindian peoples. A characteristic shared by these works is the object of study, namely, native plants, whether these are cultivated plants or master plants. The colonial encounter, however, gave rise to the appearance of a set of autochthonous plants from other parts of the globe -- allochthonous -- that were incorporated into indigenous lands. In this article I seek to describe the incorporation of the banana (*musa x paradisiaca*) in the personal and family system of the Kichwa natives in the Department of San Martín from various dimensions that constitute a “becoming-with” that makes them companions.

Keywords: banana;
kichwa; christians;
autochthonous; mallki.

En *Plátanos y Bananos en América Equinoccial* es posible hallar una reconstrucción histórica del arribo al continente de la *musa x paradisiaca* y una hipótesis sobre su incorporación. A diferencia de lo que sucedió con otras plantas que cruzaron el océano Atlántico, tales como el arroz, el coco y el árbol de pan (Patiño, 1958: 313), el plátano tuvo una difusión cuya velocidad fue rápida a la época y descentralizada en sus movimientos:

La facilidad con que el plátano se propaga, su prolificidad, el enorme rendimiento en frutos, y las diversas formas en que pueda consumirse, tanto verde como maduro, crudo como cocido, son cualidades que lo hicieron adoptar de buen grado por todas las naciones indígenas que lo conocieron. Unas lo recibieron directamente de los españoles, por vivir cerca de los pueblos fundados por éstos; otras por préstamo mediante tribus ya aculturadas (Patiño, 1958: 312)

La *musa x paradisiaca*, de la familia *musáceae*, es una planta autóctona cultivada en la Melanesia y posteriormente se movió por diferentes áreas regionales del globo, como es Austronesia, el Mediterráneo, África y el continente amerindio (Langdon, 1993; Bellwood, 2017). Aunque es posible encontrarla ahora en diversos lugares del continente, las primeras plantas que llegaron junto con los españoles se asentaron en la actual Centro América, Colombia, Venezuela, el noroeste brasileño, Ecuador y Perú. La propagación y recepción abierta desde la óptica de los pueblos indígenas puede verse como parte de la *apertura al otro* (Lévi-Strauss, 1992; Vilaça, 2014), pues no solo las entidades humanas fueron abiertamente recibidas, sino también sus ‘regalos’, esto es, el conjunto de no-humanos que atravesaron con los colonos y que, posteriormente, se cimentaron en los sistemas cosmológicos indígenas del continente, tal como suele ser un movimiento entre capas geológicas en el Cinturón de Fuego del Pacífico.

El plátano se insertó dentro de los diferentes universos amerindios en mayor o menor grado por la vía de la alimentación, la comensalidad, los ritos y el mito¹. Esto significó que esta planta cultivada fue susceptible a ser familiarizada, adoptada, entre otras posibilidades que dan cuenta de una mutualidad o compañerismo más allá de lo humano. En este artículo, concretamente, me ocuparé de presentar algunas dimensiones asociadas al movimiento de incorporación a partir de datos etnográficos recopilados en lugares habitados por *nativos kichwa*,

1. Al menos así lo sugiere la evidencia fragmentada sobre la relación entre plátanos y pueblos indígenas. Existen registros sobre ello entre los Emberá o Chocós localizados en el istmo de Panamá (Wassén, 1933; Pardo, 1983; Gálvez, 1997), los Surára, Pakidai y Yanomami en el noroeste brasileño (Becher, 1957; Clastres, 2004) y los Shawi y los Tupi Cocama en el Huallaga (Fuentes, 1988; Regan, 1983). En muchos de estos registros es posible encontrar referencias al uso comestible del plátano; sin embargo, en el caso de los Emberá, Surára y Pakidai, hay referencias al lugar que ocupa el plátano en mitos y ritos.

localizados entre las cuencas hídricas del río Mayo y el Medio-Bajo Huallaga, en la Alta Amazonia peruana.

Varias etnografías dedicadas a las plantas en los mundos indígenas han indagado sobre diversas temáticas: bosques antropogénicos, problematización del modelo de domesticación como modelo relacional, familiaridad, comensalidad, propiedades de las plantas y su relación con chamanismo, entre otros. Sin embargo, en este artículo mi propósito es otro, pues busco explorar cómo un cultivo alóctono se transformó en autóctono desde el punto de vista indígena y, más concretamente, entre los nativos kichwa. El término “autóctono” proviene del griego y está compuesto por el prefijo “*auto-*” y la partícula “*ctonia*”. El primer término podría traducirse como “de la misma tierra” pero con un componente recursivo; por otro lado, el prefijo “*alo-*” da cuenta de su procedencia de un exterior localizado en otro lugar, pero que ha sido generado en otro lugar. El uso del término “compañía” basado en una formulación conocida de Haraway (2019; 2021), tiene como base el término latín “*cum panis*” y resonancia en el término quechua “*tanta*”. Probablemente en las primeras interacciones los nativos kichwa identificaron rasgos en esta planta foránea que posibilitaron su incorporación a través de una observación atenta; del mismo modo en que se da el movimiento de los afines y consanguíneos entre los pueblos amerindios (Viveiros de Castro, 2002a). Los alcances de una vida mutua, donde el alimento es compartido, sirve como escenario para ver como el pensamiento y la vida son desarrollados en los sistemas hortícolas de este pueblo indígena de la Alta Amazonía.

Horticultores nativos en el Departamento de San Martín

Muchas sociedades indígenas en la Alta Amazonia se relacionan de forma dinámica con el entorno físico; la cual incluye una diversidad de plantas cultivadas por humanos y otros distintos que humanos. Los nativos kichwa localizados en la Región de San Martín desarrollan su horticultura en la *chacra*. Este lugar es habitado por nativos, plantas, animales de pequeña talla y espíritus. Entre las plantas cultivadas posibles de hallar en este espacio se encuentran el plátano, maíz, frejoles, yuca, hortalizas, frutales, entre otros. Cada una de estas plantas muestra algún aspecto singular de la vida vegetal. En lo que respecta a los plátanos, su crecimiento vegetativo da pie para pensar la relación

dinámica y alternada entre dos superficies: la *chacra* y el *monte* (k. *sacha*).

Este sistema conocido por la literatura especializada a través de los nombres de agroforestería dinámica, agricultura migratoria, itinerante, regresión agrícola, entre otros; opera en diferentes lugares de la Región de San Martín entre los tiempos agrícolas conocido como *campana grande* y *campana chica*. Algunas informaciones agronómicas realizadas en el Departamento de San Martín señalan que los pueblos nativos hablantes del kichwa suelen realizar sus *chacras* en espacios aproximados de media hectárea en zonas (Marquart et al, 2019). En un tiempo de dos años aproximadamente, las y los nativos cultivan diversas plantas para el autoconsumo, el de sus familias cercanas y una parte pequeña se orienta a la venta en los mercados regionales. Desde una aproximación cosmológica, la gente nativa kichwa señala que la tierra (k. *allpa*) y los diferentes seres que la habitan precisan descansar (k. *samay*) con el propósito de darle continuidad a la vida (k. *kawsay*). Una vez que la chacra llega a su fin, esta padece una doble transformación: al mismo tiempo es una antigua chacra (k. *mawka chacra*) y una *purma* donde crecerán diversas especies vegetales que también crece en el monte (k. *sacha*)².

