

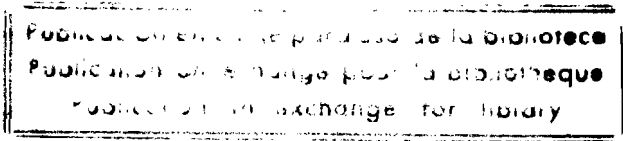
# Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

FLACSO. Biblioteca

Fernando Santos & Frederica Barclay  
editores

# Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

1983 - 1984



## Volumen V

Campa Ribereños: Gerald Weiss

Ashéninka del Gran Pajonal: Søren Hvalkof & Hanne Veber



Smithsonian Tropical Research Institute  
Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales



**IFEA**

# GUÍA ETNOGRÁFICA DE LA ALTA AMAZONÍA (Volumen 5)

Primera edición: Smithsonian Tropical Research Institute  
Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005

- © Fernando Santos & Frederica Barclay
- © Smithsonian Tropical Research Institute/Instituto Francés de Estudios Andinos

Smithsonian Tropical Research Institute  
P.O. Box 2072  
Balboa, Panamá  
República de Panamá  
Tel: (507) 212 8000  
Fax: (507) 212 8148

Instituto Francés de Estudios Andinos  
Av. Arequipa 4595  
Lima 18, Perú  
Casilla 18-1217 - Lima 18  
Tel: (511) 702 60 70  
Fax: (511) 702 60 73  
E-Mail: [postmaster@ifea.org.pe](mailto:postmaster@ifea.org.pe)  
Pág. Web: <http://www.ifeanet.org>

Derechos reservados conforme a la ley  
Hecho el Depósito Legal N°2005-7331  
Ley 26905 - Biblioteca Nacional del Perú  
ISBN: 9972-623-37-8 (v.5)

<b>BIBLIOTECA - FLASEO - E C</b>
Fecha: <u>02 octubre 2006</u>
Compra: _____
Provenido: _____
Código: _____
Deposición: <u>IFEA</u>

Este volumen corresponde al **tomo 207** de la Serie "Travaux de l'Institut Français d'Études Andines" (ISSN 0768-424X)

Las opiniones vertidas en el libro son de exclusiva responsabilidad de los autores y no reflejan necesariamente el criterio institucional del Smithsonian Tropical Research Institute y del Instituto Francés de Estudios Andinos.

La traducción de la monografía de Gerald Weiss fue realizada por Jorge Gómez Rendón, la monografía de Søren Hvalkof y Hanne Veber ha sido traducida por Mario di Lucci. Ambas traducciones fueron costeadas con fondos de la Fundación Carlsberg de Dinamarca.

Diseño de portada: Antonio Mena

Ilustración de portada: Corona asháninka de la colección Jiménez Borja.

Composición: **Rina Rivas**

Impresión: **Tarea Asociación Gráfica Educativa**

## CONTENIDO

	Pág.
Prólogo	
<i>Fernando Santos &amp; Frederica Barclay</i> .....	vii
Introducción	
<i>Fernando Santos &amp; Frederica Barclay</i> .....	xv
Campa ribereños	
<i>Gerald Weiss</i> .....	1
Los Ashéninka del Gran Pajonal	
<i>Søren Havalkof &amp; Hanne Veber</i> .....	75
Apéndice: abreviaturas de términos de parentesco .....	281
Glosario regional .....	283
Nota sobre los autores .....	288



## PRÓLOGO

Con la publicación del quinto volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* continuamos un proyecto editorial de largo aliento, cuyo primer esbozo fuera formulado hace quince años, en 1988. Desde entonces el mismo ha recorrido un largo camino, en el curso del cual ha ido experimentando diversas transformaciones. Iniciado en el marco del Centro de Investigación Antropológica de la Amazonía Peruana (CIAAP) – Instituto de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP) de Iquitos – el proyecto fue originalmente concebido por los editores como una obra referida exclusivamente a los pueblos indígenas que habitan la región amazónica del Perú. En 1993, la Sede Ecuador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) acogió este proyecto brindándole el espacio institucional necesario para ampliar el plan original de la obra y otorgarle cobertura regional. Fue así que surgió la idea de editar la *Guía etnográfica de la alta amazonía*, con estudios monográficos acerca de los pueblos indígenas de las áreas amazónicas de Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia. Bajo este marco institucional se publicaron los dos primeros volúmenes de esta colección. A partir de 1997 el proyecto fue acogido por el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales (Smithsonian Tropical Research Institute, STRI) con sede en Panamá. Bajo convenio con Ediciones Abya-Yala de Quito, Ecuador, se publicó el tercer volumen de la *Guía*, segundo sobre los pueblos de habla pano del oriente peruano. A partir del cuarto volumen, publicado ya en el marco de un nuevo convenio entre el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales y el Instituto Francés de Estudios Andinos el proyecto editorial ha sido redimensionado, para abarcar únicamente monografías sobre los pueblos indígenas de la amazonía peruana.

La *Guía etnográfica de la alta amazonía* tiene algunos ilustres precedentes, el principal de los cuales es el *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward en las décadas de 1940-1950. Sin embargo, a pesar de que la *Guía* comparte algunos rasgos formales con el *Handbook*, existen importantes diferencias que conviene señalar. En primer lugar el *Handbook* tiene una cobertura geográfica y etnográfica más amplia, abarcando todas las regiones de la América del Sur y reseñando prácticamente todos los pueblos indígenas conocidos en ese entonces. La *Guía*, por su parte, tiene una cobertura más restringida: se limita a la alta amazonía peruana, e incluye solo a aquellos pueblos que han sido objeto de estudios etnográficos contemporáneos, rigurosos y de alta calidad académica. Es en este sentido que la *Guía* ofrece su mayor contraste con el *Handbook*; mientras que en este último se encuentra un gama de artículos, ensayos y monografías etnográficas de muy diversa extensión, estructura, profundidad de análisis y calidad de información, la *Guía* se compone de monografías elaboradas por investigadores que han realizado un trabajo de campo extensivo, y que han sido redactadas a partir de un esquema común. Esto ha garantizado una mayor uniformidad de los trabajos presentados, facilitando en el futuro el análisis comparativo de los pueblos indígenas de la sub-región.

En segundo lugar, los trabajos incluidos en el *Handbook* se inscriben en el marco de la etnografía clásica: la descripción más o menos detallada de un listado de aspectos de la vida social y material de los pueblos analizados. Por lo demás, dichos trabajos fueron organizados por el editor de acuerdo a un esquema interpretativo de corte evolucionista y difusionista, dentro del cual las sociedades amazónicas fueron clasificadas como “culturas simples de bosque tropical”. Según este esquema, las mismas habrían surgido como resultado de la expansión de las culturas formativas de origen andino hacia la región circum-Caribe y posteriormente hacia la amazonía, en donde debido a las limitaciones ecológicas del bosque tropical se habrían desarrollado como formas simplificadas y empobrecidas de estas últimas.

En contraste, las monografías que componen la *Guía etnográfica de la alta amazonía* han sido estructuradas en torno a procesos sociales y productivos, a partir de los cuales lo que interesa es revelar las múltiples y ricas variaciones en el tipo de relaciones que establecen los seres humanos entre sí, con su medioambiente y con el cosmos. Es a través de este enfoque que se pone de manifiesto que las “culturas de bosque

tropical” no constituyen un conjunto homogéneo, sino que presentan una amplia gama de arreglos sociales y culturales, así como niveles diversos de complejidad. Ello excluye una explicación de corte evolucionista y nos remite a un complejo panorama de relaciones interculturales, trayectorias históricas y adaptaciones específicas, que no puede ser desentrañado a través de esquemas simplificadores como el propuesto en el *Handbook*. Más aún, el análisis histórico presente en cada una de las monografías de la *Guía* parece demostrar la existencia de un pasado social y cultural más complejo y sofisticado que el presente, lo cual pondría en cuestión la clasificación misma que hiciera Steward de estos pueblos como “culturas simples”.

Es esta perspectiva diacrónica privilegiada por la *Guía* la que introduce el tercer elemento de contraste con el *Handbook*. Mientras que en este último se pone énfasis en los procesos de cambio de larga duración desde una perspectiva evolucionista, presentando como contrapartida una imagen estática y ‘tradicional’ de los pueblos estudiados, los trabajos de la *Guía* procuran revelar los complejos procesos de cambio que han experimentado las sociedades amazónicas en el periodo relativamente breve del post-contacto. Así, lejos de brindar una imagen armónica — o por el contrario una imagen de descomposición total — de estos pueblos, la *Guía* se ha propuesto relieves los profundos desequilibrios, conflictos, amenazas y desafíos que deben enfrentar los mismos, pero también sus formas de resistencia y sus esfuerzos por asegurarse un espacio como ciudadanos con plenos derechos y de ese modo garantizar su desarrollo como sociedades con características propias.

En años más recientes han surgido en los diversos países que comparten la cuenca amazónica otros esfuerzos editoriales de variada envergadura tendientes a brindar un panorama actualizado y de conjunto de los pueblos indígenas de sus respectivos territorios amazónicos o de más de un país. En el Ecuador caben ser destacadas las obras de Lylian Benítez y Alicia Garcés, *Culturas ecuatorianas. Ayer y hoy*, y de Piedad y Alfredo Costales, *Amazonía. Ecuador, Perú, Bolivia*. En Venezuela se cuenta con la obra en varios volúmenes, *Los aborígenes de Venezuela*, publicada bajo la edición general de Walter Coppens por la Fundación La Salle de Ciencias Naturales. En el Perú sobresalen el trabajo pionero de Alberto Chirif y Carlos Mora, *Atlas de las comunidades nativas*, y la obra de Darcy Ribeiro y Mary Ruth Wise, *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*. Más recientemente ha salido a luz el atlas y base de

datos *Amazonía peruana. Comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas* publicado bajo la coordinación de Antonio Brack y Carlos Yáñez. En Bolivia, Mario Montaña Aragón ha editado la *Guía etnográfica lingüística de Bolivia* en tres tomos, de los cuales los primeros dos están dedicados a las poblaciones indígenas del oriente. Por su parte, en Colombia cabe destacar las publicaciones auspiciadas por el Instituto Colombiano de Antropología, *Introducción a la Colombia Amerindia y Encrucijada de Colombia Amerindia*, editada por François Correa, y la obra *Los pueblos indígenas de Colombia (Población y territorio)* de Raúl Arango y Enrique Sánchez. Finalmente, en Brasil el Centro Ecuménico de Documentación e Investigación ha publicado la obra *Povos indígenas no Brasil*, en varios volúmenes, y bajo la edición de Darcy Ribeiro se publicó la *Suma etnológica brasileira*, la cual incorpora artículos del *Handbook of South American Indians* traducidos al portugués, junto con nuevos estudios referidos a la amazonía brasileña.

En términos generales, estas obras se dividen en dos grupos: aquellas que tienen el carácter de manual y que ofrecen una breve descripción de la ubicación, historia, rasgos culturales y situación actual de los pueblos indígenas amazónicos; y aquellas de corte más académico, que incluyen estudios de tipo monográfico. En este último caso, sin embargo, las monografías presentadas no siempre tienen la misma amplitud de propósitos, el mismo grado de profundidad de análisis, ni se rigen por un esquema común que permita la labor comparativa.

En contraste, la *Guía etnográfica de la alta amazonía* está concebida como una obra de referencia en varios volúmenes que agrupa estudios monográficos inéditos cimentados en un trabajo de campo extenso y riguroso, y basados en un esquema común elaborado por los editores. Mientras que este esquema común garantiza la uniformidad de los trabajos y del tipo de dimensiones de la vida social y cultural abordadas en las monografías, el mismo es lo suficientemente flexible como para que cada autor enfatice aquellos aspectos que más le interesan y que considera centrales para la mejor comprensión de la dinámica social de los pueblos estudiados. Ello a la vez permite que en la *Guía* se reflejen diversos estilos del quehacer antropológico, que resultan tanto de las diferentes posturas personales, como de los diversos enfoques teórico-metodológicos adoptados por los autores. En este sentido, la *Guía* no solo constituye una obra de referencia acerca de los pueblos indígenas de la amazonía peruana, sino también un compendio de las diversas modalidades de aproximarse y aprehender su realidad.

Optamos por organizar los volúmenes en torno a estudios monográficos dedicados a pueblos específicos de la región a pesar de la relativa arbitrariedad que ello implica, en la medida que tanto la teoría antropológica, como el propio desarrollo histórico de las sociedades indígenas amazónicas han puesto en cuestión la existencia de fronteras étnicas claramente definidas y de pueblos concebidos como entidades encapsuladas. Sin embargo, el énfasis puesto en el análisis de la historia de estos pueblos en cada una de las monografías —la cual no solo revela los vastos sistemas interétnicos de intercambio y poder existentes en tiempos pre-coloniales, sino que también muestra las transformaciones que estos han experimentado como resultado de los procesos post-coloniales de ocupación de la región— y el interés comparativo por parte de los propios autores, subsanan ampliamente las limitaciones derivadas de este tipo de entrada analítica.

La mayor parte de estas monografías han sido redactadas por investigadores que tienen una larga trayectoria profesional y una nutrida lista de publicaciones. Sin embargo, estas últimas se encuentran frecuentemente en inglés, francés o alemán y son de difícil acceso para los no-especialistas. Más aún, la mayor parte de estos trabajos previos abordan temáticas específicas de los pueblos estudiados, a diferencia de las monografías que componen esta *Guía*, las cuales se proponen presentar una visión más totalizadora. En otros casos, se trata de monografías redactadas por la horneada más reciente de investigadores amazónicos, las cuales presentan información y enfoques novedosos sobre pueblos indígenas poco o mal conocidos. En resumen, se trata de trabajos originales, que reúnen información dispersa o que presentan información totalmente inédita, y que sobre la base de un esquema común, proporcionan un ‘retrato’ sólido y conciso de los pueblos indígenas de la amazonía peruana.

Para la agrupación de monografías en volúmenes se ha seguido dos criterios: pertenencia a una misma área histórico-geográfico-cultural, o pertenencia a una misma familia lingüística. En algunos volúmenes estos dos criterios resultan coincidentes. En cada volumen se ha incluido un Glosario, elaborado por los editores, de los términos de uso regional que aparecen en las monografías que lo componen. En las monografías los términos indígenas aparecen en cursivas; en todos estos casos se ha respetado la grafía utilizada por los autores. Las palabras o frases entre comillas dobles indican que las mismas constituyen traducciones literales

o literarias de términos o expresiones indígenas. Las comillas simples son utilizadas por los autores para poner énfasis en ciertos términos o expresiones. Se ha unificado las abreviaturas en castellano de los términos de parentesco, cuyas equivalencias son presentadas en el Apéndice. Los mapas que acompañan a las monografías han sido elaborados o proporcionados por sus respectivos autores y por ello se ha respetado el trazado de fronteras que en ellos aparece. Por lo general, las monografías van acompañadas de anexos que incluyen un texto o fragmento de texto indígena. En algunos casos dichos textos están en el idioma original y van acompañados de una traducción interlineal; en otros, solo se presenta la versión en castellano. Estos textos tienen por fin incorporar — aunque a distancia — la voz indígena al texto académico, permitiéndole así al lector tener una primera aproximación a las formas discursivas indígenas — sean éstas míticas, rituales o cotidianas —.

El principal propósito de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* ha sido reunir y difundir una serie de trabajos antropológicos de alta calidad, bajo un formato ágil y conciso, que sea de utilidad no solo para los especialistas en el tema, sino también para profesores y estudiantes de nivel secundario y universitario, y para profesionales del ámbito estatal o privado cuyo trabajo se desarrolla en o para la región. Un segundo propósito es el de introducir a un público más amplio al rico y complejo universo de las sociedades y culturas indígenas de la amazonía, presentándolas no como reliquias de un pasado milenario, sino como participantes activas y de primer orden en el escenario amazónico actual. Con esto la *Guía* se propone valorizar la experiencia histórica de los pueblos indígenas de la amazonía, con el fin no solo de rescatar parte del rico acervo cultural y humano de los países de la cuenca, sino también de contribuir a los procesos de formación de culturas nacionales verdaderamente multiétnicas que acojan y respeten la diferencia. Finalmente, la *Guía* también busca poner a disposición de los propios indígenas amazónicos estudios sobre la realidad social — pasada y presente — de una diversidad de pueblos de la región, los cuales esperamos puedan contribuir a un estrechamiento de lazos entre los mismos a partir del mutuo reconocimiento de sus semejanzas y diferencias, así como servir de base para la reflexión que sus organizaciones vienen impulsando en torno a los avatares de su historia y a los interrogantes que plantea la construcción de su futuro.