Junto a este sistema horticultor donde hay una alternancia dinámica en la región han aparecido diversas plantaciones, habiendo una intensificación de su emplazamiento en tierras de la Alta Amazonia a partir de la implementación de infraestructuras viales con el objeto de expandir la frontera agrícola desde la segunda mitad del S. XX. Desde que fue emplazada la *Carretera Marginal – Fernando Belaunde Terry* diversas plantas han sido definidas como *monocrops*: café, cacao, arroz, plátanos, maíz, *sacha inchik*, palma aceitera, entre otros. La gran mayoría de los que participan en esta modalidad de agricultura son grandes propietarios y migrantes peruanos que han llegado de diversos lugares del país. En este paisaje del Antropoceno (Tsing et al, 2019), los nativos kichwa también han abierto pequeños espacios orientados a la plantación, aunque de forma “inconstante” (Viveiros de Castro, 2002b). Los recursos monetarios obtenidos por los nativos a través de esta modalidad agrícola busca costear trámites de documentos vinculados a la propiedad de la tierra, pagar préstamos en bancos agrarios y comprar objetos y alimentos industrializados. En los últimos años la diversificación de los *monocrops* ha tenido una serie de problemas y cada cierto tiempo

2. Por otro lado, el monte está conformado por una diversidad de plantas con relaciones que han sido ampliamente analizados por la afinidad y compañía dentro del cuerpo de conocimiento chamánico: árboles, palos y cortezas (k. *caspi*), sogas (k. *-waska*) y purgas para curar y/o envenenar (k. *ampi*).

haciendo con que el “*pan de los nativos*” se pueda considerar como un símbolo que se representa a sí mismo (Wagner, 2018).

Me encontraba en la casa del abuelo Francisco Pizango en la Comunidad Nativa Kichwa de Panjui cuando de pronto uno de sus sobrinos ingresó a su hogar buscando al abuelo para tratar un tema específico. Mientras se daba la espera, ya que el abuelo no se encontraba en su residencia, el sobrino observó un pequeño primate que estaba comiendo un plátano. El sobrino de Francisco Pizango lo observó un instante y luego dirigiéndose hacia mí, comentándome lo que había visto a través del simio y el plátano: “*Parece cristiano, wawki*”. Al preguntarle por su comentario, él solo me respondió el hecho de que el mono se alimentaba con el plátano maduro. Esta pequeña viñeta fue suficiente para darle un sentido equivalente al “*pan de los nativos*” como *pan de los cristianos*, mostrándolo como un alimento legítimo indígena (Gow, 1991).

El término “*cristiano*”, como ha sido ya discutido en otro lugar (Gow, 2009), es empleado por los nativos kichwa y por otros pueblos indígenas localizados en la zona del Bajo Huallaga para designar la condición de persona verdadera, oponiéndose a la noción de enemigo (k. *awka*) e *infiel*. Según Gow la adopción del término ‘*cristiano*’ corresponde a una posición específica dentro de un sistema de clasificación social que opera entre varios pueblos indígenas localizados entre el Bajo Huallaga y que tuvieron contacto con las misiones jesuitas de Maynas. Sin embargo, como el mismo Gow menciona en dicho artículo, este encuentro posibilitó una transformación espacio-temporal para muchos de estos pueblos indígenas. Jebero, Cocama, Cocamilla, Lamista, Chamicuro y Chayahuita, tuvieron un contacto amplio el cual implicó el acceso a diversos no-humanos proveniente de tierras lejanas. En este sentido, los plátanos fueron una entidad vegetal que se suma a otras entidades y relaciones incorporadas por los pueblos amerindios en el continente (Taylor, 1981; Vilaça, 2014).

Estos datos etnográficos sobre los plátanos y su incorporación a través de las misiones ha sido registrado por varios misioneros en diversas cartas y documentos que cuentan la historia de las misiones en América. En muchos de ellos se ha afirmado que el plátano es el sustituto idóneo del pan en el continente. Por otro lado, todo lugar en que hay plátanos, decían los misioneros, era posible encontrar *cristianos* (Patiño, 1959: 170), tanto españoles como indígenas que estaban en

las misiones o sus áreas de influencias. En varios de estos registros, se afirma que los plátanos y sus variedades recibían nombres vinculados al cristianismo (p.e. *plátano dominico, dominico-guineo*); del mismo modo, en varios lugares de Ecuador los plátanos recibieron el nombre de “*tanda*” o “*tanta*”, cuya referencia designa al pan compartido cotidianamente por una colectividad. Otro indicio importante es lo que sucedió con el fermentado de plátano, cuyo nombre (*tanda aswa*) refuerza el carácter colectivo y el valor culinario que esta planta alóctona tenía para varios pueblos indígenas. En Maynas, el Padre Francisco de Figueroa, fue uno de los primeros en describir como era la alimentación basada en plantas y como esta, en verdad, se encuentra vigente en el presente:

Por pan cotidiano les sirbe en primer lugar la yuca y el plátano berde asado ó cocido; también las chontas todo el tiempo que duran las palmas en dar esse fruto. A falta destes tres géneros ó por variar el gusto, se balen de otras raíces y de otros frutos de árboles y de palmas que los ay de muchas especies en estas montañas, muchos de buen gusto y sustento, que no sólo sirven de pan, sino de vianda (1904: 206)

El plátano es un alimento diario, el cual se consume a lo largo del día (desayuno, almuerzo y merienda), con diferentes modos de preparación culinaria. El *sancocho* de plátano *inguiri* es la preparación más común entre los nativos y sobre todo para aquellos que se encuentran preparando el cuerpo a través de una *dieta* (k. *sasiy*) para curarlo con una *purga* (k. *ampi*). En ocasiones niños, niñas (k. *wambrakuna*), abuelos (k. *awilukuna*) y abuelas (k. *awilakuna*) consumen el plátano *inguiri* golpeado (*machacado*) con una piedra de sal de montaña (k. *kachimazo*), transformando el plátano en una bola molida (*tacaco*) que facilita la alimentación de estas personas. Estas preparaciones suelen estar presentes en varias reuniones colectivas, como suele ser en *fiestas patronales* donde se celebra la fiesta del *ayllu* o la *fundación del pueblo*, concretamente a través de la danza de las carachupas³; en celebraciones de rito de pasaje, matrimonios e incluso en los momentos vinculados a la muerte como el *velorio* y el *luto kacharina* (corte de luto o fin del luto). La alimentación, la comensalidad, los ritos cristianos, la cultura material e incluso la cura, son parte de la multidimensionalidad de los plátanos entre los nativos kichwa.

3. En Santa Rosa Raymi, la fiesta del ayllu de los Kechwa Lamas, se realiza una danza festiva conocida como *carachupeada*. Jóvenes usan las hojas secas de las plantas del plátano como un prototipo de piel de la carachupa (*dasyopus novemcinctus*). Para más información véase Volpi, 2019.

En la siguiente sección voy a tratar específicamente el tema del mito, pues allí es posible identificar el lugar o los lugares que ocupa el plátano para los mitos que son contados por los nativos kichwa.



figura 2. Nativos kichwa cargando racimos de plátanos *ingui* por el camino SM – 670.

4. Este mito fue contado por Girvan Tuanama Fasabi en 2017. Este fue uno de los pocos mitos registrados, pues la mayoría de la gente no suele contar historias relacionadas al origen de los existentes en el mundo. En total hay 2 mitos registrados. El mito diluviano, recopilado por Françoise Scazzocchio, que fue registrado en la década de los setenta, mientras que el segundo es el que me fue contado por Girvan. Obviamente los nativos kichwa tienen relatos, pero la mayoría de ellos corresponde a encuentros con entidades en el monte o el agua y también algunas adaptaciones que hizo el SIL en formato de cuento.

Una compañía mítica

En los mundos amerindios existen dos formas en que se incorporan elementos provenientes del exterior (Vilaça, 2014). La primera resalta su procedencia externa, mientras que la segunda la oculta. Entre los Wari, por ejemplo, hay un conjunto de artefactos técnicos o bienes culturales que son vistos de la primera forma (chicha de maíz, cantos fúnebres y el mismo cristianismo); en cambio, hay otras que las localizan plenamente como originarias del propio lugar como lo hacen los Yanesha con los bienes culturales blancos o el amor de la ideología cristiana se confunde con la metafísica de la predación entre los Tupi-guaraní (Cf. Vilaça, 2014: S324); dentro de este último conjunto es posible hallar el caso de los plátanos en la cosmología de los nativos kichwa. Desde los mitos contados por los nativos kichwa, esta planta cultivada desde siempre ha estado presente, pues existe al menos dos mitos que dan cuenta de ello, a saber, el origen de las plantas cultivadas a través del mallki de plátano y del mito diluviano.

*Mallki del plátano bellaco: mito de origen*⁴

Antes, el plátano bellaco era una persona vieja, un hombre viejo, que tenía un pene muy grande y que vivía en el tronco viejo y podrido de un árbol. Cuando los hombres de la Comunidad salían a cazar en el monte en grupo, por que antes era purito monte,

el plátano bellaco entraba en la Comunidad Nativa para violar a las mujeres, matando a algunas de ellas. Los hombres, al volver con carne de monte, encontraron a todas las *warmikuna* violadas o muertas. Eso se volvió tan recurrente que los hombres, un día, engañaron al plátano bellaco fingiendo que iban a cazar al monte, pero se escondieron para observar qué es lo que sucedía cuando ellos aparentemente no estaban. Una vez que vieron al plátano bellaco aparecer, esperaron hasta que él volviera a su casa (*k. wasi*), los hombres lo siguieron hasta el árbol viejo y una vez refugiado al interior de su casa, los hombres le prendieron fuego. El tronco viejo y podrido en cenizas se hizo y el *mallki* del plátano surgió en la tierra

Esta versión del mito de origen del *mallki* de plátano bellaco tiene una serie de combinaciones que nos permitiría asociarlo dentro del conjunto de mitos de orígenes de las plantas cultivadas y los mitos de origen de la vida breve. A través de las diversas transiciones de este mito es posible identificar algunos temas recurrentes que ya fueron observados y analizados por Lévi-Strauss. Las oposiciones basadas en una inversión entre lo viejo y lo nuevo, lo podrido y lo crudo, lo muerto y lo vivo, son resaltadas en este mito a través de la transformación entre lo humano y lo vegetal, sea como “resurrección” y/o “regeneración” (Lévi-Strauss, 2010 [1964]). Por otro lado, en este mito se despliega una alusión a la vida breve al acentuar las plantas cultivadas, su obtención y transformación. La etapa temprana y tardía del crecimiento vegetativo que visualiza la vida y muerte vegetal emerge como una transformación de la persona y sus métodos de caza. Un método similar a la caza desplegado por los nativos kichwa en el monte (*k. chapana*) es posible de identificar aquí a través de la observación atenta de la potencial presa, una por cierto atípica. Esta transformación de la práctica venatoria resalta otros códigos de lo sensible y posibilita la obtención de las plantas cultivadas.

Además de este mito, los plátanos también encuentran un lugar reservado en los mitos sobre el cataclismo tanto entre los nativos kichwa como en otros pueblos amerindios. Diversos pueblos localizados entre el Istmo de Panamá hasta la Alta Amazonía sitúan al plátano como uno de los sobrevivientes junto a los humanos y otras plantas cultivadas. Dentro de este conjunto de mitos hay una variación sobre el modo en que los sobrevivientes humanos vuelven a habitar el mundo, en ella las plantas cultivadas tienen un lugar importante. (Wassen, 1933; Regan, 1983). Dichas imágenes difieren, por ejemplo, de la clásica



figura 3. Mallki de plátanos.

imagen de este mito en algunas religiones monoteístas, como aquellas que surgieron en el creciente fértil de Oriente medio.

Françoise Scazzocchio registró una versión del mito del diluvio contada por Rosendo Sangama Amasifuen en 1976. El mito inicia con la destrucción del cosmos y los sobrevivientes lamistas navegando en un mar de cadáveres, excrementos y olores pestilentes. Las y los nativos que sobrevivieron al cataclismo se alimentaban de material y fragmentos de cuerpos en descomposición mientras las aguas se mantenían en altura. De hecho, en el relato de Rosendo las plantas cultivadas aparecen no marcadas de forma directa y sí como una añoranza de una planta cultivada: “¿cómo podríamos alcanzar nuestros platanales, dónde encontrar ricos plátanos maduros?” (1979: 189). En 2019, el abuelo Francisco Pizango Cumapa me contó, sin embargo, otra versión mucho más breve que localiza a las plantas cultivadas como compañeros de sobrevivencia. En la víspera del año 2000 las y los nativos kichwa que se habían convertido al evangelismo estaban anunciando el fin del mundo. Según el abuelo Francisco Pizango los evangélicos estaban anunciando el retorno de Jesús, sin embargo, me comentó que esas palabras eran mentiras, pues Jesús no puede volver una vez que se transformó en cadáver (k. *aya*) y cuando ocurra el fin del mundo, será preciso llevar consigo palos de yuca y mallki de plátanos.

El lugar de sobrevivencia de humanos y plátanos, en el mito diluviano, nos lleva a considerar cómo ambos seres se desplazan de for-

ma intensiva de una tierra a otra a través de un mundo que se pudre por la redundancia y el exceso de agua. De manera inversa, el mito de origen de las plantas cultivadas, acentúa, por otro lado, el fuego y como este es fundamental para generar las plantas cultivadas. La autoctonía en ambos mitos es resaltada de formas diferentes. En el caso del mito de origen la autoctonía aparece como una transformación del espíritu y su lugar de habitación a partir de las artes culinarias, mientras que, en el mito del fin, aparece a través de un desplazamiento entre entidades compañeras. En este sentido las plantas cultivadas, desde el punto de vista de la lógica del pensamiento mítico, siempre provienen de otro lugar.

El *mallki* del plátano, en este sentido, como es esbozado por los mitos problematiza una etiqueta clásica de clasificación, a saber, la de “exótico”; del mismo modo que la relación entre lo silvestre y lo domesticado es problematizado por la etnología indígena desde hace más de setenta años. Desde este marco, podemos preguntar ¿Qué ocurre cuando desplazamos el registro hacia las prácticas de cultivo observadas etnográficamente?

Chacarero, Hijuelos y Señoritas

Antes de tratar específicamente la relación entre nativos y plátanos observemos algunas peculiaridades de la forma en que humanos, plantas y otros seres conviven en una *chacra* en la Alta Amazonia. En el espacio hortícola no solo encontramos a hombres y mujeres circulando entre plantas cultivadas, sino también hay una serie de otras entidades que conviven junto con ellas diariamente: sogas de crecimiento horizontal y vertical, algunos árboles frutales como la *papaya* (*carica papaya*) y la *shapaja* (*Attalea phalerata*); también se encuentran animales de pequeña talla, como los armadillos o *carachupa* (*dasyprocta novemcinctus*), zorros (*didelphis marsupialis*) y añujes (*dasyprocta punctata*). Ante tal diversidad pareciera que hay una preocupación dirigida a tratar específicamente con las plantas cultivadas, ya que las sogas (k. *-waska*) son retiradas de la chacra para que las plantas puedan crecer, mientras que la caza de los animales para la obtención de carne de monte (k. *sacha aychata*) es una actividad secundaria ejercida principalmente por los perros (k. *allku*).