Los editores queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento a la Fundación Carlsberg de Dinamarca, la que gracias a gestiones realizadas por Søren Hvalkof, adjudicó un fondo con el cual se llevó a cabo la traducción de las monografías de éste y el cuarto volumen de la *Guía etnográfica*.

Fernando Santos

Frederica Barclay

Lima, abril 2005

## INTRODUCCIÓN

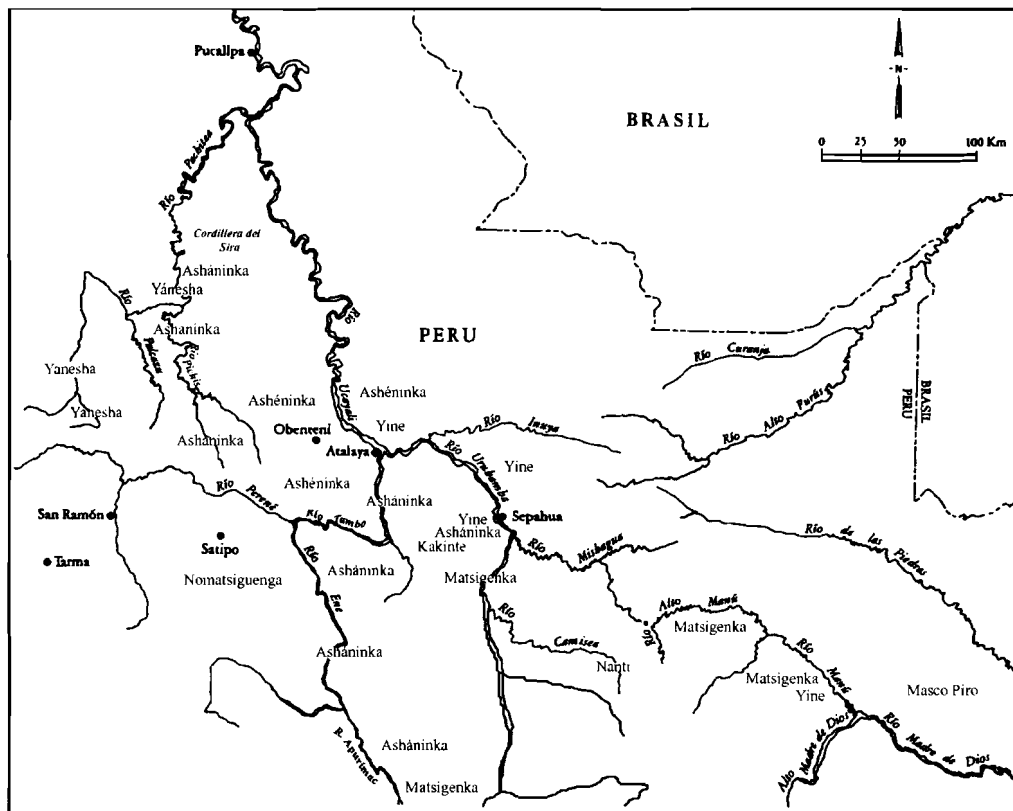
*Fernando Santos  
Frederica Barclay*

Este quinto volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* es el segundo dedicado a los pueblos del conjunto arahuaco del piedemonte andino. El volumen anterior se ocupó del estudio de los pueblos Matsigenka y Yánesha, ubicados en los extremos norte y sur del conjunto (ver Mapa). En éste se incluyen monografías referidas a dos de los segmentos de lo que hasta hace poco era denominado “grupo etnolingüístico campa”. Estos segmentos, actualmente conocidos como Asháninka y Ashéninka, están ubicados en la porción central del área ocupada por el conjunto. Los cuatro grupos que aparecen en la *Guía* no representan la totalidad del conjunto, el cual comprende, además, a los Yine (Piro), al segmento Nomatsiguenga y a grupos menores que se encuentran en situación de aislamiento voluntario o son de reciente contacto, tales como los Nanti, Poyenisati (Kakinte), los llamados Mashco-Piro, y otros grupos no claramente identificados.

A comienzos del siglo XX los lingüistas Rivet & Tastevin (1919-1924) agruparon a los pueblos de este conjunto arahuaco en un subgrupo lingüístico denominado Arahaco Preandino. Con algunas modificaciones, este criterio fue mantenido por Mason (1950), Taylor (1954) y Shell & Wise (1971). En tiempos más recientes, Payne (1991) y Aikhenvald (1999) han abandonado la noción de un subgrupo Arahaco Preandino aduciendo que este conjunto presenta importantes diferencias lingüísticas a su interior, las cuales justifican reagrupar a estas lenguas en diferentes ramas o grupos. Estos autores no coinciden, sin embargo, ni en el número ni en la composición de estas diversas ramas. Las dificultades para arribar a un consenso sobre la clasificación lingüística



## Ubicación de los grupos pertenecientes al conjunto arahuaco del piedemonte andino



del conjunto arahuaco peruano no parecen resultar únicamente de diferencias en las metodologías utilizadas, sino fundamentalmente de la maleabilidad de las fronteras étnicas y lingüísticas de los grupos que lo componen.

Esta plasticidad, que no es singular en el contexto de la amazonía indígena, deriva en el caso de los arahuacos peruanos de una muy particular dinámica social e identitaria. En esta introducción nos proponemos examinar los principales elementos que caracterizan a esta dinámica, la cual destaca por la contraposición y alternancia histórica entre momentos de fraccionamiento, encapsulamiento, y aparente solidificación de las unidades e identidades sociales, y momentos de aglutinación, apertura y flexibilización de las mismas. Si algo caracteriza a los grupos que componen al conjunto arahuaco del piedemonte andino es su capacidad para pasar fácilmente de situaciones en las que se pone énfasis en las identidades más locales a coyunturas en las que se activan las articulaciones e identidades más inclusivas.

Es por esta razón que resulta difícil identificar y definir grupos discretos al interior del conjunto y que lingüistas, antropólogos y otros agentes externos oscilan entre destacar la unidad del conjunto o la particularidad de los grupos más locales. Así, por ejemplo, si bien actualmente existe un cierto consenso entre los antropólogos de que los Yánesha, Yine y Matsigenka tienen una identidad étnica y unas fronteras sociales lo suficientemente definidas como para caracterizarlos como ‘pueblos’ indígenas distintos, no ocurre lo mismo con los Asháninka, Ashéninka, Nomatsiguenga y Kakinte, quienes son más bien considerados como ‘segmentos’ de una unidad, o pueblo, más grande, antes conocida como Campa, y para la cual ahora no existe una designación precisa. Esto, sin embargo, no siempre fue así, y en las crónicas del siglo XVII tanto los Yánesha como los Matsigenka eran considerados Campa. Los autores de las monografías del presente volumen, así como otros autores que tratan de los arahuacos peruanos (Renard-Casevitz 1993, 2002) han enfatizado la dificultad que existe para establecer los límites precisos de las fronteras étnicas y sociales de los grupos de este conjunto.

Esta fluidez de las fronteras lingüísticas, sociales e identitarias es una de las características más importantes de los pueblos indígenas amazónicos. Sin embargo, los mecanismos que permiten esta flexibilidad varían de acuerdo a los diversos conjuntos lingüísticos y áreas histórico-

geográfico-culturales. Para referirnos solamente a aquellos pueblos incluidos en la *Guía etnográfica de la alta amazonía*, en el caso de los Yagua, Ticuna y Mai huna (Volumen I), sociedades que enfatizan la descendencia unilineal como principio de organización social, el sistema clánico permite la incorporación de segmentos de otros pueblos como nuevos clanes de bajo status social, o su adopción por parte de clanes de bajo status ya existentes. La incorporación de estos 'otros' se ve facilitada por mecanismos simbólicos que permiten hacer de los foráneos semejantes. Inversamente, los clanes pueden dividirse y dar lugar a la emergencia de nuevos clanes, e incluso pueden diferenciarse lo suficientemente como para dar lugar a la existencia de nuevos grupos.

En contraste, en el caso del conjunto pano (Volúmenes II y III) la endoguerra y la toma de cautivos garantizaban, hasta hace poco, la constante interacción entre los diversos grupos que lo componen a la vez que el flujo de personas e identidades. Tan importante era este flujo que algunos autores afirman que la identidad de los grupos pano requiere de la constante incorporación de 'otros' similares (Erikson 1993). Al igual que en el caso de los Yagua, Ticuna y Mai huna, la organización clánica y de mitades exogámicas de los grupos pano-hablantes —y especialmente de los grupos interfluviales— también permite, bajo ciertas circunstancias, la fragmentación y disociación de los clanes, dando lugar al constante surgimiento de nuevos 'grupos', o la absorción de grupos existentes para formar grupos mayores. Esto permite que, de acuerdo a conveniencias coyunturales, un mismo grupo pueda reclamar ser parte de una unidad mayor o enfatizar una identidad diferenciada. Estos mecanismos propios de sociedades clánicas que practican la endoguerra difieren notablemente de aquellos prevalecientes entre los arahuacos peruanos.

En lo que sigue procuraremos dar cuenta de la dinámica social e identitaria que caracteriza al conjunto arahuaco del piedemonte andino a través de una mirada a las transformaciones identitarias, los mecanismos de inclusión y exclusión social, y los procesos políticos resultantes.

## Transformaciones identitarias

En el siglo XVI los habitantes del territorio actualmente ocupado por el conjunto arahuaco eran conocidos como Chunchos, Antis o Pilcozones (Varese 1973: 115). El primer término fue empleado fundamentalmente para referirse a los arahuacos que ocupaban la cuenca del río Madre de Dios al oriente del Cusco, una zona donde hasta hoy vive parte de los Matsigenka. El segundo término designaba la región amazónica del imperio incaico (Antisuyo), pero también era utilizado como gentilicio para referirse a los arahuacos que habitaban las cuencas de los ríos Apurímac y Ene al oriente de Ayacucho y Jauja, zonas donde todavía se encuentran asentamientos asháninka y matsigenka. El último término designaba a los arahuacos ubicados en el área de Vilcabamba, al norte de Cusco, zona también habitada por los Matsigenka.

Estos gentilicios tuvieron una suerte variada. El término chuncho, con un fuerte sentido despectivo, pasó a designar de manera genérica a los habitantes indígenas de la región amazónica. El término anti fue apropiado por la geografía y pasó a designar la cordillera que atraviesa el occidente de Sudamérica bajo la forma de Andes. Finalmente, el término pilcozones fue cayendo en desuso hasta desaparecer totalmente a fines del siglo XVIII.

Por entonces todos estos etnónimos habían perdido vigencia y comenzaron a ser reemplazados por el término Campa, que se mantuvo en uso durante casi tres siglos. Es posible que este término haya sido un exónimo, probablemente peyorativo, impuesto a sus vecinos arahuacos, según unos, por los Pano de la cuenca del río Ucayali (Varese 1973: 140) o, según otros, por los Yine del río Urubamba (Álvarez 1981: 30). En un comienzo el término Campa fue utilizado indistintamente para designar a toda una serie de grupos locales arahuacos que se asemejaban por su vestimenta, ornamentación, tipo de asentamiento, costumbres e idioma. No sorprende, entonces, que los misioneros franciscanos hayan utilizado este término para designar indistintamente a los que hoy conocemos como Matsigenka, Asháninka, Ashéninka, Nomatisguenga y Yánesha. Los únicos arahuacos de este conjunto que no fueron incluidos en este término fueron los Yine, quienes por entonces eran conocidos como Simirínches. Esta exclusión tiene cierto fundamento lingüístico y sociológico, ya que en la actualidad se considera que el idioma yine

pertenece a una rama distinta del arahuac (Da Silva Facundes 2002: 85), y que históricamente llegaron al oriente peruano mucho después que los demás grupos arahuacos (Gow 2002: 148).

El uso de Campa como un término genérico fue acompañado de otros etnónimos más específicos con los que se designaba a los grupos locales (pueblos/asientos) y regionales (castas/parcialidades). Dichos etnónimos derivaban, por lo general, del nombre de un hito geográfico o un líder local. A pesar de que el término Campa estuvo vigente por mucho tiempo, su hegemonía comenzó a erosionarse casi desde un inicio. En el siglo XVIII, los misioneros que trabajaban en las cercanías del Cerro de la Sal pronto comenzaron a distinguir entre los Campa y los Amage (Amuesha/Yánesha), posiblemente como resultado de una mayor familiaridad con sus respectivos idiomas. Aún así, el término Campa continuó siendo utilizado para referirse a todos los arahuacos peruanos menos los Yánesha y Yine. Recién a fines del siglo XIX e inicios del XX se comienza a distinguir a los Matsigenka del resto de los Campa. Según Rosengren (2004: 11), este cambio no tuvo tanto que ver con la voluntad de los propios Matsigenka, sino más bien como consecuencia de la división del antiguo territorio de las misiones franciscanas en dos provincias apostólicas encargadas una a los franciscanos y la otra a los dominicos. Habrían sido estos últimos quienes introdujeron la denominación Matsigenka para distinguir a sus neófitos de aquellos a cargo de los franciscanos.

El término Campa siguió siendo usado por misioneros, viajeros, antropólogos y funcionarios estatales hasta la década de 1980. Por entonces, los arahuacos de las cuencas del Perené, Pichis y Satipo, los que estaban más en contacto con la sociedad nacional, comenzaron a rechazar el uso de este término como etnónimo aduciendo que el mismo tenía connotaciones peyorativas. Un artículo del antropólogo alemán Manfred Schäfer (1982) titulado “¡No soy Campa, soy Asháninka!”, recogiendo esta perspectiva, tuvo tanto impacto que en unos pocos años el término Campa desapareció por completo tanto del discurso académico como del oficial.

Para distinguir a los varios subgrupos que hablaban variedades dialectales del asháninka y que los misioneros-lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano habían denominado “Campa Asháninka”, “Campa Nomatsiguenga”, “Campa del Pajonal”, etc. (Ribeiro & Wise 1978), Schäfer sugirió que se utilizase el término Asháninka seguido del

nombre de la cuenca que habitaba cada subgrupo. Esta solución no dejó de ser problemática en la medida que algunos de los subgrupos no se identificaban a sí mismos como Asháninka. Así, por ejemplo, tal como señalan Hvalkof & Veber (este volumen), los arahuacos del Gran Pajonal rechazan el ser denominados Asháninka argumentando ser Ashéninka. Por su parte, los arahuacos de Pangoa se autodesignan como Nomatsiguenga, una variación del término *matsigenka* = gente. Respetando estas distinciones nativas, antropólogos y lingüistas han adoptado, por lo general, las autodesignaciones locales. Sin embargo, el uso de éstas ha dado lugar a ciertos problemas.

Una primera dificultad es que, debido a la concepción occidental que equipara etnónimos con grupos sociales, políticos y lingüísticos discretos, ha habido una tendencia de ver a estos subgrupos como “pueblos” con una identidad separada. Esto ha hecho que algunos autores hayan acusado a lingüistas y antropólogos de introducir divisiones artificiales dentro de lo que sería un mismo pueblo. A su vez, el rechazo del término Campa ha dejado a antropólogos y lingüistas sin un término global que permita referirse al conjunto de grupos arahuacos que hablan variedades dialectales del mismo idioma y que comparten un mismo universo de prácticas culturales. Reconociendo este problema, y el hecho de que estos subgrupos arahuacos no tengan un término para designar al total del conjunto, Weiss (este volumen) ha preferido mantener el uso del término Campa, distinguiendo a los “Campa ribereños” (autodesignados Asháninka) de los “Campa del Pajonal” (autodesignados Ashéninka). Hvalkof & Veber (este volumen) han optado por una solución intermedia, manteniendo el término Campa para referirse al conjunto de los subgrupos arahuacos que hablan variedades de un mismo idioma (Asháninka, Ashéninka, Nomatsiguenga) y utilizando el etnónimo Ashéninka para referirse específicamente a los arahuacos del alto Ucayali y Gran Pajonal.