En Amazonia, las plantas cultivadas han recibido una enorme atención en diversos momentos y recientemente los estudios se han multiplicado abordándolas desde disciplinas. En varios estudios que han tratado la socialidad indígena desde las relaciones con la *manihot esculenta*, han enfatizado algún aspecto o dimensión de pensar la continuidad entre la vida y la muerte a partir de un parentesco en que tanto plantas como humanos la va retroalimentando a partir de acciones orientadas para posibilitar el crecimiento. Varias de estas investigaciones han enfatizado el cuidado, la seducción mutua, la nutrición y el deseo que las plantas cultivadas activan, así como también las posiciones ocupadas por las y los cultivadores, la relación entre la planta madre y las plantas criadas como hijas, entre otras posibles relaciones (Descola, 1986; Taylor, 2000; Rival, 2001; Belaunde, 2001; Maizza, 2012; Morim, 2016; Miller, 2019; Shiratori, 2019; Carneiro da Cunha, 2020). Además, existen distintas investigaciones que han tratado otras plantas cultivadas como árboles de diversos frutos, palmeras, entre otras tantas posibilidades que dan vida a diversos lugares habitados específicamente por humanos y plantas (Cabral de Oliveira, 2020).

En varios lugares de los Andes y lo que se conoce como Yungas es posible encontrar expresiones que dan cuenta de la crianza como crecimiento y familiarización a través de la noción de *crianza mutua*. En la *Montaña peruana* los nativos kichwa usan este término para hablar de una mutualidad entre humano, no-humano y extra-humano (Chaparro, 2018; Rengifo et al, 2003; Rengifo, 2009)⁵. Cuando orientamos la observación hacia las plantas cultivadas en la *chacra*, se observa una crianza entre quienes, que son criadas desde una lógica de flujos de sustancias donde el cuerpo del nativo y la nativa están involucrados. A raíz de esta relación es posible afirmar que plantas y personas entran una relación que genera espacios habitables y fértiles y gracias a ello ha sido posible observar plantas cultivadas en tres superficies de la *Montaña*, a saber, la *ribera*, esto es, lugares que se encuentran a nivel de los ríos, la *ladera* de los cerros (k. *urku*) y *chontal*, lugar localizado en la cima de los cerros. A través de estos diferentes pisos es posible hallar relaciones entre plátanos y humanos tanto en llaktas donde conviven diferentes *ayllu* como también por los caminos (k. *purina*) que van en dirección hacia al interior del monte (k. *sacha ukupi*) (Chaparro, 2018).

Antes de tratar específicamente la relación entre nativos y plátanos observemos algunas peculiaridades de la forma en que humanos,

5. Por otro lado, desde los nativos kichwa localizados en el noroeste argentino encontramos una noción resonante con algunas características de la anterior, pero los hallazgos se encuentra vinculados a la actividad pastoril, alimenticia y cerámica. A través de prácticas de intercambio en el plano alimenticio, esta forma de socialidad ha sido descrito a través de una mutualidad simbólica y un flujo de sustancias intercambiadas entre cuerpos distintos a través de pagos, acuerdos y reciprocidades (Cf. Pazzarelli & Lema, 2018). En ambos lugares la *crianza* aglutina diversos saberes técnicos ejecutados con el propósito de que la vida continúe.

plantas y otros seres conviven en una *chacra* en la Alta Amazonia. En el espacio hortícola no solo encontramos a hombres y mujeres circulando entre plantas cultivadas, sino también hay una serie de otras entidades que conviven junto con ellas diariamente: sogas de crecimiento horizontal y vertical, algunos árboles frutales como la *papaya* (*carica papaya*) y la *shapaja* (*Attalea phalerata*); también se encuentran animales de pequeña talla, como los armadillos o *carachupa* (*dasyplus novemcinctus*), zorros (*didelphis marsupialis*) y añujes (*dasyprocta punctata*). Ante tal diversidad pareciera que hay una preocupación dirigida a tratar específicamente con las plantas cultivadas, ya que las sogas (k. *-waska*) son retiradas de la chacra para que las plantas puedan crecer, mientras que la caza de los animales para la obtención de carne de monte (k. *sacha aychata*) es una actividad secundaria ejercida principalmente por los perros (k. *allku*).

Al igual que muchas otras sociedades indígenas del continente, las y los nativos kichwa tienen una relación personal e íntima con las plantas cultivadas al interior de la *chacra*. Esta relación que aproxima a humanos y plantas se basa en el cuidado y la mutua familiarización expresada de formas diferentes para cada tipo de planta cultivada que crece al interior del espacio hortícola. Es común observar que plantas cultivadas son tratadas como entidades que deben ser criadas y, recíprocamente, nativos hombres y mujeres son considerados como padres o madres que crían, reforzando una imagen de filiación y consanguinidad. Ante esta generalidad, sin embargo, es preciso observarla con detención para no cometer el error metodológico de asumir que todas las plantas son de la misma clase, tornando innecesario atender la singularidad de cada planta cultivada⁶.

Un primer aspecto sobre el trato íntimo entre humanos y plantas cultivadas es que hay una diferenciación entre hombres y mujeres y el uso de sus herramientas para el cultivo. A través del uso de un palo de una especie arbórea (k. *tacarpu*), las *warmi tarpudoras* (*mujeres sembradoras*) perforan la tierra y posteriormente siembran allí el maíz, frejoles y la yuca⁷. Los hombres (*ushku*), por su parte, tienen una relación con el plátano y la yuca; en su caso, ellos usan el machete como una herramienta para cultivarlos y cosecharlos. Cada uno de estos cultivos tendrá su propia singularidad, pues el cuerpo de cada uno se prepara para el cultivo y realiza el cultivo con matices específicas para cada planta.

6. Antes de avanzar subsumir los datos etnográficos a cualquiera de estos modelos, es preciso considerar una observación de Ames sobre las plantas que en torno a la distinción entre plantas en suelos hortícolas y en suelos agrícolas que nos puede orientar sobre la importancia de observar la singularidad relacional de cada planta: "[...] observed that in horticulture plants are treated as individuals, while in agriculture plants are treated as groups (or populations)" (Ames *apud* Clement & Casas, 2021: 6).

7. En algunos sitios localizados en áreas de ribera y algunas laderas y en otros lugares se siembran la yuca, maíz y frejoles.

A medida que las plantas cultivadas van creciendo en la *chacra*, humanos adultos (*warmi* y *ushku*), pequeñas y pequeños (k. *wambrakuna*) van cuidando la *chacra* de forma rutinaria al interior de ella haciendo uso específicamente del uso de herramientas, empleándolas sobre las sogas (k. *waska*) que crecen entre las plantas cultivadas. Esta forma indirecta de cuidado que consiste en cortar, juntar y quemar (*chaleo*, *picacheo* y *shunteo*) diferentes sogas cuyos nombres remiten a animales que circulan por la *chacra* es una tarea en que participan nativos y nativas de diferentes edades (k. *añushiwaska*; *machakuywaska*). Sin embargo, mujeres y hombres adolescentes y adultos realizan otras actividades asociadas específicamente a las plantas cultivadas. A esta forma específica relacionada al cuidado que posibilita el crecimiento de las plantas las y los nativos le llaman “*crianza de la chacra*”; siendo esta última una imagen de la *acción indirecta negativa* (Haudricourt, 2019). Crianza, por cierto, que también se extiende a las niñas y niños humanos (k. *wambrakuna*) que están en la *chacra* y van ejecutando diferentes tareas a medida que van creciendo. Esta crianza transversal sobre *wiwas*⁸ plantas y humanos hará con que ellas crezcan, regenerándose constantemente en el presente y en el futuro⁹.

Al igual que otras plantas cultivadas de la *chacra*, el plátano es considerado como *wiwa*, *hijuelo* o *retoño* por el hombre kichwa (k. *ushku*); sin embargo, a diferencia de lo que ocurre, aparentemente, con otras plantas cultivadas que solo ocupan dicha posición, el plátano tiene un nombre adicional que evidencia una posición que solo es encontrado en los Andes. El *mallki* de plátano, nombre que se le da al vástago de esta planta, remite a la posición de un ancestro, tal como sucede en los Andes con las momias y las piedras que ordenan el *ayllu*.



figura 4. Preparación del mallki antes de plantarlo en una nueva chacra.

8. El término *wiwa* puede ser aplicado a humanos huérfanos (k. *wakcho*; *wiwachu*) que fueron adoptados por alguien; puede ser aplicado a las plantas cuidadas por las y los nativos kichwa; asimismo, los espíritus de las plantas purgantes (k. *supay wiway*) pueden ocupar esa posición en relación al *curandero* y/o *brujo* (k. *yachak runa*). Por otro lado, los espíritus del monte y del agua pueden ocupar, desde otro punto de vista, la posición de *madre*, encontrándonos con hijos o criados por una madre cuyas formas también son otros no la madre de no-humanos como los puquios, plantas y minerales como la sal.

9. Parece que, a través de esta crianza simultánea que acontece en la *chacra* hay una suerte de retroalimentación que modula la superficie. Yuk Hui en un texto llamado *Modulation after Control* explora algunas características de la modulación: i. Reconocimiento de patrones; ii. anticipación de actividades y iii. la responsabilidad de los individuos para la organización del tiempo en ejecución. Este texto fue inicialmente pensado para describir máquinas contemporáneas vinculadas a la cibernética; sin embargo, la modulación en el sentido simondoniano analizado por Hui podría tener resonancias en el plano relacional e inmanente entre nativo y plátano (Cf. Hui, 2015).

10. Aldo Fuentes en su estudio sobre el pueblo Shawi da cuenta de una distribución similar de los plátanos en los bordes de

La siembra del plátano inicia previamente con una *dieta* corporal realizada por el nativo kichwa como parte del *secreto* que asegurará el crecimiento. Luego este ingresará en la *chacra* y cavará huecos con el machete en algunos lugares específicos de ella, sobre todo en los contornos del espacio hortícola¹⁰. Posteriormente entierran el *mallki* del plátano y, mientras lo hacen, pronuncian con sigilo las palabras que suele proferir un *cristiano* para que esta planta pueda crecer¹¹.

A medida que el plátano va desarrollando su tallo o pseudo tallo y comienza a *hojear* (*dar hojas*), emerge y se desarrolla la *pupura* (flor del plátano) y los frutos (k. *wayu*) comienzan a darse para su recolección; esta planta cultivada dependiente del cuidado del nativo se transforma en una *señorita* (k. *shipash plantano*). Esta forma de nombrar a la planta, a diferencia de lo que sucede con el vástago en cuanto *wiwa*, marca una genderización tal como sucede con las y los adultos nativos (*warmi* y *ushku*). Las mujeres cuando entran en la edad fértil ya tienen el potencial de criar a otros, cuidando principalmente a los *wambrakuna* y aprendiendo a elaborar a comida¹². El plátano que se encuentra en su fase *shipash* tiene el potencial de criar a otros *wiwas* que crecen junto a su pseudo tallo. Cuando llega ese momento, la planta también ofrece sus frutos y los nativos kichwa que se han relacionado con esta, pueden llevarse los prácticamente todos los días hacia sus casas, localizadas en su gran mayoría en el pueblo (k. *llakta*).

Durante un periodo de dos años aproximados los primeros retoños del plátano plantados en la *chacra* experimentarán su transformación en *shipash* y cuando eso sucede, ellas crían nuevos *wiwas* que irán por el mismo camino de sus madres que las crían, esto es, el de crecer para alimentar a las nuevas plantas que van naciendo.

Durante la última fase de crianza (k. *wiway*) de plantas cultivadas en la *chacra*, surge una segunda generación de *mallki* entre los plátanos, mientras que las plantas adultas comenzarán a experimentar el envejecimiento vegetativo. Cuando llega ese momento, los *mallki* serán retirados por el nativo, cortando los tejidos vegetales que las une a su madre, con el propósito de plantarlas en una próxima *chacra*. Los *mallki retirados* serán plantados en otra *chacra*, repitiendo el mismo curso de crecimiento que la *mama* (M, MM), como si se tratase de una modulación o una recursión que se da en el plano estructural de la *crianza* (k. *wiway*) y que niños y niñas repetirán después, cuando se separen del *ayllu* de sus padres¹³.

la *chacra* (1989), siendo una forma en que se estructura la *chacra* para otros pueblos del Bajo Huallaga.

11. Además de esta relación técnica empleada para el crecimiento de plantas y humanos, hay otro componente que busca asegurar un prototipo de frutos, tubérculos, frejoles, entre otros. El *secreto* entre los nativos kichwa ya ha sido descrito como conocimiento relacional (Chaparro, 2018), siendo este un equivalente para algo como un sistema de conocimiento tradicional. El *secreto*, sin embargo, es, en el ámbito de las plantas cultivadas, una composición técnica heterogénea que involucra diferentes cuerpos: humanos, el de la luna y el cultivo de las plantas. En los Andes, en algunos lugares de la Amazonía, y en otros lugares localizados en la Melanesia, encontramos con equivalentes a este término y ha sido abordado desde la relación entre magia y conocimiento.

12. Otras habilidades como el de tejer y preparar cerámica también entran en este ámbito.

13. Los adultos (*ushku* y *warmi*) van asegurando la crianza (k. *wiway*) del plátano y de otras plantas cultivadas al criar simultáneamente a las pequeñas plantas, niñas y niños, pues en esta crianza transversal que solo se da en la *chacra* se busca dar continuidad a la vida (k. *kawsay*).

Adicionalmente al movimiento de los *mallki* de plátano entre *chacra*, es relevante destacar que el retiro de los vástagos del plátano marca la transición entre la *antigua chacra* (k. *mawka chacra*) y la *purma*. Este último espacio es asociado entre los nativos kichwa como uno de crecimiento vegetativo compartido con el hombre (k. *ushku*), quien será nombrado a través de los términos *purma tierna* (“lullu purma”), *purma joven* (“wayna purma”) y *purma adulta* (“machu purma”), siendo esta última una antesala de la imagen de la inmortalidad del monte en esta cosmología (“*machu sachá*”). Esta marcación cosmológica de las y los nativos kichwa tiene resonancias a los apuntamientos sobre el surgimiento de la *chacra*, el *monte* y el *agua* observado en los mitos contados por los kichwa canelo (Whitten, 1985). Sin embargo, a diferencia de enfatizar la relación de formación de espacios a la acción de un demiurgo, las y los nativos kichwa en el Departamento de San Martín colocan el acento en el crecimiento transversal entre plantas y humanos localizados en la tierra¹⁴.

En la siguiente y última sección veremos de qué forma es posible entender la relación entre plátano y nativos kichwa desde la noción de *mallki*. Para ello, visitaremos algunas cuestiones específicas de la etnología andina sobre un *ayllu* mucho más que humano donde plantas y humanos comparten su asociación de forma multidimensional, la cual incluye aún el problema de la ancestralidad¹⁵.