Las dificultades que han tenido los misioneros, antropólogos y otros agentes externos para identificar a los diversos segmentos del conjunto arahuaco del piedemonte andino provienen de la fluidez del sistema de clasificación social de los propios arahuacos. Todas las autodesignaciones de los arahuacos peruanos tienen el sentido de “seres humanos” o de “seres humanos que comparten unas formas y normas de vida semejantes”. Hvalkof & Veber definen *ashéninka* como “nuestros paisanos”, mientras que Weiss traduce *asháninka* como “nuestros

hermanos". Por su parte, Rosengren define *matsigenka* como "seres humanos", y *asháninka* como "paisano" o "compatriota". Finalmente, Santos Granero traduce *yánesha* como "nosotros la gente" y *yamo'tsesha'* como "el grupo de personas con las que mantengo relaciones sociales armoniosas". Este último término, bajo la forma de *yamu'ts*, también ha sido traducido como "paisano" (Sala, en Izaguirre 1922-1929: XIV, 210). Adicionalmente, los Yánesha utilizan el término *acheñenesha'*, "persona", "gente" o "ser humano", como una tercera forma de autodesignación (Smith 1977: 70-71).

Renard-Casevitz (1993: 29; 2002: 133) ha hecho notar que todos estos términos tienen una misma raíz, pronunciada de manera diferente en los diversos idiomas y variedades dialectales de este conjunto. Dicha raíz, que tiene el significado de "gente", aparece bajo las formas de *cheñ* (*a-cheñ* entre los Yánesha), *shén* (*a-shén-inka* entre los Ashéninka), *shán* (*a-shán-inka* entre los Asháninka y Matsigenka), *tsi* (*ma-tsi-genka*, *noma-tsi-guenga* y *a-tsi-ri* entre los Matsigenka, Nomatsiguenga y Asháninka del Pichis) y *chi* (*ma-chi-guenga*, *noma-chi-guenga* como variantes de lo anterior). Pero también se encuentra entre los Piro bajo la forma más alejada de *yín* en *yín-e*, que es su autodesignación y significa "gente" (Gow 2002: 156-157), o bajo la forma más próxima de *xin* en *man-xin-eri*, que es la autodesignación de los Piro de Brasil. Raíces semejantes también se encuentran en las autodesignaciones de otros grupos arahuacos que no pertenecen al conjunto del piedemonte andino, pero que también están localizados al sur del Amazonas. Entre éstas se encuentran las autodesignaciones *a-chan-é* (Mojos de Bolivia), *chan-é* (Chané de Bolivia), *chan-á* (Chaná del río Uruguay), y *a-xin-inca* (Axininca del Brasil).

Rosengren ha argumentado que el término *matsigenka* tiene el sentido restringido de "seres humanos" por contraste con otros seres que pueblan el universo y no son considerados humanos. En este primer sentido, el término *matsigenka* es utilizado para hacer referencia tanto a los grupos locales, como al grupo étnico en general, e incluso a los pueblos amazónicos vecinos, con exclusión de los blancos y andinos. En un sentido más ontológico el término incluye a los seres humanos actuales, pero también a ciertas categorías de espíritus, animales y plantas que en tiempos primordiales eran humanos y cuya esencia aún hoy en día sigue siendo humana. Esta distinción es probablemente válida también para los demás grupos arahuacos de este conjunto. Los Yánesha, por ejemplo, utilizan el término *acheñ* no solo para referirse a ellos mismos y a sus

vecinos indígenas que tienen prácticas culturales semejantes, sino también a aquellos animales, plantas, minerales e incluso objetos, que en tiempos míticos tenían forma humana.

Todos estos términos no solo hacen referencia a la humanidad de los seres comprendidos en la clasificación, sino también a su carácter social. Es por esta razón que términos como *asháninka* o *ashéninka* pueden ser traducidos sea como “gente” o como “paisano” o “hermano”, lo cual subraya el carácter social de la relación. Esta doble acepción también se encuentra en el término yánesha *masheñ*, que lleva la raíz de “gente”, pero tiene el significado metafórico de “hermano” en el sentido de “compañero”. El término yánesha *yamo'tsesha'*, que hace referencia al grupo de gente semejante con la cual uno tiene relaciones sociales armónicas, también contiene esta noción de humanidad, sociabilidad y de una cierta esencia compartida que está implícita en los términos castellanos “paisano” o “hermano” que estos autores utilizan para traducir estas autodesignaciones. Esta esencia común no parece apelar tanto a criterios pseudo-biológicos de compartir una misma “sangre” o “raza”, sino más bien a criterios sociales, tales como los vínculos de parentesco, o culturales, tales como el compartir una misma lengua, vestimenta, tipo de comida, vivienda, música, etc.

Todos los autores que se han ocupado de los pueblos de este conjunto coinciden en afirmar que sus autodesignaciones siempre tienen un carácter egocentrado. A diferencia de otras autodesignaciones tales como, por ejemplo, “peruano”, que son absolutas y no admiten zonas grises, el alcance de las autodesignaciones de los arahuacos peruanos depende de la intención del hablante. Así, el rango de referencia de estas autodesignaciones puede abarcar desde la familia nuclear del que habla hasta la totalidad del grupo etnolingüístico, e incluso, en algunos casos, hasta la totalidad de los pueblos indígenas amazónicos por contraposición con otros pueblos diferentes. Nociones de proximidad o lejanía social y geográfica dan pie a oposiciones tales como “de adentro” y “de afuera” que sustentan un sistema de clasificación social de tipo concéntrico que va de lo menos a lo más inclusivo (Smith 1985: 12-13). De esta manera, el alcance de cualquiera de estas autodesignaciones solo puede ser determinado a partir del discurso del hablante (Hvalkof & Veber, este volumen).



## Mecanismos de inclusión social

Los grupos arahuacos del piedemonte andino tienen terminologías de parentesco prescriptivas y bilaterales de tipo dravidio tal como la descrita por Dumont (1953) para los Dravidios del sur de la India. Antes conocida como terminología de tipo iroqués de fusión bifurcada (Weiss, este volumen), este tipo terminología se caracteriza por la clasificación de los parientes en cinco generaciones; la distinción de los mismos por género; su división entre consanguíneos y afines potenciales en las tres generaciones centrales; y la fusión de todos los parientes como consanguíneos en las generaciones extremas. Este tipo de terminología promueve una suerte de 'amnesia genealógica' al restar importancia al reconocimiento de vínculos de parentesco a partir de la segunda generación ascendente, es decir, a lo largo de un eje temporal vertical de mayor profundidad. Como contraparte, la bilateralidad de la terminología dravidia tiende a promover la extensión de los vínculos de parentesco horizontalmente a través del espacio abarcando a círculos de parientes cada vez más distantes geográfica y socialmente. Esto se ve facilitado por una cierta tendencia de los asentamientos arahuacos a fragmentarse cuando los conflictos internos escalan a un punto en que no pueden ser resueltos pacíficamente. La constante fisión de los asentamientos y la dispersión espacial de los parientes hace que todo individuo tenga una amplia red de parientes. En teoría, por lo tanto, las relaciones de parentesco pueden abarcar a la totalidad del segmento o pueblo del hablante, e incluso en el contexto de matrimonios biétnicos a segmentos de otros pueblos.

Uno de los elementos centrales de las terminologías dravidias es su carácter prescriptivo. De acuerdo a este tipo de terminología los parientes bilaterales de un individuo se dividen entre consanguíneos (parientes paralelos, es decir, hermanos del padre y hermanas de la madre y sus respectivos descendientes) y afines potenciales (parientes cruzados, es decir, hermanas del padre y hermanos de la madre y sus respectivos descendientes). Uno debe casarse con alguien perteneciente a la categoría de primo cruzado que, idealmente, viva en el propio asentamiento o grupo local. Cuando esto no es posible los hombres solteros buscan esposa en otros asentamientos más o menos cercanos. El encontrar una esposa de la categoría prescrita (prima cruzada) se ve facilitado por la extrema flexibilidad del sistema. En la medida que,

teóricamente, todos los miembros de un pueblo o segmento de pueblos están relacionados entre sí, dos individuos no relacionados entre sí por lazos de parentesco cercano pueden determinar el vínculo que los une de diversas maneras de modo de satisfacer sus intereses personales. Así, cuando un hombre busca esposa en un asentamiento que no es el suyo procura establecer relaciones de afinidad potencial con el padre o los hermanos de la mujer que le interesa. Al clasificar a un hombre como suegro potencial o cuñado potencial, un hombre soltero crea las condiciones para solicitar como esposa a la hija o hermana de éstos.

De esta manera el sistema permite establecer vínculos de parentesco entre dos individuos no relacionados por ningún vínculo conocido de parentesco y ampliar así las fronteras del parentesco mucho más allá de los asentamientos o grupos locales. De igual manera, el sistema permite extender las redes de intercambio matrimonial — y con ello las redes sociales — mediante la activación de relaciones de afinidad potencial con cualquier persona con la que el individuo no tenga un claro vínculo de parentesco consanguíneo. Más aún, dado que el sistema es bilateral y permite el reconocimiento de vínculos a través de diversos caminos o parientes comunes, el mismo puede ser manipulado de manera que un individuo que podría ser calificado como pariente consanguíneo clasificatorio (primo/a paralelo/a) sea efectivamente tratado como cónyuge potencial (primo/a cruzado/a). Estas características hacen que la terminología de parentesco de tipo dravidio sea uno de los principales mecanismos de inclusión social de los arahuacos peruanos.

Un segundo mecanismo de inclusión social que es crucial para el reforzamiento de identidades supra-locales o más globales es el de los socios comerciales denominados *ayómpari* o *ayómpare*. Este tipo de relación se establece entre hombres — y en menor medida mujeres — no relacionados entre sí por lazos de parentesco y que viven en asentamientos lejanos o incluso pertenecen a otros pueblos o segmentos arahuacos (Bodley 1981; Schäfer 1991). En estos casos lo que importa no es establecer una relación de parentesco — cosa que sería posible — sino establecer una relación de amistad y confianza con individuos que de otro modo podrían ser considerados como no-relacionados y, por lo tanto, como enemigos potenciales. Los amigos comerciales tenían la obligación de agasajar, defender y asegurar el paso a sus visitantes. Si bien la relación de *ayómpari* — que en ciertas áreas aún está vigente —

tiene como objetivo manifiesto el intercambio comercial de bienes escasos (sal, chamairo, pescado seco, herramientas, perros, etc.) o de lujo (textiles, ornamentos, etc.), en realidad el fin último es la acumulación de relaciones sociales que le permiten a un hombre ampliar grandemente su esfera de acción social e incrementar su prestigio personal.

En el pasado las alianzas entre pueblos y segmentos arahuacos se vieron facilitadas por las vastas redes de intercambio comercial propiciadas por la institución de los *ayómpari*, quienes a veces recorrían grandes distancias y viajaban por largos periodos visitando a sus amigos comerciales. Estas redes atravesaban el territorio arahuaco a lo largo de diversos ejes norte-sur y este-oeste. Las mismas convergían alrededor del Cerro de la Sal, cuyas vetas de sal mineral constituían la principal fuente de este producto en la Selva Central (Varese 1973). Si bien el Cerro de la Sal era un sitio de acceso multiétnico para Yánesha, Asháninka y Ashéninka, quienes tenían el monopolio para la producción de bloques de sal y panes de sal purificada, el mismo también era un sitio de encuentro para otros pueblos arahuacos (Yine, Matsigenka y Nomatsiguenga) y no-arahuacos (Conibo), que en la época seca llegaban a la zona con sus productos para trocarlos por sal. Este mismo producto era objeto de un intenso intercambio con las poblaciones serranas vecinas (Santos Granero 1992; Renard-Casevitz 1993).

Estas amplias redes comerciales se entrecruzaban a su vez con las redes de intercambio matrimonial favorecidas, como hemos señalado, por una cierta tendencia arahuaca a buscar esposas de la categoría apropiada fuera del asentamiento propio. El intercambio de productos no seguía, sin embargo, los mismos caminos que el intercambio de cónyuges (Bodley 1981). Esto indica que, más que superponerse, estos dos tipos de redes constituían mecanismos independientes y complementarios de inclusión social. Si bien los intercambios comerciales y matrimoniales contribuían a vincular segmentos arahuacos geográficamente lejanos, generando espacios de interacción social supra-comunales, los mismos no impedían el que, bajo determinadas circunstancias, las alianzas así creadas dejaran de tener vigencia. Las relaciones de afinidad, que en determinados momentos actúan como mecanismo de inclusión, en otros se prestan para generar fracturas sociales, convirtiéndose así en mecanismos de exclusión.

Los pueblos pertenecientes al conjunto arahuaco del piedemonte andino comparten un corpus de mitos comunes y una concepción sacralizada del espacio. Un aspecto central de estas concepciones es que

el territorio de estos pueblos fue modelado en épocas míticas a través de las andanzas de diversas divinidades masculinas y femeninas: Pareni, la diosa-sal de los Matsigenka y Asháninka; Avírerí, el maligno dios de los Asháninka, Ashéninka y Nomatsiguenga; y Yompor Ror, la divinidad solar de los Yánesha (Santos Granero 2005). En sus andanzas por esta tierra antes de que los seres humanos perdiesen su inmortalidad, estas divinidades fueron transformando lugares y personas en los hitos del paisaje y los animales y plantas que existen hoy en día. Algunos de estos lugares son considerados sagrados y eran objeto de peregrinación. Este es el caso de Palmazú, el sitio donde la divinidad solar yánesha transformó a uno de sus hermanos, su esposa e hijos en piedra. Hasta la década de 1920 dichas piedras estaban albergadas en un templo a cargo de un líder sacerdotal yánesha y eran motivo de peregrinaje de gente proveniente no solo de todo el territorio yánesha, sino también de áreas asháninka, ashéninka e incluso conibo (Navarro 1967). El sitio donde Avírerí transformó a los invasores andinos y blancos en piedra también era objeto de ofrendas por quienes pasaban por allí (Delfín Pongo; comunicación personal). Finalmente, el Cerro de la Sal no solo tenía importancia económica, sino que tenía un gran valor simbólico en la medida que se consideraba que la sal era el cuerpo de la diosa Pareni (según los Matsigenka y Asháninka), o del dios Yato' Queñtoñ (según los Yánesha), quienes se dejaron morir y transformaron en sal, en beneficio de los seres humanos.

Con el paso del tiempo otros sitios fueron adquiriendo valor sagrado. Este es el caso de Metraró, donde vivió y murió Juan Santos Atahuallpa, el líder del levantamiento general de los arahuacos en 1742. Su tumba, bajo la forma de túmulo, se encontraba albergada en un gran edificio sostenido por anchas columnas de madera labrada (La Combe 1891: 493). Gente proveniente de asentamientos yánesha, asháninka, ashéninka y nomatsiguenga —y probablemente también matsigenka— visitaba la tumba del líder todos los años a fin de renovar la fina *cushma* de algodón depositada encima del túmulo (Carranza 1894: 23). Esta práctica continuó hasta la década de 1890 cuando el prefecto de Tarma ordenó que se abriese la tumba y se retirase los despojos del líder rebelde (Loayza 1942: XIV). Algunos autores afirman que un sitio en el Gran Pajonal también era objeto de peregrinaciones y grandes festivales anuales en honor de la divinidad solar y que a este sitio acudían no solo los Ashéninka sino también gente yánesha (Ordinaire 1988: 71).

En el caso de los Yánesha, Ashéninka del Alto Perené y Asháninka del Alto Pichis la peregrinación a lugares de importancia religiosa se vio acentuada gracias al desarrollo de las *puerahua*, los centros ceremoniales, frecuentemente asociados a fraguas y herrerías, que se desarrollaron en estas localidades tras la expulsión de los misioneros franciscanos en 1742. Estos templos estaban a cargo de líderes sacerdotales que entre los Yánesha eran conocidos como *cornesha'*. Con frecuencia estos líderes eran también herreros o estaban asociados a herreros y combinaban sus funciones religiosas con la producción y distribución de todo tipo de herramientas (Santos Granero 1987). Este tipo de centros ceremoniales, que asumieron su máxima expresión entre los Yánesha, también fueron adoptados por algunos de los grupos locales asháninka y ashéninka más próximos a los Yánesha, dando forma a expresiones religiosas muy diferentes de las existentes entre otros segmentos del conjunto (Weiss 1973). La adoración de divinidades de carácter local y regional combinada con la posibilidad de adquirir herramientas ejercía una extraordinaria atracción sobre los diferentes pueblos y segmentos arahuacos localizados en los valles de Chanchamayo, Paucartambo, Oxapampa, Perené, Pichis y Gran Pajonal. Esto contribuyó a ampliar y densificar las esferas de interacción social pan-arahuacos durante más de un siglo, hasta la década de 1920, cuando desaparecieron los últimos templos-herrerías. De hecho, los templos-herrerías arahuacos también abastecieron de herramientas a los Conibo y otros pano-hablantes del Ucayali hasta fines del siglo XVIII en que los franciscanos se asentaron una vez más en el Ucayali y reemplazaron esta fuente de abastecimiento.