Mallki: entre runa y ayllu

Hasta el momento, hemos seguido el compañerismo entre plátanos y nativos kichwa siguiendo una trayectoria conformada por la historia colonial, el mito y las relaciones íntimas entre humanos y plantas. En torno a esta última, mencionamos que los plátanos ocupan la posición de *wiwa* y *mallki* simultáneamente. Sin embargo, solo nos dedicamos a dar cuenta brevemente de las relaciones entre “padre” e “hija” en que plátanos y humanos están involucrados. En ella vimos como las *wiwas* al crecer y transformarse en *shipash* multiplican la crianza de plantas tornando al humano que las cría como uno más dentro de la participación. Sin embargo, también mencionamos que el hombre nativo tiene una participación fundamental tanto en la siembra del plátano como también en la separación de los nuevos vástagos. En

14. Los términos *warmi* y *ushku* son empleados con el propósito de diferenciar algunas entidades como son humanos, muertos y fenómenos meteorológicos; sin embargo, cuando se trata de plantas cultivadas, la marca se desplaza hacia la consideración mutua que opera en el crecimiento humano y vegetal y la emergencia de lo extra-humano al interior de la *purma* y el monte. La *purma* cuando se encuentra en su fase de crecimiento intermedio (*wayna purma*), tiene las condiciones de albergar los espíritus del monte (k. *sachá*) conocidos como *shapingo*, *supay* o *ánima*.

15. Lamentablemente ello no podrá ser desarrollado aquí, pero hace unas décadas en la etnología amerindia oriunda de la academia francesa levanto una discusión en torno a la posibilidad de existencia de ancestros, hallando por la vía vegetal una respuesta (Cf. Mouriès, 2014).

torno a estas relaciones, me parece, que resalta la figura del *mallki* más que la figura de quien es criado como hijo.

En *Ethnicity and Boundary maintenance among peruvian forest Quechua*, Françoise Scazzocchio (F. Barbira-Freedman) escribe el siguiente párrafo sobre el modo en que *mallki* posibilita hablar al mismo tiempo de los *runa* y el *ayllu* para los *lamistas*:

Ayllu as a category is not well defined by the Lamista Quechua themselves: it is explained by a term frequently used as synonym of ayllu, “mallki”. Both have the same range of relative meanings, from the Lamista Quechua population aggregate as a whole, or Jakwash, as related by ties of descent and affinity, to Lamista Quechua sharing a common patronym, to small kin-groups. “Mallki” literally means “offshoot”, or “stock” of plants, particularly those rising from the main stem, like plantain stocks. All the Lamas Runa are thus also called “Lamas mallki”. (1979: 59)

El término *ayllu* en la etnología andina ha sido definida de múltiples maneras. Muchas de esas contribuciones están localmente situadas en los Andes y se centran en tratar básicamente la organización a través de las relaciones de parentesco y sus despliegues en las relaciones económicas y políticas en un territorio específico (Murra, 1975; Sammells, 2019; Sendon, 2009). Elaboraciones recientes sobre el *ayllu* se han centrado en los ciclos de vida, la regeneración y los ancestros asociados a cuerpos transformados en momias y piedras (Deleonardis & Lau, 2004; Gose, 2019). Esas dos entidades articulan al grupo de descendencia, ordenando al grupo a través de los ámbitos de la reproducción de la vida humana, animal y agrícola (Dean, 2010; Gosem 2019: 119)¹⁶.

Scazzocchio parece sugerir una articulación entre la persona nativa y el *ayllu* a partir de la noción de *mallki* entendiéndolo desde sus expresiones más concretas. El *ayllu* en cuanto *mallki* es simultáneamente los *runa* y el *vástago del plátano* y por tanto existe una mutualidad en el ordenamiento y/o animación de la vida en torno a estas dos entidades que están acostumbrándose entre sí. Tal como mencioné brevemente en la sección anterior, al abordamos el modo en el que los plátanos se entienden como *wiwa* y *shipash* y la posterior separación de una *wiwa* transformándolo en *mallki*, es posible hallar una resonancia con el modo en que los *ayllus* de los *lamistas* se van separando una vez que las *wiwas* se transforman en *shipash* y *wayna* y se separan de sus padres formando su propia descendencia. Scazzocchio afirma que ello

16. En otras fuentes es posible observar que la posición de *mallki* es ocupado por especies arbóreas en los Andes (Sherbondy, 1985; Dean, 2010; Allen, 2015).

ocurre tanto con ego femenino y masculino, mostrando que las mujeres que entran en matrimonio son integradas al ayllu del padre de su esposo y el de los parientes paralelos de su esposo. Este tema es mucho más amplio para tratarlo de forma íntegra aquí, pero, para el tema de los plátanos, hay una aproximación simétrica e inversa, en que *ushku* se relaciona con el *ayllu* de los plátanos a través del encadenamiento de acciones y técnicas en la *chacra*. Por otro lado, cuando las mujeres (k. *warmikuna*) realizan intercambios con los parientes paralelos de su esposo, los *mallki* suelen circular junto a plantas utilizadas para la preparación de purgas.

Ahora bien, no solo es posible identificar el surgimiento de pequeños grupos de descendencia, sino también es posible encontrar un mecanismo que busca generar una diferenciación cuyo movimiento es centrípeto. Scazzocchio también menciona los patronímicos compartidos por los nativos kichwa; esto quiere decir que señala a la nominación que toma como referencia los apellidos. Esto ha sido ampliamente estudiado por Peter Gow, el caso de los apellidos del padre y de la madre como parte de un constante devenir-otro que fue esbozado para los Cocama, pero también puede ser extensible hacia otros pueblos indígenas hablantes de otras lenguas distintas del quechua (2003). Sin embargo, es posible decir algo más al respecto sobre los nombres, pues cuando estuve entre los nativos kichwa observé otro fenómeno en que el nombre circula por los pequeños grupos de descendencia de los nativos.

Contemporáneamente, tanto los nativos kichwa *lamistas* como otros *kichwa* suelen llevar apellidos más o menos estables. Esto queda en evidencia cuando se consideran las diferentes regiones donde es posible encontrar nativos kichwa con diferentes apellidos a los que ya han sido registrados (Scazzonchio, 1979; Weiss, 1958). Sin embargo, el movimiento de transformación se encuentra, a mi parecer, en los bloques de nombres que hay según las generaciones, encontrándonos con nombres *cristianos* y nombres provenientes de otras tierras más allá de la indígena, nombres gringos y nombres de gente famosa localizada en diversos lugares del globo. El nombre *cristiano*, usado por la generación de los abuelos y abuelas mayores, está asociado a nombres bíblicos pronunciados en castellano; sus descendientes, hoy adultos, tienen nombres de *gringo*; mientras que los descendientes de estos últimos están en una fase de transición entre los nombres de *gringos* y nombres

asociados a figuras mundialmente conocidas por el globo, como son los jugadores de fútbol.

Ahora bien hay otro componente que me parece fundamental notar en los nombres de los nativos kichwa y que van tornando diferente a padres e hijos. Cuando estuve realizando trabajo de campo entre los nativos kichwa me llamó la atención el hecho de que algunos nativos hombres eran nombrados a través de números ordinales.