La existencia de concepciones comunes acerca de las causales de enfermedad junto a la noción de que los especialistas shamánicos más seguros y efectivos son aquellos social y geográficamente o más cercanos o más lejanos, también contribuyeron a generar espacios de interacción social al interior de y entre los diferentes pueblos y segmentos arahuacos (Santos Granero 1994: 360-372). Los arahuacos del piedemonte andino consideran que todas las enfermedades son producto de la acción hechicera de seres humanos, animales, plantas u otros objetos naturales y que las mismas solo pueden ser curadas por especialistas shamánicos con distintos tipos de conocimientos y técnicas terapéuticas. Esto da lugar al surgimiento de una jerarquía de especialistas shamánicos – tabaqueros, ayahuasqueros, vegetalistas, adivinadores, vaporizadores – con diferentes

grados de poder y prestigio personal, cuya reputación trasciende no solo el ámbito local, sino con frecuencia las propias fronteras étnicas. Cuando un miembro del conjunto se enferma, su primera opción es tratarse con el shamán local, pero si la enfermedad persiste y los familiares del enfermo tienen las facilidades para hacerlo, buscan los servicios de un especialista prestigioso y geográficamente distante. Si este no puede acudir, muchas veces el enfermo es trasladado a la comunidad del especialista. En uno u otro caso se intensifican las relaciones entre asentamientos distantes y entre especialistas de pueblos diferentes, lo cual puede conducir al establecimiento de importantes alianzas shamánicas.

Hoy en día algunos de los antiguos mecanismos de inclusión social han desaparecido pero éstos han sido reemplazados por otros igualmente efectivos. Los antiguos sitios de peregrinaje y las ceremonias periódicas en los templos-herrerías han sido sustituidos por los encuentros eclesiales de evangélicos y adventistas. Hoy en día los pastores arahuacos de una y otra iglesia recorren las actuales comunidades nativas predicando y manteniendo el fervor religioso. Estas visitas no están constreñidas por las fronteras étnicas y con frecuencia pastores de un segmento arahuaco visitan comunidades de otro segmento. Los encuentros periódicos de pastores de una misma zona también contribuyen al intercambio. La ética de estas religiones calza parcialmente con la ética arahuaca más tradicional facilitando su adopción y la continuidad de prácticas tradicionales no cristianas. Por lo demás, estos nuevos elementos identitarios, que traspasan las fronteras de los pueblos y segmentos arahuacos, contribuyen a reforzar lo que se podría considerar como una identidad pan-arahuaca de cara a la mayoría católica del país.

Todos estos mecanismos de inclusión están sustentados en lo que se podría considerar como el código ético arahuaco, el cual es usualmente recitado en el contexto de las largas saluciones rituales que tienen lugar cuando dos arahuacos no relacionados entre sí se encuentran. En forma de contrapunto los desconocidos afirman:

*“Si tienes hambre, compartiré contigo mi caza y mis pesca y los frutos de mi chacra, porque tú eres Campa, y los Campas deben quererse entre ellos con verdadera amistad. (...) Si estás atacado por un enemigo, expondré mi vida para defenderte, porque tú eres Campa. (...) Si el Camagari (el Diablo) te hace morir, tus hijos serán míos, porque tú eres Campa” (Ordinaire 1988: 91-92).*

Esta suerte de código ético y la noción de que todos los arahuacos son 'gente' y comparten una misma esencia son los dos elementos que posibilitan los mecanismos de inclusión social arriba mencionados. Todo ello ha generado una suerte de *pax arahuaca* que se ha mantenido – con tan solo unas pocas excepciones – a lo largo de varios siglos desde el momento de contacto y probablemente desde mucho antes. De igual manera, la vigencia de estos principios éticos y mecanismos sociales ha facilitado el establecimiento de importantes alianzas políticas en épocas históricas y presentes entre los diversos pueblos y segmentos que conforman el conjunto.

### **Incorporaciones y desincorporaciones**

Los sistemas arahuacos de clasificación social egocentros, concéntricos y flexibles han permitido a los miembros de este conjunto étnico una gran versatilidad a nivel de los ordenamientos políticos a lo largo del tiempo. Mediante una calculada contracción o ampliación de la categoría "nuestros paisanos" los arahuacos peruanos han logrado adecuar su acción política en respuesta a los cambiantes contextos históricos. El caso de la sublevación del cacique asháninka Ignacio Torote en 1737 ilustra claramente las múltiples posibilidades de inclusión y exclusión que se abren a los líderes arahuacos. Cacique de Catalipango, un pueblo de misión ubicado en la confluencia de los ríos Ene y Perené, Torote fue capaz de convocar a distintas parcialidades asháninka para expulsar a los misioneros primero del propio Catalipango y más adelante, en alianza con los Asháninka y Nomatsiguenga de la región de Pangoa, de la misión de Sonomoro (Amich 1975: 144-148). Cuando las tropas españolas comenzaron a perseguir a los sublevados, Ignacio Torote se refugió entre los Yine (Simiriches), quienes le ofrecieron protección. Esta alianza no fue excepcional; unos años antes, en complicidad con su padre Fernando Torote, los Yine habían matado a varios misioneros franciscanos. Esto indica que, si bien las alianzas entre subgrupos arahuacos eran temporales, las mismas podían ser replicadas una y otra vez cuando las circunstancias así lo requerían.

La sublevación general de los arahuacos del piedemonte andino en 1742 siguió un patrón similar aunque de mucho mayor alcance. El grado de inclusión de este movimiento fue tal que no solo abarcó a la mayor parte de los subgrupos arahuacos, tales como los Yánesha,

Asháninka, Ashéninka, Nomatsiguenga y Yine, sino que logró captar incluso a los Conibo de habla pano. El carácter multiétnico de la rebelión tiene su máxima expresión en el hecho de que el líder de la misma no era un líder amazónico sino andino, Juan Santos Atahualpa. Más aún, el movimiento también logró captar a esclavos africanos, indígenas andinos fronterizos, e incluso a españoles pobres marginados del proceso de enriquecimiento colonial. Cabe señalar que estas inclusiones no perseguían únicamente fines políticos, sino que frecuentemente conducían a inclusiones sociales efectivas, por ejemplo a través de matrimonios interétnicos.

Así como el sistema permite abrirse hacia gentes consideradas como ‘otros semejantes’ —entre ellos los afines potenciales— el mismo también permite contraer las fronteras del ‘nosotros’ a un punto mínimo cuando ello conviene a los intereses de los actores involucrados. El caso de la rebelión de Mangoré, cacique ashéninka de la misión de Pichana (alto Perené) en 1674 es un claro ejemplo de la puesta en práctica simultáneamente de mecanismos de inclusión y exclusión política (Amich 1975: 72-75). El instigador de este levantamiento fue el cacique Siquincho del Cerro de la Sal, quien aparentemente tenía autoridad sobre todos los asentamientos ashéninka del Alto Perené. Este solicitó a Mangoré que diera muerte a los misioneros de Pichana. Tras cumplir con este pedido, Mangoré se dirigió a Quimiri para expulsar también a los sacerdotes de esta misión. Allí, sin embargo, fue confrontado por los Ashéninka locales encabezados por su hermana, su cuñado y los familiares de este último —es decir, por sus afines— quienes lo mataron, y apresaron a algunos de sus seguidores. En este caso los mecanismos de agregación política que permitieron que dos caciques locales combinaran fuerzas para un fin común se vieron neutralizados por los intereses locales de la gente de Quimiri, que era la cabeza del territorio misional y, por ende, un punto clave de distribución de herramientas y otros bienes de gran atractivo para los indígenas amazónicos. Antes que sumarse a sus “paisanos” en su lucha contra el enemigo común, en esta ocasión los Ashéninka de Quimiri prefirieron enfatizar su distancia social en tanto afines y defender su acceso privilegiado a estos importantes bienes europeos.

Doscientos años más tarde, en 1896, similares mecanismos habrían de ponerse en juego entre los Nomatsiguenga de Pangoa (Izaguirre 1922-1929: Vol. 12, 111-150). En 1894 los misioneros franciscanos junto con



cincuenta familias colonas de la sierra obtuvieron permiso del cacique Churihuanti para instalarse en sus tierras. Sin embargo, los conflictos entre colonos e indígenas no tardaron en aflorar, creando divisiones entre aquellos Ashéninka que apoyaban a los misioneros y aquellos que querían su expulsión. El detonante de la crisis fue la súbita muerte del hermano del cacique. Esta fue atribuida a las acciones hechiceras de una niña cuya familia era aliada de los franciscanos. La niña se refugió, junto con las familias nomatsiguenga aliadas de los franciscanos en la casa de misión. Churihuanti convocó a otros jefes locales ashéninka (alto Perené y Yurinkai) y asháninka (alto Tambo y Ubiriki), quienes rápidamente acudieron a su llamado. Habiendo reunido un ejército de 200 “indios flecheros”, Churihuanti atacó a la misión obligando a los franciscanos, colonos y sus aliados nomatsiguenga a huir hacia la sierra.

Los ejemplos anteriores muestran a pequeños grupos de arahuacos que apoyan a los misioneros y se enfrentan coyunturalmente con la gran mayoría que resiste su presencia. Estos conflictos endógenos nunca resultaban en enfrentamientos armados de gran escala y reiterativos y de ninguna manera pueden ser caracterizados como casos de endoguerra. Salvo por las correrías de los Yine contra los Matsigenka y Asháninka (Camino 1977), no existe evidencia en la época colonial de correrías entre arahuacos con el fin de tomar cautivos. Y las correrías organizadas por los Yine se explican, fundamentalmente, por el hecho de que éstos estaban en cierta medida ‘panoizados’ por su proximidad con los Conibo y otros pueblos panohablantes que sí practicaban la endoguerra (Santos Granero 2002: 31-32).

Esto habría de cambiar radicalmente a fines del siglo XIX con el auge de la producción gomera. Dicho auge generó una gran demanda de niños y mujeres cautivas por parte de los patrones caucheros, no como mano de obra para la recolección de gomas, sino como domésticos, concubinas, esclavas sexuales y futuros peones ‘civilizados’. Como resultado de ello, la práctica de las correrías fue adoptada por algunos de los segmentos del conjunto arahuaco. Reclutados mediante la entrega de herramientas y armas de fuego, algunos líderes ashéninka, asháninka y yine de los ríos Alto Ucayali, Tambo y Urubamba comenzaron a llevar a cabo incursiones esclavistas entre los arahuacos del Gran Pajonal, Satipo, Pangoa, Perené y Chanchamayo (Fernández 1986; Santos Granero & Barclay 2002; Hvalkof & Veber, este volumen). Los constantes ataques de los arahuacos ribereños contra los del interior quebrantaron o

debilitaron los mecanismos de inclusión característicos del conjunto, incluyendo las redes de intercambio comercial y matrimonial. En ciertas áreas, como el bajo Perené, el temor y los resentimientos generados por estas luchas intestinas duraron más allá del fin del auge gomero, prolongándose hasta la década de 1940 (P. Teodoro Castillo, comunicación personal). Este tipo de situación, sin embargo, ha sido excepcional en la historia conocida de los arahuacos peruanos, mientras que lo que destaca es su proclividad al establecimiento de alianzas políticas.

Esta propensión afloró nuevamente en la década de 1960 cuando comenzaron a formarse las primeras organizaciones arahuacas de corte moderno, que agruparon políticamente a los asentamientos locales dotándoles de un liderazgo supra-local antes inexistente. En un primer momento estas organizaciones tuvieron el carácter de federaciones regionales que agrupaban a comunidades de un determinado segmento arahuaco. La primera de estas organizaciones fue el Congreso Amuesha, creado en 1969, que reunía a la mayor parte de los asentamientos locales yánesha. Esta experiencia fue tan exitosa en lograr títulos de propiedad, escuelas, entrenamiento de promotores de salud, y otros servicios del Estado, que en 1974 los Asháninka de la vecina cuenca del río Pichis solicitaron afiliarse al Congreso (Santos Granero & Barclay 1995: 315). Desde entonces la organización pasó a denominarse Congreso de Comunidades Nativas Campa-Amuesha. Durante cuatro años esta organización luchó activamente por obtener títulos de propiedad bajo la Ley de Comunidades Nativas N° 20653 de 1974, logrando la inscripción y/o titulación del grueso de las comunidades yánesha y la de un porcentaje sustancial de las comunidades asháninka del Pichis. La unidad organizativa de los Yánesha y los Asháninka del Pichis se vio facilitada por la relación histórica entre ambos grupos. Más aún, la nueva organización incrementó los lazos entre ambos segmentos al propiciar el encuentro periódico entre líderes de ambos grupos. En la medida que la participación de las comunidades asháninka restaba dinamismo a la organización yánesha, y que los líderes asháninka aspiraban a conformar una organización étnica propia, a partir de 1978 el Congreso Campa-Amuesha se desmembró.

Sin embargo, los lazos históricos que unían a ambos grupos se mantuvieron y resultaron críticos una década más tarde cuando los mismos se vieron obligados a enfrentar a los insurgentes del Movimiento

Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), quienes comenzaron a operar en la región en 1983. El detonante de la crisis, en este caso, fue el asesinato, en 1989, de Alejandro Calderón, presidente de la organización de los Asháninka del Pichis, la Apatyawaka Nampitsi Asháninka (ANAP). Acusado de haber colaborado con el Ejército Peruano en la captura de los líderes del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), Máximo Velando y Juan Paucarcaja, en 1965, los miembros del comando del MRTA que operaba en el Pichis decidieron vengar la muerte del comandante guerrillero ejecutando al líder asháninka (Benavides 1991: 54; Fernández & Brown 2001: 174). El asesinato de Calderón provocó una respuesta general e inmediata de parte de sus seguidores, quienes se organizaron recurriendo a las antiguas tradiciones militares de los *ovayeri*, o guerreros asháninka. Así organizados, se enfrentaron a las columnas del MRTA y a aquellos Asháninka que los apoyaban. Fue en este contexto que, dirigentes yánesha de la Federación de Comunidades Nativas Yánesha (FECONAYA) solicitaron el apoyo de la ANAP para expulsar a las columnas del MRTA que operaban en el valle del Palcazu (Benavides 1991: 52). Los Asháninka comprometieron su apoyo reconociendo los lazos de “hermandad” existentes entre ambos grupos – un tropo de gran antigüedad y valor político entre los arahuacos peruanos –. Dicha alianza fue por demás significativa en la medida que por entonces ambos grupos no solo contaban con sus propias organizaciones, sino que estaban afiliadas a dos confederaciones indígenas rivales: la ANAP a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y la FECONAYA a la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (CONAP). Las acciones armadas de los Asháninka y Yánesha en contra de los insurgentes hicieron que la dirección nacional del MRTA reconociera su error al haber ejecutado a Calderón y anunciara su retiro de los valles del Pichis y el Palcazu. Tras haber conseguido su objetivo, la alianza militar entre Asháninka y Yánesha se disolvió, pero no sería la última vez que la misma se activara.