Al principio pensé que solo algunas personas recibían ese nombre como ocurre en cualquier otro lugar de habla hispana. Sin embargo, cuando ya estuve conviviendo con los nativos en la Comunidad Nativa Kichwa de Panjui, comencé a percibir que “Segundo”, “Tercero” eran nombres que se enlazaban al nombre principal de un hombre mayor, generalmente su padre o su abuelo. Por ejemplo, el abuelo que me hospedó en su casa tiene por nombre *Segundo Francisco*. Su padre, *Francisco*, había muerto hacia varias décadas atrás y por eso, cuando fue transmitido el nombre que da continuidad a él, se le incorporó una diferencia para distinguirlos mediante el uso de la ordinalidad. Lo mismo ocurre actualmente con un joven cuyo nombre es Segundo Hildebrando. Esta forma de nominar es posible hallarla en diferentes Comunidades Nativas Kichwa, tanto de lamistas como de otros nativos hablantes de la lengua (k. *chikan runa*)¹⁷. A raíz de la presencia de la ordinalidad surge una diferencia cuando se observa la relación de complementariedad entre *ushku* y *warmi*, pues su compañera no llama a su esposo por el nombre de *cristiano* y sí por el nombre del ordinal que ocupa dentro del pequeño grupo de descendencia.

Esta forma de nominar ya ha sido especificado para otros pueblos andinos. Urton y Nina Llanos (1997) señalan que la ontología numérica asociada a la lengua quechua, usa los ordinales para ordenar y etiquetar varios conjuntos; entre ellos se encuentra la ordinalidad del *ayllu*, la reproducción humana y el orden de nacimiento. Estos temas resuenan con el plátano del mismo modo en que brotan las mazorcas en el maíz y son nombradas y manejadas a partir desde ese conocimiento.

Por último, volviendo a una discusión que Strathern recientemente esbozó en torno a la resonancia de clonaje y lo que ello suscitaría (qué tipo de reproducción es la propagación vegetativa en el caso de Melanesia y la Amazonia), ella retoma las elaboraciones etnográficas provenientes de los *makushi* y los achuar jíbaro para pensar la propagación vegetativa en torno a la noción de clon y como se podría anular

17. Adicionalmente a estas formaciones, solo poseo un ejemplo para un caso que me pareció curioso y que podríamos sumarla como una forma de realizar el mismo movimiento de transmisión de nombre a partir de nombres de gringos. Otro joven de la Comunidad Nativa Kichwa de Panjui posee el nombre de *Gildemeister* y sus dos hijos adquirieron su nombre a partir de una división del nombre. El hijo mayor de *Gildemeister* tiene el nombre de *Meister* y el menor, de *Gilde*.

el parentesco si fuese consanguinidad plena (Cf. Strathern *apud* Rival, 2000; Taylor, 2000). A través de la introducción de la ordinalidad en el nombre es posible que los ayllus puedan diferenciarse, generando un movimiento virtual centrífugo de la familiarización.

Autóctono y Alóctono: consideraciones previas

Este artículo surgió como un pequeño experimento en el que tomé un cultivo en particular manejado por los nativos kichwa del mismo modo en que varios otros antropólogos pensaron pueblos a través de no-humanos. Escogí el plátano, pues su incorporación llamó mucho mi atención en respecto de lo que sucedía en otros lugares de la Amazonia con la yuca y otros tubérculos, o en Andes con las papas. Ciertamente, es posible hallar algunas de estas en la zona de *Montaña*. Sin embargo, la presencia del plátano en múltiples ámbitos de la vida de las y los nativos kichwa fue decisivo para pensar sobre el peso de que una planta autóctona de otra área regional llegue hasta allí y se torne una planta que ha interpelado el intelecto indígena de esta región. En la primera sección, comprendida tanto por los antecedentes históricos y el mito, analicé brevemente lo que sucedió con el plátano desde que ocurrió el encuentro. Posteriormente, hice una traslación en el registro hacia aspectos observables en términos etnográficos para pensar de que forma plátanos y humanos se encuentran mezclados por la *crianza mutua*. A través del segundo movimiento, vimos de qué forma el plátano en cuanto *wiwa*, *shipash* y *malki* es de relevancia para entender el ordenamiento; cuestión que, por cierto, tiene resonancias con la noción de los pueblos andinos a través de la metamorfosis de los muertos en piedras.

¿Qué ocurriría si elegimos otras plantas consideradas exóticas o introducidas y seguimos como fueron sus incorporaciones entre los pueblos indígenas de América del Sur? ¿Qué imágenes obtendríamos? Aquí solo vimos un ejemplo limitado, dada las condiciones del trabajo de campo. Sin embargo, esto posibilitaría abrir el campo hacia otras formas de pensar la *chacra* más allá del contraste con su contraparte moderna conocida como plantación y buscando imágenes alternativas a la acción directa positiva conocida como domesticación.

Por último, usé aquí los términos autóctonos y alóctono para hablar sobre el modo en que las plantas son generadas y circulan junto

con los humanos. Cuando un nativo va a incorporar una planta que nunca ha plantado en su *chacra*, generalmente, este hace una pequeña experimentación observando de qué forma ella se asocia al resto de plantas de la *chacra*. En este sentido, pareciera que los nativos kichwa reconocen que algunas plantas son criadas en otro lugar y observan como ellas se incorporan en la *chacra* junto a otras plantas cultivadas. Así, me parece que la distinción entre plantas nativas y exóticas puede ser una noción errónea, porque la distinción nativo/exótico presenta problemas como herramienta descriptiva de plantas en mundos indígenas debido al modo que las y los nativos se relacionan con las plantas cultivadas. Aquí presento una herramienta alternativa para pensar los mundos compartidos entre plantas y humanos a partir del modo en que ellas se encuentran en una superficie como la *chacra*. En otros términos, ella puede usarse como una herramienta para ensamblarse a otras herramientas de descripción como humanos y no-humanos.

Agradecimientos

En primer lugar, quisiera agradecer a mis amigos e interlocutores nativos kichwa que me acogieron durante diferentes periodos y me enseñaron como ellos habitaban esta zona de la Alta Amazonia peruana. También agradezco a Joanna Cabral de Oliveira y a la organización del dossier *Nutrir, crescer, se misturar: potencialidades e experiências na relação entre seres humanos, vegetais e outros que humanos*, así como también a los comentaristas y revisores de este artículo. Especialmente, quiero dedicar mis profundos agradecimientos por la paciencia del equipo que articuló el dossier, pues envié el texto en castellano, con demora y también con algunos errores. Agradezco, en tercer lugar, a mis amistades que dieron una lectura inicial de este texto y me aconsejaron con algunas cosas al respecto. Las inconexiones y errores son parte de mis puntos ciegos y dificultades. Este artículo fue posible gracias al financiamiento de Becas de Doctorado en el Extranjero, Becas Chile, programa de ANID/CONICYT, Convocatoria 2016.

Referências

- ALLEN, C. 2015. “The Whole World is Watching: New Perspectives on Andean Animism”. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Andes*. Editora: Tamara Bray (pp. 23-46): University Press of Colorado.
- BECHER, H. 1957. “A importância da banana entre os índios surára e pakidai”. En *Revista de Antropologia*. Vol. 5. No. 2. São Paulo: Brasil.
- BELAUNDE, LE. 2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana*. CAAAP: Lima.
- BELLWOOD, P. 2017. “Early Agriculture in the World Perspective” En *Ten Thousand Years of Cultivation at Kuk Swamp in the Highlands of Papua New Guinea*. Ed. Golson J., T. Denham, P. Hughes, P. Swadling, J. Muke. Terra Australis. ANU Press.
- CABRAL DE OLIVEIRA, J. 2020. *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. Editora Ubu: São Paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 2020. “Antidomestication in the Amazon: Swidden and its Foes”. En *Science in the Forest, Science in the Past*. Editado G.E.R. Lloyd & A. Vilaça. Hau Books: University of Chicago Press.
- CHAPARRO, A. 2018. *Caminhos de criação Kichwa Lamista: relações entre pessoas e lugares de Alto Pucallpa* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil.
- CLASTRES, P. 2004. *Arqueologia de la violencia: la guerra en sociedades primitivas*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- CLEMENT, C. & A, CASAS. 2021. *Domestication in the Neotropics*. En E. Scholarly Community Encyclopedia.
- DE FIGUEROA, F. 1904. *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas*. Librería General de Victoriano Suárez: Madrid.
- DEAN, C. 2010. “The After-life of Inka Rulers: Andean Death Before and After Spanish Colonization” en *Death and Afterlife in the Early Modern Hispanic World*. Ed. J. Beusterien & C. Cortez. Hispanic Issues Online 7.
- DELEONARDIS, L. & G.F. LAU. 2004. “Life, death and ancestors”. En *Andean Archaeology*. Editado por H. Silverman. Malden, MA: Blackwell.
- DESCOLA, P. 1986. *La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'homme.
- FUENTES, A. 1988. *Porque las piedras no mueren: Historia, sociedad y ritos de los Chayahuitas del Alto Amazonas*. CAAAP: Lima.
- GALVEZ, A. 1997. “El binomio maíz-plátano: alimentación y símbolos en la cultura emberá” En *Boletín de Antropología*. Vol. 11. No. 27. Universidad de Antioquia.