Una situación similar, pero que involucró a un número mayor de segmentos arahuacos, tuvo lugar más recientemente, a inicios del 2005, a propósito del intento de desalojo de Chorinashi, una pequeña comunidad asháninka ubicada en el río Coengua, afluente del Ucayali (AIDSESP 2004). Aunque la comunidad había obtenido su reconocimiento jurídico en 1991, los trámites para su titulación no habían

progresado. Haciendo caso omiso de este derecho en el 2003 las autoridades estatales otorgaron en concesión forestal a una empresa española un área que abarcaba el territorio reclamado por la comunidad. Tras dos años de lucha legal para que se revocase la concesión y se titulara las tierras de la comunidad, en febrero del 2005 las autoridades judiciales ordenaron a la Policía Nacional que desalojara a los Asháninka de sus tierras. Ante esta noticia, los habitantes de Chorinashi apelaron a la solidaridad de las organizaciones asháninka, ashéninka, nomatsiguenga y yánasha afiliadas a la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central (ARPI). Dichas organizaciones reunieron un contingente de 300 guerreros para defender los derechos de las familias de Chorinashi e impedir el desalojo. El anuncio de la marcha de este contingente hacia la zona bastó para que las autoridades judiciales detuvieran la acción de desalojo para evitar un enfrentamiento armado. Aunque a la fecha el problema aún no ha sido resuelto, la alianza entre los diversos grupos arahuacos y su capacidad para dar pronta respuesta a situaciones de crisis demuestra que sus mecanismos históricos de inclusión siguen vigentes a pesar de los grandes cambios que han experimentado.

\* \* \*

Las monografías publicadas en éste y el anterior volumen de la *Guía etnográfica de la alta amazonía* permiten visualizar los múltiples mecanismos sociales que operan para generar interrelaciones entre los grupos que componen el conjunto arahuaco preandino. Ello no significa, de modo alguno, que los pueblos y segmentos que lo componen sean homogéneos ni cultural ni socialmente. Existen importantes diferencias entre estos grupos a nivel de las formas en que se construyen sus liderazgos, el alcance geográfico y temporal de sus alianzas, el mayor o menor grado de autoridad de sus líderes. Pero también existen diferencias respecto al papel de lo religioso en las concepciones cosmológicas, en las filosofías de poder, y en la elaboración de sus mitologías. Incluso la célebre propensión mesiánica de los arahuacos peruanos ha sido recientemente puesta en cuestión (Veber 2003), quedando claro que las esperanzas milenaristas y la incidencia de líderes mesiánicos no tienen igual peso en los diversos segmentos del conjunto (Santos Granero 2003: 204). Otras diferencias no menores derivan de que estos segmentos ocupan hábitats diferentes; por ello sus patrones

de asentamiento, actividades de subsistencia, y otros aspectos de la vida diaria difieren, algunas veces, sustancialmente. Finalmente, estos segmentos no han experimentado los procesos históricos coloniales y post-coloniales con igual ritmo e intensidad. Y es probable que su experiencia de contacto con las poblaciones andinas en tiempos prehispánicos también haya sido cualitativamente diferente.

Estos procesos históricos los siguen afectando de manera diferente, de tal modo que actualmente los Matsigenka se ven más presionados por la presencia de proyectos hidrocarburíferos en su territorio, mientras que los Asháninka del Ene y Apurímac enfrentan una nueva ola de invasiones y la disruptiva presencia de agentes del narcotráfico. Es difícil predecir el futuro que les espera a los arahuacos peruanos, pero si nos atenemos a su trayectoria histórica, podemos esperar que enfrentarán los nuevos desafíos que se les presenten con igual creatividad y persistencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- AIDSESEP, 2004 - "Derechos de los pueblos indígenas e intereses económicos: caso Chorinashi"; en *Voz Indígena*, 26: 15-17.
- AIKHENVALD, Alexandra Y., 1999 - "The Arawak language family"; en R. Dixon & A. Aikhenvald, eds., *The Amazonian languages*: 65-106; Cambridge: Cambridge University Press.
- ÁLVAREZ, Ricardo, 1981 - "Unión panselvática"; en *Antisuyo*, 5: 5-39.
- AMICH, José, 1975 - *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*; Lima: Editorial Milla Batres.
- BENAVIDES, Margarita, 1991 - "Autodefensa asháninka en la Selva Central"; en *Amazonía Indígena*, 17-18.
- BODLEY, John H., 1981 - "Deferred exchange among the Campa: A reconsideration"; en Peter D. Francis et al., eds., *Networks of the past*; University of Calgary (mimeo).
- CAMINO, Alejandro, 1977 - "Trueque, correrías e intercambio entre los Quechuas Andinos y los Piros y Machiguenga de la Montaña Peruana"; en *Amazonía Peruana*, 1(2): 123-140.
- CARRANZA, Albino, 1894 - "Geografía descriptiva y estadística industrial de Chanchamayo"; en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 4(1-3): 1-32.
- DA SILVA FACUNDES, Sidney, 2002 - "Historical linguistics and its contribution to improving the knowledge of Arawak"; en J. Hill & F. Santos Granero, eds., *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*: 74-96; Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- DUMONT, Louis, 1953 - "The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage"; en *Man*, 54.
- ERIKSON, Philippe, 1993 - "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble Pano"; en *L'Homme*, 126-128: 45-58.
- FERNÁNDEZ, Eduardo, 1986 - *Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. Documento N° 7; Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

- FERNÁNDEZ, Eduardo & BROWN Michael , 2001 – *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la amazonía peruana*; Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Centro Argentino de Etnología Americana.
- GOW, Peter, 2002 – “Piro, Apuriná, and Campa: Social dissimilation and assimilation as historical processes in Southwestern Amazonia”; en J. Hill & F. Santos Granero, eds., *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*: 147-170; Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- IZAGUIRRE, Bernardino (ed.), 1922-1929 – *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*. Vol. 12: 111-150; Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- LOAYZA, Francisco A., 1942 – *Juan Santos, el Invencible. Manuscritos del año de 1742 al año de 1755*; Lima: Editorial D. Miranda.
- LACOMBE, Ernesto de, 1891 – “Viaje al Pichis con motivo de la inauguración del camino que conduce á ese río. Informe presentado por... á la Sociedad Geográfica de Lima”; en Larrabure & Correa, *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*, Vol. 7: 486-511; Lima: Imprenta de “La Opinión Nacional”.
- MASON, John Alden, 1950 – “The languages of South America”; en J. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*, Vol. 6: 157-317; Washington DC: Bureau of American Ethnology/Smithsonian Institution.
- NAVARRO, Manuel, 1967[1924] – “La tribu Amuesha”; en D. Ortiz, *Oxapampa*, Vol. II: Apéndice 19; Lima: Editorial San Antonio.
- ORDINAIRE, Olivier, 1988[1897] – *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*; Monumenta Amazónica, D1; Iquitos: CETA/IFEA.
- PAYNE, David, 1991 – “A classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical relations”; en D. C. Derbyshire y G. K. Pullum, eds., *Handbook of Amazonian Languages*, Vol. 3: 355-499; Berlin: Mouton de Gruyter.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 1993 – “Guerriers du sel, saunier de la paix”; en *L’Homme*, 126-128: 25-43.

- RENARD-CASEVITZ, France-Marie, 2002 - "Social forms and regressive history: From the Campa cluster to the Mojos and from the Mojos to the landscaping terrace-builders of the Bolivian savanna"; en J. Hill & F. Santos Granero, eds., *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*: 123-146; Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- RIBEIRO, Darcy & WISE Mary Ruth, 1978 - *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*; Comunidades y culturas peruanas N° 13; Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- RIVET, Paul & TASTEVIN P. Constantin, 1919-1924 - "Les langues du Purus, Jurua et des régions limitrophes: le groupe pré-andin"; en *Anthropos*, 14-15: 857-890, 16-17: 298-325, 18-19: 106-112.
- ROSENGREN, Dan, 2004 - "Los Matsigenka"; en F. Santos & F. Barclay, eds., *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. IV: 1-157; Lima: IFEA / Smithsonian Tropical Research Institute.
- SALA, Gabriel, 1922-1929 - "Diccionario, gramática y catecismo castellano, inga, amueixa y campá por el Padre Fray..."; en B. Izaguirre, *Historia de las Misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*, Vol. 14: 111-150; Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1987 - "Templos y herrerías: utopía y recreación cultural en la amazonía peruana"; en *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 17(2): 1-22. Lima.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1992 - *Etnohistoria de la alta amazonía, siglos XV-XVIII*; Quito: Ediciones Abya Yala / CEDIME / Movimiento Laicos para América Latina.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1994 - *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú*; Quito: Ediciones Abya Yala.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 2002 - "The Arawakan matrix: Ethos, language, and history in native South America"; en J. Hill & F. Santos Granero, eds., *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*: 25-50; Urbana y Chicago: University of Illinois Press.



- SANTOS GRANERO, Fernando, 2003 – Comments on Hanne Veber's article "Asháninka messianism: The production of a 'black hole' in Western Amazonian ethnography"; en *Current Anthropology* 44(2):204.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 2004 – "Los Yánesha"; en F. Santos & F. Barclay, eds., *Guía etnográfica de la alta amazonía*, Vol. IV: 159-359; Lima: IFEA / Smithsonian Tropical Research Institute.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 2005 – "Arawakan sacred landscapes. emplaced myths, place rituals, and the production of locality in Western Amazonia"; en E. Halbmayer & E. Mader, eds., *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*: 93-122. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- SANTOS GRANERO, Fernando & BARCLAY, Frederica , 1995 – *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos / FLACSO- Sede Ecuador.
- SANTOS GRANERO, Fernando & BARCLAY, Frederica, 2002 – *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*; Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SCHÄFER, Manfred, 1982 – "Yo no soy Campa ¡soy Ashaninka!"; en *Amazonía Indígena*, 4: 30-31.
- SCHÄFER , Manfred, 1991 – "Ayompari, El que me da cosas: intercambio entre los Ashéninga y asháninka de la Selva Central peruana en perspectiva histórica"; en P. Jorna, L. Malaver & M. Oostra, eds., *Etnohistoria del Amazonas*; Quito: Ediciones Abya Yala / Movimiento Laicos para América Latina.
- SHELL, Olive & WISE, Mary Ruth, 1971 – *Grupos idiomáticos del Perú*; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/ Instituto Lingüístico de Verano.
- SMITH, Richard Ch., 1977 – Deliverance from chaos for a song. Preliminary discussion of Amuesha music; Tesis doctoral; Cornell University.
- SMITH, Richard Ch., 1985 – "Política oficial y realidad indígena: conceptos amuesha de integración social y territorialidad"; en *Amazonía Indígena*, 5(10): 11-16.

- TAYLOR, Douglas, 1954 - "Diachronic note on the Carib contribution to Island Carib"; en *International Journal of American Linguistics*, 20: 28-33.
- VARESE, Stefano, 1973 - *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campá*; Lima: Ediciones Retablo de Papel.
- VEBER, Hanne, 2003 - "Asháninka messianism: The production of a 'black hole' in Western Amazonian ethnography"; en *Current Anthropology* 44(2):183-211.
- WEISS, Gerald, 1973 - "Shamanism and priesthood in light of the Campa ayahuasca ceremony"; en M. J. Harner, ed., *Hallucinogens and Shamanism*: 40-47; Londres: Oxford University Press.
- WEISS, Gerald, 1975 - *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*. Nueva York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 52(5): 219-588.

# LOS CAMPA RIBEREÑOS

Gerald Weiss

## CONTENIDO

	Pág.
Introducción .....	5
Historia del contacto .....	9
Ubicación y hábitat .....	14
Sistema cultural .....	15
Organización Social.....	29
Cosmología .....	41
Acontecimientos recientes .....	48
Anexo 1: Plantas cutlivadas .....	54
Anexo 2: Recursos animales utilizados .....	57
Anexo 3: En defensa de la religión nativa .....	65
<b>Mapas</b>	
Territorio Campa .....	8
<b>Cuadros</b>	
Terminología de parentesco campa .....	32
Pájaros Sagrados .....	44
<b>Fotos</b>	
Habitantes asháninka de un asentamiento ribereño .....	13
Cazador con arco y flecha para cazar aves .....	18
Mujer tejiendo una túnica de algodón en telar de cintura .....	21
Hombre pescando con arco y flecha .....	25
Grupo de mujeres y niños reunidos en una cocina .....	36
Familia en ropa de fiesta frente a vivienda .....	47

## INTRODUCCIÓN

La agrupación tribal conocida históricamente como Campa es una de las más numerosas que habitan la parte oriental del Perú. Mis investigaciones me han llevado a la conclusión de que los Campa se dividen en dos grupos principales de aproximadamente el mismo tamaño, a los cuales decidí designar respectivamente Campa ribereños y Campa del Pajonal, respectivamente, de acuerdo con su ubicación geográfica. Designo con el primer término a los individuos cuyos asentamientos se encuentran a orillas de los ríos principales – Ene, Perené y Tambo – que atraviesan el territorio campa, y a los que viven en las zonas montañosas atravesadas por los tributarios de dichos ríos. Con el segundo término me refiero a los indígenas que habitan la región del Gran Pajonal al noroeste del territorio ocupado por los Campa ribereños. Estos dos grupos constituyen poblaciones separadas cuyos contactos han sido escasos y tirantes por tradición, si bien ambos hablan dialectos de una misma lengua. En tanto poblaciones que no están ligadas políticamente, pueden ser consideradas dos sociedades tribales separadas y núcleos societales de dos sistemas culturales separados. Sin embargo, estos sistemas son muy similares y comparten un gran número de rasgos culturales.

Tan alto grado de similitud se extiende a un par de pueblos indígenas vecinos – los Machiguenga o Matsigenka, al este, y los Amuesha o Yánesha, al oeste <sup>(1)</sup> –. En este punto podemos advertir la

---

(1) Tal vez podríamos añadir a los Nomatsiguenga, un pequeño grupo incrustado en el territorio de los Campa ribereños, entre Satipo y el Río Ene. Sin embargo, es posible que sean solo un fragmento geográficamente separado de los Matsigenka.

existencia de un pequeño grupo de sistemas culturales vecinos muy similares entre sí que constituyen lo que podríamos llamar un conjunto cultural (eran las mismas tribus que los primeros registros españoles denominaron Antis, una designación genérica que apunta a su apariencia general de similitud cultural). La palabra "Anti" proviene del quechua y significa "este"; en este caso, su uso se explica por el hecho de que estas tribus están ubicadas inmediatamente al este de la Cordillera de los Andes en el Perú Central.

El término "campa" no es una palabra en la lengua de estos indígenas, ni tampoco el nombre que ellos utilizan para referirse a sí mismos. Se trata del nombre con que los foráneos — las tribus vecinas y los europeos — los designan <sup>(2)</sup>. De acuerdo con mi experiencia, la gente que se identifica como "campa" suele ser por lo general indiferente a este término; lo consideran ajeno pero no lo rechazan particularmente. Los Campa ribereños se llaman a sí mismos *Asháninka*, que significa "nuestros hermanos". Los Campa del Pajonal, en concordancia con la diferencia dialectal, se llaman a sí mismos *Ashéninka*, palabra que guarda el mismo significado. Cuando los Campa ribereños utilizan el término *Asháninka*, se refieren a sí mismos colectivamente, excluyendo a los Campa del Pajonal junto con todos los demás forasteros. Realicé mi trabajo de campo entre los Campa ribereños y opté por utilizar para referirme a ellos este nombre en lugar del término indígena por dos razones. La primera es de índole práctico: los términos *asháninka* y *ashéninka* son tan similares en su forma escrita que un solo error tipográfico podría ocasionar una confusión total sobre el grupo tribal al que está haciendo referencia el autor. La segunda razón es de naturaleza

---

(2) Para lo que nos proponemos hacer, no cabe especular acerca del origen de la palabra "campa". Sin embargo, sí es preciso mencionar que tal vez el origen de esta palabra haya sido la confusión lingüística que se produjo en algún momento del contacto inicial. Algunas palabras Campa terminan en *-kampa*, donde *-ka* es un sufijo (que se escucha a menudo en el habla cotidiana) y *-mpa* un sufijo que denota una incertidumbre interrogante. Si un forastero que desconoce la lengua campá pregunta "¿cuál es el nombre de su tribu?" o "¿cómo se llaman ustedes?" en una lengua desconocida para estos indígenas, es posible que produzca en su interlocutor una respuesta del tipo ¿*háokampa?*, que significa "¿qué?", de donde provendría el nombre actual. Además, cualquier expresión posterior podría haber incluido muchas palabras terminadas en *-kampa*, con el consiguiente malentendido. No obstante, esto no es más que una suposición, pues la palabra es un término que ha sido utilizado históricamente para designar a estos indígenas, aunque ellos mismos no hayan hecho uso de ella para autodenominarse.

lógica: de acuerdo con el uso correcto, y dado su significado literal, el término *asháninka* solo puede ser utilizado por un miembro de ese pueblo. El término es de carácter descriptivo, no un nombre propio, y tiene la peculiaridad de carecer de sentido cuando la utiliza un foráneo. No obstante, si la palabra llega a perder su significado literal para los Campa ribereños y ellos hacen saber a los foráneos que desean ser llamados colectivamente con ese nombre, entonces su uso estaría justificado. En cualquier caso, el término “Campa” continúa siendo útil para referirse a toda la nación, tanto a quienes se llaman *Asháninka* como a quienes se llaman *Ashéninka*, puesto que no existe un término indígena para una colectividad mayor.

En cuanto al origen de los Campa, la mejor pista que tenemos es su lengua. Los Campa hablan una lengua que pertenece a la familia lingüística arahuaca, representada por pueblos esparcidos en toda la región del bosque tropical sudamericano, incluyendo las Antillas. Los Campa no guardan una tradición sobre su establecimiento en el área que ocupan actualmente —creen que siempre han estado allí—. Pero si observamos un mapa lingüístico de Sudamérica, apreciamos una hilera de pueblos arahuaco-hablantes a lo largo del Río Purús al este, y nos percatamos que los Campa constituyen el extremo occidental de dicha hilera. Por consiguiente, es factible que los Campa hayan entrado a su territorio actual desde el este en tiempos inmemoriales, y que se detuvieran en su avance hacia el oeste por la presencia de la Cordillera de los Andes. No obstante, sigue siendo posible que esta parte del Perú oriental haya sido el lugar de origen de la familia lingüística arahuaca, desde donde partieron las tribus arahuaco-hablantes hacia el este y el norte.





## HISTORIA DEL CONTACTO

En 1532, ciento ochenta españoles al mando de Francisco Pizarro desembarcaron en la costa del Perú, capturaron al Inca Atahualpa cuando les invitó a su corte, y de esta manera conquistaron con una sola artimaña el Gran Imperio Inca, la organización política más extensa y desarrollada del Nuevo Mundo, un imperio que se extendía desde Colombia hasta Chile a lo largo de los Andes y la Costa del Pacífico. Su territorio estaba habitado por un mínimo de tres millones de individuos y un máximo de treinta millones de indígenas. Los españoles procedieron a consolidar su posición condenando a Atahualpa en 1533 a morir por garrote y decapitando en 1571 al último inca que podía aspirar al trono imperial. Atahualpa había cometido un error: creyó que Pizarro era Viracocha, el dios creador de los Incas. Aún hoy en día los varios pueblos del bosque tropical dan al hombre blanco el nombre de *viracocha*, si bien para ellos viene a ser más un término despectivo que un nombre asociado a una deidad.

Los Incas tenían la capital de su imperio en el Cusco y nunca lograron conquistar las tribus del bosque tropical ubicado al este de los Andes debido a la dificultad de conducir operaciones militares en la selva y al hecho de que los indios simplemente podían ‘esfumarse’ en medio de bosques inconmensurables. Los españoles encontraron los mismos obstáculos. Los aventureros castellanos pronto se pusieron en marcha hacia la región oriental de los Andes en busca del legendario país de El Dorado y, de igual manera, los misioneros empezaron a infiltrarse en el bosque tropical para convertir a los indios y allanar el camino para la colonización.

No fue sino un siglo después de la conquista española que se realizó la primera entrada importante al territorio campá. En 1635 el fraile franciscano Jerónimo Jiménez penetró en el Cerro de la Sal, ubicado en la frontera occidental del territorio campá, es decir en la frontera de este territorio con el de los Amuesha, y allí fundó dos misiones. Dos años más tarde, en 1637, Jiménez encontró la muerte en una emboscada que le tendieron los Campa durante una expedición aguas abajo del Río Perené. Así empezó la historia del contacto entre los Campa y el hombre blanco, la misma que ha durado por más de trescientos años. Los misioneros franciscanos no se dejaron desalentar fácilmente y continuaron adelante con sus labores apostólicas. Sin embargo, continuaron cometiendo el

mismo error que Jiménez, el de intentar imponer una estricta monogamia entre los Campa, cuyas prácticas poligámicas y tendencia a la inestabilidad de los matrimonios los misioneros consideraban escandalosas. Los mayores ofensores eran quienes dominaban la sociedad campá con la fuerza del carácter y a quienes podríamos dar el nombre de 'hombres fuertes'. Los misioneros tuvieron la audacia de intentar cambiar las costumbres de estos individuos, demasiado peligrosos para su empresa. Además, en los años 1673, 1691, 1722 y 1736, se produjeron devastadores brotes epidémicos de viruela, frente a los cuales los Campa respondieron con violencia. En 1674, el caudillo Mangoré y sus seguidores asesinaron a cuatro misioneros. En 1694 el ingreso de algunos soldados españoles provocó un levantamiento en la región del Alto Perené, muriendo en esta ocasión tres misioneros más. En 1737 el caudillo Torote y sus seguidores asesinaron a dos misioneros y a un grupo de indios conversos.

Pese a esta pérdida de personal, los misioneros continuaron con sus esfuerzos, y para 1742 habían establecido misiones en todo el territorio campá. Siguió sus pasos algunos colonos españoles que establecieron haciendas en esa zona. En 1742 un indio de la sierra, o posiblemente un mestizo, apareció de pronto en territorio campá, llamándose a sí mismo Juan Santos Atahualpa y ostentando el título de Apu Inka. Aseguraba ser el heredero legítimo al trono del Inca. Se estableció en Metraró, a orillas del Río Perené, y convocó a los indios de la selva a que se unieran a su causa para realizar un levantamiento y salvar a su tierra del yugo español.

A los Campa y a las tribus vecinas les agradaba la idea de deshacerse de los indeseables invasores, de modo que aceptaron a Juan Santos como su líder. En pocos años no quedaba en el área un solo español o franciscano, pues todos habían sido asesinados u obligados a escapar. Las autoridades españolas estaban aterrorizadas, temían que si Juan Santos marchaba hacia Lima con algunos centenares de arqueros campá, los indios de la sierra se levantarían y se unirían a él, echando a los españoles al mar. Las expediciones militares españolas en contra de Juan Santos tuvieron un fin desastroso. Finalmente los españoles recurrieron a la estrategia de levantar fuertes a lo largo de la frontera, entre el bosque tropical y los Andes. Esta estrategia resultó suficiente para detener a Juan Santos, quien nunca logró establecerse en la Sierra.

Sin embargo, aunque Juan Santos murió posiblemente en 1756, transcurrió un siglo antes de que los blancos entraran nuevamente en territorio campa, en 1847, con el ejército de la República del Perú a la vanguardia.

Sin embargo, hasta bien entrado el siglo XX la mayor parte del territorio campa permaneció fuera de los límites del territorio conquistado por los blancos. Los Campa que vivían a orillas del río Tambo atacaban a cualquier hombre blanco que intentaba asomarse al río. Los Campa del Gran Pajonal impedían el paso de cualquier viajero blanco, especialmente por miedo a las enfermedades contagiosas. De hecho, los Campa han sufrido del sarampión y de numerosas infecciones respiratorias que han sido introducidas por los blancos, las que aún ahora resultan a menudo fatales para los Campa. En la periferia de su territorio tradicional los Campa empezaron a trabajar para los blancos y de esa manera obtenían las tan codiciadas herramientas de metal y otras mercancías del hombre blanco.

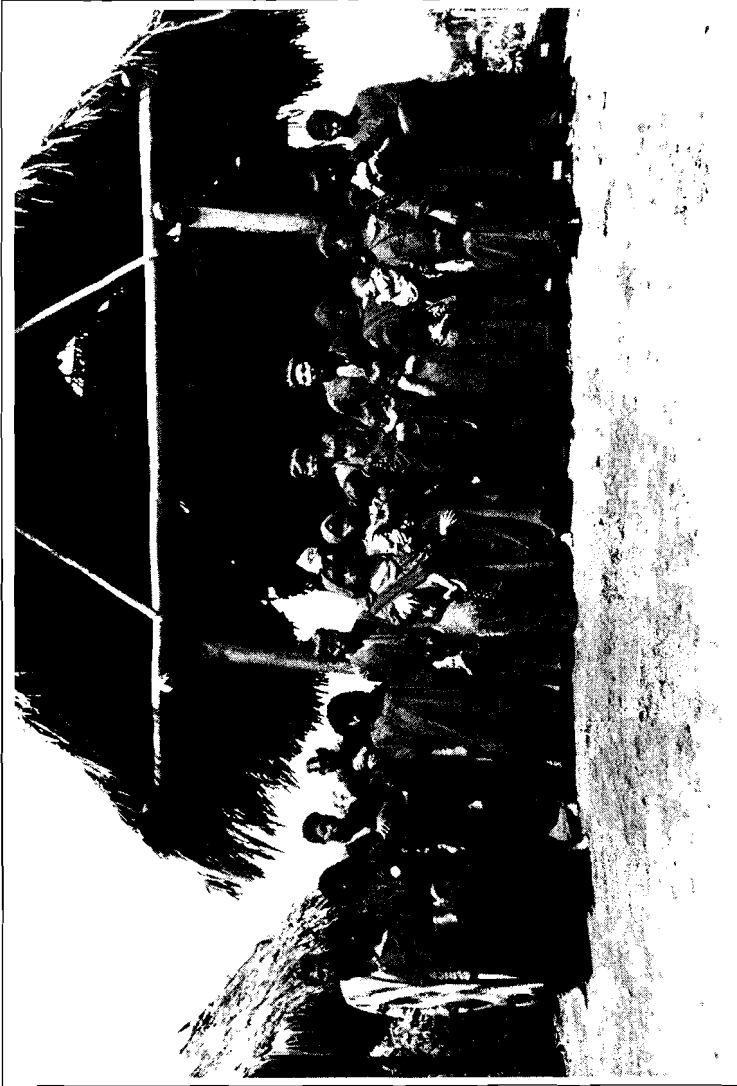
A finales del siglo pasado y durante algunos años después, el Perú oriental fue testigo del llamado auge cauchero, y amplios segmentos de los Campa que habitaban a orillas de los ríos participaron en la recolección de caucho para los caucheros blancos. De igual manera participaron en incursiones a los asentamientos campa del interior, matando a los varones y capturando a las mujeres y los niños para venderlos a los blancos como sirvientes domésticos y peones. Era un negocio lucrativo que les permitía obtener rifles, escopetas y municiones, así como machetes, cuchillos, hachas de acero, telas y otras mercancías valiosas.

El auge del caucho terminó algunos años después, pero como los hombres blancos incumplieron sus pagos y maltrataron a los Campa, éstos se levantaron en 1913. La recolección de caucho es cosa del pasado, pero la práctica de las incursiones continuó hasta la década de 1970, aunque con un volumen de tráfico considerablemente reducido. Éste respondía a la demanda de los colonos blancos del área que estaban más deseosos que nunca de obtener esclavos campa. La presencia de la guardia civil resultó ser un mecanismo efectivo para terminar con el comercio de esclavos aunque no con su tenencia.

Para 1920 el bloqueo del río Tambo por parte de los Campa llegó a su fin. Desde entonces ha habido poca interferencia con el paso de viajeros blancos a territorio campa. En gran parte, los Campa han desechado la idea de ofrecer resistencia armada a los invasores blancos.

Han surgido algunas ciudades en las periferias del territorio campa, a lo largo de las rutas de penetración —San Ramón y La Merced en el Valle del Chanchamayo, Satipo en el Valle del Satipo, y Atalaya en la desembocadura del río Tambo—. Estas ciudades están rodeadas de fundos agrícolas y ganaderos de propiedad de colonos blancos, donde se cultiva café y otros productos agrícolas. Actualmente los Campa de las cercanías trabajan en estos fundos para obtener las mercancías del hombre blanco, escopetas, municiones, herramientas de metal, telas, ollas de aluminio, prendas de vestir, etc. Una parte de los artículos así obtenidos se comercian a lo largo de determinadas rutas que conectan las comunidades campa más remotas, a cambio de manufacturas nativas como túnicas o cushmas tejidas con hilo de algodón que hacen parte del atuendo tradicional; estas manufacturas nativas fluyen en dirección contraria y vuelven a manos de los Campa que trabajan para los blancos.

La dependencia que tienen los Campa de las herramientas de metal que fabrica el hombre blanco —machetes, cuchillos y hachas— ha significado el final de la autosuficiencia para este pueblo. Ahora los Campa han olvidado completamente cómo hacer cabezas de hacha con piedra pulida como lo hacían sus antepasados. En efecto, incluso han olvidado que las cabezas de hacha de piedra pulida que se encuentra en ocasiones en el bosque fueron elaboradas alguna vez por sus antepasados. Actualmente la mayor parte de las cushmas que llevan las mujeres están hechas de tela industrial y no de tela de manufactura indígena. Además, el vestido de las mujeres no está completo sin un paño negro o rojo que se lleva para cubrir la cabeza, los que sin excepción son hechos con tela de manufactura industrial. La alfarería también está en proceso de desaparición, siendo reemplazada por las ollas de aluminio.



Habitantes asháninka de un asentamiento ribereño  
Foto: Gerald Weiss, 1964

## UBICACIÓN Y HÁBITAT

Los Campa habitan el territorio montañoso ubicado al pie de las principales cadenas montañosas de los Andes, unos diez o doce grados al sur de la línea ecuatorial. A diferencia de los páramos andinos, el territorio campa está cubierto de bosques, excepto por algunas áreas de pastizales en ciertos flancos y cadenas montañosas. Por el territorio de los Campa ribereños atraviesa un grupo de ríos navegables, lo cuales corren generalmente hacia el norte y el este. El río Apurímac, después de confluir con el Mantaro, se convierte en el río Ene, que a su vez confluye con el Perené para convertirse en el Tambo; éste último se une al río Urubamba para convertirse en el Ucayali que luego abandona el territorio campa.

Esta es una región que tiene dos estaciones bien definidas: una estación seca que alterna con una lluviosa, empezando esta última en noviembre o diciembre y prolongándose hasta marzo o abril. Durante la estación lluviosa los ríos crecen y se vuelven extremadamente peligrosos para la navegación.

El territorio tradicional campa – tanto el de los Campa ribereños como el de los Campa del Pajonal – comprende aproximadamente 50 000 kilómetros cuadrados. Por años los cálculos de población han oscilado entre los veinte y cincuenta mil individuos <sup>(3)</sup>.

La siguiente es una descripción del sistema cultural de los Campa ribereños antes de que se produjeran los cambios de las últimas décadas. Utilizo el ‘presente etnográfico’ con el fin de no obscurecer la realidad de importantes persistencias culturales hasta el día de hoy. Para hacer más simple la expresión, utilizo el término Campa para referirme a lo largo del texto a los Campa ribereños.

---

(3) Nota de los editores: el último censo (1993) arroja una población de 52 461 para los Asháninka y Ashéninka que habitan en los departamentos de Ayacucho, Cusco, Huánuco, Junín, Pasco y Ucayali. Se conoce que esta cifra no incluye a toda la población desplazada por la violencia. Existen algunas aldeas campa en el estado fronterizo de Acre en el Brasil.

## SISTEMA CULTURAL

Los Campa son indígenas americanos, y por lo tanto, pertenecen a la rama amerindia de la gran categoría racial mongoloide. Aunque los Campa muestran una importante variación en cuanto a sus características faciales, existe una prevalencia de rasgos tales como el cabello negro no ondulado, el párpado epicántico, y la presencia de cierta mancha en la base de la columna vertebral de los recién nacidos. Una peculiaridad de la población campa es la elevada incidencia de cabello castaño en los niños (quienes lo llevan más largo que el resto), y de hebras bermejas en el cabello, sobre todo en las mujeres. Estas hebras bermejas se consideran indecorosas pues su color se parece a la piel del mono aullador; así que para que el cabello se vuelva negro azabache, se aplica el zumo de huito, un fruto de un árbol silvestre (*Genipa americana*). En general los Campa son de estatura pequeña. Los varones adultos miden aproximadamente 1,60 metros y las mujeres 1,40. Tienen muy poca vello en el cuerpo. Los hombres se afeitan la escasa barba facial con pinzas de concha.