- GOSE, P. 2019. "The Andean Circulatory Cosmos". En *The Andean World*. Editado por L. Seligmann & K. S. Fine-Dare. Routledge: New York.
- GOW, P. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Clarendon Press Publication: Oxford.
- GOW, P. 2003. "Ex cocama': identidades em transformação na Amazônia peruana" *Mana vol 9. No1*. Rio de Janeiro.
- GOW, P. 2009. "Christians: A Transforming Concept in Peruvian Amazonia" en A. Vilaça & R. Wright (Eds.) *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Ashgate.
- HARAWAY, D. 2019. *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni: Buenos Aires.
- HARAWAY, D. 2021. *O Manifesto das espécies companheiras: Cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Bazar do Tempo: Rio de Janeiro.
- HAUDRICOURT, A. 2019. "Domesticación de los animales, cultivo de las plantas y tratamiento del otro". Cactus: Buenos Aires.
- HUI, Y. 2015. "Modulation after control". *New Formations*. 84 (84-85), 74-91.
- LANGDON, R. 1993. "The Banana as a Key to Early American and Polynesian History". En *The Journal of Pacific History*. Vol. 28. No. 1 (Jun 1993) pp. 15-35.
- LEMA, V. 2014. "Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas". *Espaço Amerindio*, 8 (1), 59.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1992. *Historia de Lince*. Anagrama: Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2010 [1964]: *Mitológicas I: Lo Crudo y lo Cocido*. Fondo de Cultura Económica: México.
- MAIZZA, F. 2012. *Cosmografia de um Mundo Perigoso: Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- MARQUART, K. & A. PAIN & Ö. Bartholdson & L. Romero Rengifo. 2019. "Forest Dynamics in the Peruvian Amazon: Understanding Processes of Change". En *Small-scale Forestry*. 18, 81-104.
- MILLER, T. 2019. *Plant kin: A multispecies ethnography in indigenous Brazil*. University of Texas Press.
- MORIM DE LIMA, A. 2016. "Brotou batata para mim". *Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO)*. Tese de doutorado, UFRJ/IFCS/PPGSA, Rio de Janeiro.
- MOURIÈS, T. 2014. "¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana". En *Antropología política contemporánea en la Amazonia Occidental*. Vol. 32. Núm. 32.: Lima.
- MURRA, J. 1975. *Formaciones Economicas y Politicas del Mundo Andino*, pp. 19-22. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

- PARDO, M. 1983. "Etnolingüística entre indígenas chocó", Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología. Bogotá.
- PATIÑO, V. 1958. *Plantas Cultivadas y Animales Domésticos en América Equinoccial. Tomo IV. Plantas introducidas*. Cali. Imprenta Departamental.
- PAZZARELLI, F. & V. LEMA. 2018. "A pot where many worlds fit: culinary relations in the Andes of Northern Argentina". *Indiana*. 35 (2) pp. 271-296.
- REGAN, J. 1983. *Hacia la Tierra sin Mal. Estudio de la religión del pueblo en la Amazonia*. I-II. CETA: Iquitos.
- RENGIFO, G. & R. PANDURO & E. GRILLO. 2003. *Chacras y chacareros: ecología, demografía y sistema de cultivo en San Martín*. PRATEC.
- RENGIFO, G. 2009. *El retorno a la naturaleza. Apuntes sobre cosmovisión amazónica desde los quechua-Lamas*. PRATEC.
- RIVAL, L. 2001. "Seed and Clone: The Symbolic and Social Significance of Bitter Manioc Cultivation" En *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the work of Peter Riviere*. Ed. L. Rival & N. Whitehead. Oxford University Press: New York.
- SAMMELLS, C. 2019. "Production, trade, reciprocity, and markets". En *The Andean World*. Ed. L. Seligmann & K. Fine-Dare. Routledge: New York.
- SCAZZOCCHIO, F. 1979. *Ethnicity and boundary maintenance among peruvian forest quechua*. Tesis de doctorado. Cambridge University.
- SENDON, P. 2009. "Los ayllus de la porción oriental del departamento del Cusco. Aproximación comparativa desde el Collasuyu". En *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, vol. 38, núm. 1, 2009, pp. 107-130.
- SHERBONDY, J. 1986. "Mallki: Ancestros y cultivo de árboles en los andes". En "Proyecto FAO-Holanda/INFOR GCP/PER/027/NET" "Apoyo a las plantaciones forestales con fines energéticos y para el desarrollo de comunidades rurales de la Sierra Peruana.
- STRATHERN, M. 2021. "Regeneração vegetativa: um ensaio sobre relações de gênero". *Mana* v.27. n.1.
- TAYLOR, A-C. 1981. "God-wealth: The Achuar and the Missions" En *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Ed. Norman Whitten Jr. Pp. 647-676.
- TAYLOR, A-C. 2000. "Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme* 154-155, pp. 309-334.
- TSING, A.L. & A.S. Mathews & N. Bubandt. 2019. "Patchy Anthropocene: landscape structure, multispecies history, and the retooling of anthropology: an introduction to supplement 20". En *Patchy Anthropocene: Frenzies and Afterlives of Violent Simplifications*. Current Anthropology. 60(S20), S186-S197.
- URTON, G. & N. LLANOS. 1997. *The Social Life of Numbers: A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic*. University Texas Press.

VILAÇA, A. 2014. "Culture and Self: The Different 'Gifts' Amerindians Receive from Catholics and Evangelicals". En *Current Anthropology* . 55(S10): S322-S332.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002a. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". En *A inconstância da alma selvagem*. Cosac & Naify: São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002b. "O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem". En *A inconstância da alma selvagem*. Cosac & Naify: São Paulo.

VOLPI, L. 2019. "Storia di armadillo, storia di Lince. Identità e opposizione in un rituale kichwa dell'Alta Amazonia peruviana". En: *Logiche del concreto. Le eredita variabili del magistero di Claude Lévi-Strauss*. N.11. Rivista di Studi Antropologia e teatro.

WAGNER, R. 2020. *Símbolos que se significan a sí mismos*. Editorial Nola: Madrid.

WASSÉN, H. 1933. "Cuentos de los Indios Chocós recogidos por Erland Nordenskjöld durante su expedición al istmo de Panamá en 1927 y publicados con notas y observaciones comparativas de Henry Wassén". En *Journal de la société des américanistes*, 25-1, pp. 103-137.

WHITTEN, N. 1985. *Sicuanga Runa. The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. University of Illinois Press: Urbana and Chicago.