### Decoraciones corporales

Los Campa practican el tatuaje, sobre todo en el rostro, pero a veces también en otras partes del cuerpo, especialmente en la parte anterior de los antebrazos. El tatuaje consiste en líneas azules que forman figuras geométricas simples. También se pintan el rostro cotidianamente con un pigmento rojo preparado a partir una planta cultivada, el achiote (*Bixa orellana*), empleando una gran variedad de diseños geométricos. En otras ocasiones, se aplican en el rostro y en otras partes del cuerpo el zumo de huito (*Genipa americana*) que ennegrece la piel durante algunos días. Tanto en el tatuaje como en la pintura facial, los diseños que aplican las mujeres sobre el rostro suelen ser más elaborados que los de los varones.

A menudo se perfora el septum nasal para colgar de él un pequeño disco elaborado con monedas peruanas de plata martillada; estos discos son parte de la ornamentación femenina. Con respecto al cabello, vale decir que las mujeres lo llevan largo, con o sin cerquillo. Los varones unas veces llevan el cabello hasta los hombros, otras, cortado en forma de cuenco invertido; otros imitan el estilo del hombre blanco.

## Cultura material

Los Campa viven en pequeños asentamientos establecidos en claros del bosque con casas formadas por un techo de hoja de palma apoyado sobre gruesos postes. Se entierra en el suelo la base de cuatro o seis postes y se coloca sobre ellos un techo de aleros. El techo consiste en una estructura de palos, a los cuales se ata hileras de hojas de palma dobladas. En ocasiones las casas tienen paredes, pero lo más frecuente es que no las lleven. Las casas temporales o provisionales son más pequeñas y simples en cuanto a su construcción. Durante los viajes, se levanta rompevientos o cobertizos de caña silvestre como alojamiento provisional donde pasar la noche. En la región de Satipo, tal vez por influencia de las viviendas de los colonos blancos que se han asentado en los alrededores, a veces se encuentra casas que incorporan un segundo piso o un ático.

La caza y la pesca son dos actividades masculinas importantes. En ambas actividades se utiliza el arco y la flecha que alguna vez fueron también sus armas principales. La caza se realiza con arco y flecha, o como a menudo en la actualidad, con escopeta y perros de caza. El cazador sigue un sendero que ha abierto por el bosque con el propósito de encontrar una presa. Puede alternativamente hacer uso de un escondite de caza construido cerca de un comedero o una chacra donde espera a que se aproxime algún animal. Se puede construir un escondite de este tipo en un árbol cuyo fruto maduro atraiga a los pájaros. El cazador también hará uso de los llamados que hacen los animales y de un silbato especial hecho de bambú que sirve para atraer la caza. Además, en ocasiones se utiliza trampas y redes.

Entre las presas de caza están los animales terrestres como venados, tapires, pecaríes, pacas, armadillos y algunos tipos de monos; también se caza aves como los mitu mitu, las codornices, los papagayos y los tucanes. Como alimento se recolecta también animales pequeños como las tortugas, las ranas, etc. También se suelen recolectar insectos, incluyendo una variedad de orugas y larvas y una gran variedad de insectos adultos. La miel es un producto natural muy importante.

La pesca se realiza con arco y flecha en las riberas de los ríos y riachuelos. Hoy en día los Campa también emplean anzuelos de metal y sedal de nylon que adquieren de comerciantes blancos o de los patrones para los que trabajan. Para la pesca no cotidiana se construye pequeñas presas para embalsar un río o brazo de río y se emplea sustancias que



producen el efecto de asfixiar a los peces en pocos minutos, las que provienen de las raíces u hojas de plantas cultivadas. El veneno más común proviene del barbasco cuyas raíces se machacan y luego se sumerge en el río en un punto ubicado aguas arriba de la presa. Los peces que quedan atrapados tras la presa colocada en los vados del río no pueden escapar y ser fácilmente asidos con las manos. En los riachuelos se puede utilizar veneno y luego desviar el agua para facilitar la captura de los pequeños peces provistos de ventosas que viven debajo de las piedras en el lecho fluvial. Las presas se usan eventualmente en asociación con trampas, como la trampa cónica o el colador. Estas trampas son colocadas en una presa construida en el extremo inferior de un tramo del río. En este caso la pequeña presa sirve de embudo hacia la nasa o un colador de modo que el constructor y su familia pueden recoger regularmente los peces que han quedado atrapados.

Las técnicas culinarias de los Campa para la carne roja, las aves y el pescado son varias. Aparte de la cocción y el estofado en ollas, suelen asar la carne directamente sobre las cenizas de la hoguera del campamento o bien colocarla en tenazas de caña o de madera clavadas en el suelo de manera oblicua sobre la hoguera. El pescado y las orugas se conservan ahumándolos o secándolos al sol.

La hoguera o cocina de la vivienda o la que se forma en un albergue provisional está formada por tres maderos o más, que hacen las veces de trípode para sostener las ollas. Se enciende los maderos en el punto donde se intersectan, y conforme se van consumiendo, se los empuja lentamente hasta reunir unos con otros, conservando la misma forma disposición. El fuego se obtiene mediante una suerte de encendedor, aunque en los últimos tiempos los cerillos que obtienen de los comerciantes han llegado en buena medida a reemplazarlo.

Si bien la caza, la pesca y la recolección son muy importantes para los Campa, pues cubren la parte más grande de su consumo protéico, un ochenta por ciento de su dieta proviene de los huertos. Los Campa son un pueblo de horticultores que dependen principalmente de la yuca dulce, pero también de los plátanos, del maíz, y de un buen número de productos cultivados. Los varones abren los huertos y plantan los esquejes de yuca, utilizando una especie de arado que se maneja con el pie — una pala de madera de palma con un soporte para el pie— con el cual levantan la tierra. Los varones, pero también ocasionalmente las mujeres, siembran el maíz utilizando un palo cavador.



Cazador con arco y flecha para cazar aves, 1964

Foto: Gerald Weiss

Las mujeres cosechan diariamente la yuca utilizando machetes. Los tubérculos de yuca pueden ser asados en las cenizas de la hoguera con o sin la cáscara. Lo más común es que los tubérculos cosechados para el día sean pelados con un cuchillo (tradicionalmente con un pelador de hueso), partidos, lavados, y posteriormente cocidos en una olla grande, con una gran hoja a manera de tapa.

La sal se utiliza como condimento, y para obtenerla antiguamente se emprendía expediciones al Cerro de la Sal, en el Alto Perené, donde existen depósitos de sal gema. Aunque estas expediciones aún se realizan, no ocurren con la frecuencia de antaño debido a que resulta relativamente fácil obtener sal de los blancos, sea en los pueblos y/o fuera de ellos.

Muchas familias crían pollos y otras aves que compran de los blancos. Entre ellos se puede encontrar patos almizclados y uno que otro pavo doméstico. En cambio rechazan la crianza de cerdos en razón del daño que pueden ocasionar estos animales a sus huertos de yuca. El ganado mayor está por lo general más allá de sus posibilidades de adquisición y de sus conocimientos de crianza. Para un inventario de la cultura material de los Campa ribereños, véase el Anexo 1. Una lista de recursos naturales utilizados por los Campa ribereños se encuentra en el Anexo 2.

### Artes

Entre los Campa solo las mujeres elaboran cerámica y no utilizan el torno, que en todas sus formas está ausente de la cultura material de los Campa. Las ollas se fabrican utilizando una variación del método de “enrollamiento”. Para preparar la arcilla, la cual debe ser adecuada para el objeto que se quiere elaborar, se la humedece y se la machaca sobre una superficie plana con una piedra pulida a manera de martillo. Luego se retira las piedrecillas e impurezas que pudiera haber y se mezcla la arcilla con algodón mientras se la continúa amasando con la piedra. El algodón tiene el propósito de “templar” la arcilla. Una vez preparada la arcilla, la mujer forma un largo y delgado culebrín con el cual da forma a la base de la olla acomodándolo en espiral; luego, desenvolviendo una de las espirales de arcilla, hace con ella un anillo que se coloca en el borde de la base. Tomando una y otra espiral de arcilla, la alfarera coloca un anillo sobre otro, añadiendo o substrayendo pedazos de arcilla para alcanzar la longitud que sea necesaria, y uniendo los anillos con el dedo pulgar. De esta manera se levantan las paredes de la olla. Los bordes internos del recipiente pueden ser pulidos con una pequeña concha antes de poner la olla a secar por algunos días. Por ello la alfarería de ordinario se realiza durante la estación seca o verano. Cuando la olla está seca, se la coloca directamente al fuego o se la cubre con un montón de hojarasca que se quema y se deja consumir hasta el final.

La alfarería de los Campa consiste de objetos que se utilizan cotidianamente en la cocina y es rudimentaria. La forma típica tiene paredes protuberantes que forman ángulo en el punto más ancho y se encogen hacia la boquilla del recipiente. Algunas ollas tienen múltiples angulaciones que forman un gran corte que rodea la olla. Como la ausencia del torno no está compensada por una cuidadosa elaboración, las ollas suelen ser algo asimétricas y por lo tanto más pesadas de un lado. Generalmente no tienen adornos y su color es negro debido al fuego y el hollín. Sin embargo, en ocasiones encontramos incisiones geométricas sencillas en la superficie externa. Los cerámica de los Campa no es pintada, aunque ocasionalmente usan hematita para trazar diseños geométricos simples, en rojo, sobre las superficies internas y/o externas del recipiente. La habilidad varía de un alfarero a otro. Si bien la cerámica utilitaria es en general tosca, se elabora también algunos platos de cerámica y tazones pequeños de hermosa manufactura, especialmente en la región del Apurímac. Actualmente el arte de la alfarería está desapareciendo debido a la presencia de ollas de aluminio.

Al igual que en la cerámica, son las mujeres las fabricantes exclusivas de cestos y esteras. El artículo más importante es el cesto de mujer, que lleva colgado de la frente mediante una cinta de corteza. El cesto cuelga sobre la espalda que también le da apoyo ya que ésta se inclina bajo el peso de su contenido. El cesto se utiliza como un bolso de viaje, sobre todo en los senderos del bosque, para transportar la cosecha del día, hasta cincuenta kilogramos de yuca en una sola carga. Las esteras para diversos usos son objetos de gran utilidad en las viviendas y hacen las veces de muebles. Por su gran tamaño pueden servir para dormir, para sentarse o recostarse, en el suelo dentro o fuera de la casa, o en plataformas hechas con la corteza aplanada del tronco de una palmera. Para manufacturarlas se entrelaza grandes frondas de palma. A menudo se incorpora en el tejido de las esteras diseños geométricos. Utilizando pedazos de hojas de palma, las mujeres emplean el mismo método para fabricar bolsos y abanicos para avivar el fuego. Estos aventadores también son confeccionados con plumas, pero en ese caso son los hombres quienes los manufacturan.

El algodón se cultiva fundamentalmente para la confección de prendas de vestir. Las tareas de hilado y tejido también son responsabilidad de las mujeres. La delgada hebra de algodón se hila utilizando un huso hecho con una varilla de madera de palma de unos



Mujer tejiendo una túnica de algodón en telar de cintura, 1964  
Foto: Gerald Weiss

veinte centímetros de longitud, y una pequeña rueda volante de arcilla o de piedra a manera de base. Mientras la mujer está sentada en el suelo, tal vez en una estera, hila la hebra contra un pequeño tazón de calabaza, halándola con la mano de una pila de fibra de algodón que tiene a su lado.

Se utiliza el telar horizontal o telar de correa trasera. Se tiende el telar de manera horizontal, delante de la tejedora, con el extremo más lejano sujeto a un poste de la casa y el más cercano a la tejedora con una correa que pasa por la parte más angosta de la espalda. Según se quiera sacar dos o tres cushmas de la misma tela, se decide el largo de la urdimbre; al principio esta puede ser muy extensa. A medida que la tejedora avanza en el tejido envuelve la tela alrededor de una vara plana junto a su cintura; la urdimbre que no está tejida se hace cada vez más corta hasta que concluye el trabajo. Las hebras de la urdimbre, previamente teñidas, forman franjas de colores separadas por bandas blancas o blanco-amarillentas de fibra virgen. Para la trama se utiliza solo hebra blanca virgen. Cuando al principio la tela es blanca con franjas

de colores, la *cushma* se guarda para ocasiones especiales. Cuando empieza a mostrar señales de desgaste y suciedad, se tiñe de color café con tintes vegetales y se la puede empezar a utilizar todos los días tanto como para los viajes y las expediciones de caza.

Para confeccionar una *cushma* se emplea dos piezas de la tela tejida. La *cushma* es la indumentaria típica de los Campa, que ellos llaman *kitsárentsi*. La *cushma* del varón consiste dos piezas unidas entre sí a lo largo, de manera vertical. Se dispone la tela con las franjas verticales de forma simétricas con respecto a la costura central en la que se deja una abertura para el cuello. Estas dos piezas unidas entre sí se doblan a la manera de una túnica y se cosen con una costura lateral en la que se deja una abertura para los brazos en la parte superior. Esta túnica cuelga desde los hombros hasta la rodilla o el tobillo, y pierde su apariencia rectangular cuando se la lleva puesta.

Los varones llevan además al hombro un bolso pequeño que cuelga de una correa tejida en algodón. En este bolso se guarda objetos personales como el cuchillo, la pintura facial, el tabaco, y otros artículos, así como también se carga pequeñas presas de caza como aves o pequeños animales. A la espalda los hombres suelen llevar un manojó de plumas unidas con una cuerda. En ocasiones especiales, los hombres llevan en la cabeza una corona de mimbre con un ala que sobresale desde arriba. La parte cilíndrica de esta corona se decora mediante diseños geométricos hechos con hebras oscuras entrelazadas. En otros casos pueden llevar un cilindro sin decoraciones y sin ala. Un par de plumas de cola de guacamayo se elevan por atrás hacia arriba de la corona. Como máxima expresión de elegancia, un hombre lleva una capucha hecha con un pedazo de tela de algodón tejida, doblada por la mitad y cosida por un lado, la que es decorada con un flequillo de plumas tomadas de la cola de un papagayo verde y que cuelga sobre la espalda.

La túnica que utilizan las mujeres es idéntica a la de los hombres, excepto porque se la ha hecho girar noventa grados, y por lo tanto, las aberturas para el cuello y los brazos se ubican en otra posición. En este caso la costura principal que une las piezas va de hombro a hombro de modo que las franjas de la túnica femenina son horizontales, y el cuello sigue la costura de hombro a hombro, lo que permite a la madre dar de lactar a su hijo más cómodamente. Los mantos de las mujeres suelen estar adornados con semillas y huesillos cosidos a lo largo de las costuras de los hombros. Actualmente la *cushma* de mujer hecha con tela de telar

artesanal es una excepción. La mayoría de la indumentaria femenina proviene de telas occidentales sencillas, teñidas de café con tintes vegetales. Algunas mujeres pintan diseños geométricos en esta tela llana.

Además, las mujeres llevan una faja con huesos colgantes. Estas están hechas con un pedazo de tela de algodón, que también lleva franjas verticales pero tejido en un telar más angosto y cosido de tal manera que forme una cinta que se lleva sobre el pecho, de un hombro al lado opuesto del torso. De esta faja cuelgan pendientes que los hombres hacen con huesos y grabados con diseños geométricos. Cada pendiente tiene un agujero en un extremo de modo que puede sujetar a la faja con un hilo. Las mujeres suelen llevar a su hijo pequeño sentado en una de estas fajas, y el campanileo de los pendientes entretiene al infante. Sea que sirvan o no para este fin, se suele llevar fajas con pendientes de hueso como un indicador de género, e incluso llegan a formar parte de la indumentaria de las niñas. A menudo la mujer lleva en la cabeza, para completar su indumentaria, un pequeño pañuelo adquirido en algún almacén mestizo.

Los Campa, y especialmente las mujeres, llevan collares y/o fajas pectorales hechas con semillas de color negro o café. Las mujeres suelen llevar gargantillas de semillas negras o collares de semillas negras o cafés; también llevan ocasionalmente una faja pectoral de semillas. Junto con su gargantilla de semillas negras, una mujer puede llevar otro collar hecho con caninos de chosna, *kinkajou*, y semillas negras. Los varones pueden llevar gargantillas de semillas negras o una banda pectoral tejida con una red de semillas.

Una versión en miniatura del telar horizontal se utiliza para tejer cintas, similares a las que se utilizan para colgar los bolsos de hombre y para tejer cintas como las que utilizan los Campa para fajarse las extremidades. A menudo los varones llevan bandas anchas en las muñecas, tanto a manera de adorno como (según pudimos observar) para amortiguar la tensión de la cuerda del arco al disparar. Las mujeres llevan en las muñecas, los brazos, los tobillos, las canillas y los muslos, cintas más angostas para adornar su figura y para que sus extremidades aparezcan más rellenas al ajustar la carne que cuelga entre cinta y cinta, pues la gordura es vista como un atractivo. Las cintas tejidas de algodón van la mayoría de veces teñidas e incorporan diseños geométricos. Éstas van atadas con nudos para que permanezcan en su lugar pues las cintas

no se retiran habitualmente sino cuando se rompen. También se lleva cintas hechas con piel de lagartija, la cual es tomada de una sección transversal de la piel del animal.

Donde no crece bien el algodón se hace cushmas con tela de corteza en lugar de tela tejida en algodón. La corteza de ciertos árboles se machaca y remoja para convertirla en tela. Son los hombres quienes realizan esta labor, mientras las mujeres cosen los lados. En la vestimenta tradicional no se contempla ningún tipo de calzado ni para los hombres ni para las mujeres.

Retomando las artes y oficios masculinos, vale mencionar que la regla general consiste en que cualquier artefacto cuya manufactura requiera el uso de un cuchillo u otro objeto cortante debe ser fabricado por los varones. Se incluyen en este grupo el arco y la flecha, las viviendas, los diversos utensilios hechos de calabaza, y los medios de transporte fluvial.

El arco que utilizan los Campa es bastante largo, al igual que las flechas. La duela está hecha de una sola pieza de madera de palma y la cuerda es preparada torciendo una corteza interna de árbol. El asta de las flechas es una delgada vara de caña brava en uno de cuyos extremos se coloca plumas. Se fabrica y utiliza cinco tipos distintos de flechas que difieren según la punta que tienen. La flecha común tiene una punta de púas y está hecha con madera de palma; se la utiliza en la caza, y antiguamente, también servía para la guerra. La flecha que tiene una afilada hoja de bambú como punta sirve para cazar animales grandes. Para la caza de palomas se utiliza, en cambio, otra flecha provista de múltiples púas separadas. Para aturdir a la presa, es decir, para capturarla viva y no dañar su piel, se utiliza una flecha con punta roma. Para pescar en el vado de los ríos se utiliza una flecha de punta larga, provista de púas en la que la punta es casi tan grande como el cuerpo mismo de la flecha.

Los varones también fabrican tazones a partir de frutos esféricos y ovalados que utilizan como utensilios de comida y bebida. Se corta el fruto y vacía y se pule las paredes internas. Un tazón semi-hemisférico de este tipo se utiliza para beber. Un recipiente ovalado más pequeño sirve exclusivamente para que las mujeres tomen caldo. También se lo utiliza para beber masato o cerveza de yuca. Un utensilio más pequeño aún, en forma de lágrima, es únicamente empleado por los varones para tomar caldo. A veces un hombre lleva uno de estos recipientes en su bolso, en caso de ser invitado a cenar. Los varones también manufacturan





Hombre pescando con arco y flecha, 1964

Foto: Gerald Weiss

recipientes de calabaza a la manera de botellas. Para ello ahuecan una calabaza entera y dejan un pequeño agujero que se tapa con un pedazo de mazorca de maíz. Las calabazas oblongas sirven para guardar masato de yuca, mientras que las globulares sirven para recoger agua.

De igual manera, son los varones quienes construyen las balsas y las canoas para navegar en los ríos. La balsa de los Campa es de forma aerodinámica para un mejor desplazamiento y manejo en el agua. Generalmente las partes de la embarcación se unen con púas de madera de palma clavadas en los maderos con un martillo de piedra. En estas balsas se colocan las pertenencias del viajero sobre un trípode o plataforma alzada para que no se mojen. Los hombres se colocan en la parte trasera de la balsa y utilizan un remo largo, cuya hoja es angosta, para realizar maniobras. Las balsas se utilizan solo para cruzar el río o navegar aguas abajo.

Cada canoa se construye a partir de un solo tronco, generalmente de cedro o caoba. Actualmente se utiliza para este fin el hacha de acero y la azuela. Tradicionalmente se recurría al fuego para incinerar el interior del tronco. Una vez construida en el bosque, se arrastra la canoa terminada hasta el río, utilizando bejucos a manera de cables. La proa de estas canoas tiene un arco que termina en punta y una percha cuadrada en la popa donde se sienta el timonel. Una soguilla de bejuco, que pasa a través de un agujero en la proa, permite halar y varar la canoa. Los remos tienen agarraderas de mano y la longitud justa para que los mueva quien va sentado en la canoa. El remo del timonel tiene una hoja más ancha. Los remos son poco útiles para navegar río arriba; de modo que en esos casos los Campa navegan aguas arriba, siguen muy de cerca las márgenes del río y utilizan pértigas o palos largos que empujan contra el lecho fluvial para desplazar la canoa. Cuando la fuerza del agua es grande, todos los hombres que están en la canoa se paran en la parte delantera; juntos empujan contra el lecho fluvial el extremo de las pértigas que empuñan, y luego pasan rápidamente a la parte trasera de la canoa; levantan los palos, regresan a la parte delantera de la embarcación y repiten el procedimiento, si es necesario durante horas enteras con el timonel sentado atrás y controlando la canoa con su remo. Si en una canoa viajan solo un hombre y su mujer, ella sirve de timonel mientras él rema; de otra forma, las mujeres viajan en una canoa solo como pasajeras.

En la navegación fluvial se utilizan cuernos de vaca para hacer señales. Según me dieron a entender, tradicionalmente se utilizaba para ello la concha de un caracol grande de tierra.

## Actividades recreativas y parafernalia

Los Campa fabrican bebidas alcohólicas a partir de diferentes productos vegetales. El maíz, por ejemplo, se utiliza para preparar la chicha; igualmente, varios frutos de palma son la base para producir bebidas alcohólicas. Pero la bebida más importante, aquella que se consume durante todo el año y está presente en todas las festividades, es el masato o cerveza de yuca dulce. El nombre de esta bebida en lengua campá es *peárentsi*. Las mujeres son las que preparan esta bebida que beben tanto los niños como los adultos, según su estado de fermentación.

Para producir el masato, en primer lugar se cuece abundante cantidad de yuca en una olla con poca agua; luego se la aplasta y remueve hasta formar una masa. Parte de esta yuca hervida o algunos tubérculos crudos como el camote dulce color rojo la mascan las mujeres y la vierten a la masa. Así empieza el proceso de fermentación. Se añade agua; luego se mezcla y cuele la masa. El proceso de fermentación tiene lugar en grandes bateas alargadas de madera que los varones fabrican para este propósito. En un día o dos el proceso ha llegado a buen punto, obteniéndose una bebida alcohólica nutritiva que calma la sed.

Para fines de consumo, se pasa el masato – utilizando un colador de calabaza – de la batea a las ollas o las botellas, utilizando un embudo que también está hecho de calabaza. Estas botellas se colocan luego al alcance de los invitados. El masato se extrae de la olla o se vierte de la calabaza a un tazón con el que se lo consume.

La etiqueta relacionada con el consumo del masato es muy elaborada. En general, y especialmente cuando hay visitas, los sexos comen y beben por separado. El consumo de masato entre un grupo de varones se desarrolla de la siguiente manera: el anfitrión llena el tazón con el líquido de la olla que tiene delante; el tazón pasa de mano en mano por todos los presentes hasta que llega al último huésped, que vacía el recipiente de un solo trago y lo envía de vuelta. El procedimiento se repite hasta que el último invitado expresa su hastío. Posteriormente, el tazón lleno pasa al penúltimo huésped y se repite la rutina; así continúan la libación hasta que finalmente el anfitrión puede tomar la bebida. Entonces, la esposa del anfitrión o alguna otra mujer trae más masato, del que se mantiene en la batea. Las mujeres, sentadas a un lado, beben masato de manera más informal.

El masato es una bebida del diario. Los niños son literalmente amamantados con masato dulce. Para las festividades, las mujeres de un asentamiento preparan grandes cantidades de masato e invitan a los miembros de las comunidades vecinas. En estas fiestas de masato, si las podemos llamar así, se bebe, se come y se conversa muy animadamente. Además, en estas ocasiones los Campa alcanzan lo que para ellos es el estado ideal, la embriaguez en un contexto de jovialidad. Una muestra de masato sometida al análisis mostró un contenido alcohólico del nueve por ciento. Aunque esta cifra es baja, es suficiente para producir el efecto deseado, dado que la cantidad que se consume en una sola ocasión festiva es muy abundante.

De ordinario en estas fiestas los efectos de la embriaguez se canalizan a través del baile y el canto. El baile, muy sencillo, sirve aparentemente de propósito principal para “hacer que se vaya” la embriaguez. También los jóvenes beben y se unen al baile. Hombres y mujeres bailan por separado, cada sexo empleando diferentes formas de baile.

Uno de los bailes masculinos favoritos es el baile del tambor, en donde los hombres tocan el tambor, cantan y se desplazan alrededor del espacio central de la aldea. También durante otros bailes masculinos se entonan cantos, pero sin acompañamiento instrumental. En uno de estos bailes, los hombres cantan y bailan en fila con los brazos colocados sobre los hombros de sus vecinos de baile; en otro, cantan y bailan con los brazos cruzados y las manos unidas; el individuo que conduce el baile se encuentra en uno de los extremos de la fila. Durante estas fiestas hay parejas de hombres que danzan y tocan la flauta de pan, pero no cantan. En ocasiones estos bailes pueden tener un significado religioso, como una forma de rendir homenaje al dios sol. En el baile femenino más conocido, las mujeres forman una fila, se sujetan de las manos y cantan, deteniéndose unas veces y moviendo las caderas en otras; también aquí, quien dirige el baile está ubicada en un extremo de la fila. Varios grupos pueden cantar y bailar al mismo tiempo, sin poner atención a al resto.

Una fiesta de masato por lo general se inicia al finalizar el día, después de culminada la jornada de trabajo. Puede durar toda la noche o incluso varios días, mientras dure la provisión de masato. Las comunidades vecinas suelen alternarse en el patrocinio de estas fiestas. En general, todos disfrutan.

Los instrumentos musicales de los Campa comprenden el tambor y las flautas, utilizados, como ya se indicó, en los festivales de masato. El tambor campá se asemeja al tambor militar español y se toca con un palo. Los únicos instrumentos musicales, aparte del tambor, son las flautas y el arco de boca. Suele ocurrir que un hombre toca uno de estos instrumentos a cualquier hora del día simplemente por diversión. Existe música específica para cada uno de estos instrumentos musicales, pero nunca se tocan al mismo tiempo instrumentos diferentes.

### ORGANIZACIÓN SOCIAL

La nación campá está formada por dos grandes segmentos o tribus que han sido antagónicas desde antaño: los Campa ribereños, que se llaman a sí mismos *asháninka*, y los Campa del Pajonal, que se llaman a sí mismos *ashéninka*. En ambos dialectos estas palabras significan “nuestros hermanos”. Para un campá, su tribu —y por extensión, su nación— es una entidad claramente individualizada, que puede distinguirse de todas las tribus vecinas y de los blancos que han invadido su territorio. La descendencia común, la vestimenta y la conducta, todos estos elementos forman parte de la manera en que un Campa se reconoce a sí mismo. Pero para los Campa es la lengua común la que tiene mayor importancia en la identificación y diferenciación social. Podemos decir que su universo social está determinado por el ámbito social dentro del cual es posible la comunicación en base a una misma lengua.

En cuanto a los Campa ribereños, podemos decir que su organización política es simple y ofrece una importante libertad individual. Los miembros de la tribu viven en pequeñas comunidades dispersas. Cada comunidad consiste en un grupo de individuos agrupados en familias conyugales; tanto los individuos como las familias viven juntos en un ambiente de amistad. Cualquier miembro del asentamiento que desee marcharse para ser parte de otro o para formar uno nuevo con su familia está en libertad de hacerlo.

En general los hombres tienen un papel dominante sobre las mujeres, aunque en ocasiones ellas pueden sugerir pautas de acción aceptables para los hombres. Los varones de un asentamiento suelen clasificarse de acuerdo con una jerarquía que considera la fuerza de su carácter, de manera que puede haber un individuo que domine al resto

por su fuerza de persuasión. Podemos designar a este individuo como el 'jefe' de la comunidad local. De aquí que una comunidad puede tener o no un jefe. De igual manera, puede haber dos o más individuos con un dominio más o menos similar, pero que posiblemente lo ejercen en esferas de actividad distintas. Algunos hombres cuya personalidad es muy dominante pueden resultar políticamente influyentes sobre un pequeño territorio que abarca un grupo de comunidades vecinas. He optado por llamar a estos individuos 'hombres fuertes'. La posición social de un hombre fuerte no consiste en un cargo establecido que debe ser ocupado por alguien, como tampoco es hereditario. Simplemente ocurre que en ocasiones un hombre llega a 'dominar' a los demás en base a sus cualidades personales. También los shamanes son hombres dominantes en razón de sus poderes especiales. A veces un shamán se convierte en hombre fuerte, pero generalmente las dos funciones están separadas.

Los hombres fuertes gozaron de especial importancia en las actividades militares; pero en las últimas décadas, con la pacificación general del área, el hombre fuerte se ha convertido en una figura rara. Sin embargo, no hace mucho tiempo, cuando se realizaban incursiones para tomar esclavos, los mejores y más implacables guerreros eran los comandantes de las partidas de incursión, los hombres fuertes. A veces, aunque no siempre, las comunidades atacadas también tenían sus hombres fuertes, quienes dirigían su defensa. Sin embargo, las partidas de incursión siempre tenían la ventaja de la sorpresa y de las armas de fuego que provenían de los blancos. Cabe preguntarse por qué los mejores guerreros Campa dejaron que los blancos les convencieran de victimar a su propio pueblo. Lo cierto es que los artículos que ofrecían los blancos eran un estímulo decisivo, y que la solidaridad social de los Campa no se extiende más allá del círculo íntimo de parientes y amigos. Al parecer los conflictos entre hombres fuertes, que involucraban a sus comunidades, siempre han existido y han tenido como resultado luchas interminables; por su parte el comercio de esclavos constituía simplemente una forma de aprovechar las disputas. Como arqueros, los Campa no tienen rivales y gozan de la reputación de ser los mejores guerreros de entre las tribus del Perú oriental. Si tomamos en cuenta este conflicto permanente, el concepto de *asháninka* que tienen los Campa ribereños —a saber, que todos ellos son hermanos— pierde parte de su significado.

Sin embargo, los Campa ribereños comparten en general con las sociedades tribales la tendencia a extender su terminología de parentesco a todos los miembros de la tribu. La terminología de parentesco de los Campa es una de tipo iroqués de fusión bifurcada y modificada (ver cuadro 1). De conformidad con este modelo, los primos paralelos reciben los mismos términos de parentesco que los hermanos y hermanas de *Ego*, en tanto que los primos cruzados poseen términos separados. El modelo se modifica en la generación de los padres de *Ego*, pues exige que se utilice el mismo término tanto para el padre como para el hermano del padre, pero uno distinto para el hermano de la madre. Lo mismo vale para las mujeres de esta generación. Entre los Campa ribereños, *apá* es el equivalente de "(mi) padre". El término formal *pavá* ya no se usa, excepto como un honorífico para el dios sol. Sin embargo, el equivalente de "hermano de [mi] padre" (si habla un varón) es *pavá* más el sufijo *-chori*, que significa "clasificador". Algo similar ocurre con los términos equivalentes de "[mi] madre" y "hermana de [mi] madre". Podemos observar en este caso que los Campa ribereños han llegado a introducir un matiz descriptivo en el que de otro modo sería un modelo de fusión bifurcada bien delineado.

En el caso de los Campa ribereños, el uso de los mismos términos para los hermanos en general y para los primos paralelos de ambos sexos, con términos diferentes para los primos cruzados, refleja la costumbre de contraer matrimonio entre primos cruzados. Sin embargo, los Campa ribereños son flexibles en cierto grado y, cuando no hay un primo cruzado disponible, cualquier otra persona del sexo opuesto fuera de la parentela inmediata de *Ego* puede pasar a ser el cónyuge.

En casi todas las ocasiones, los Campa ribereños se dirigen mutuamente mediante términos de parentesco. Los términos de parentesco son tan importantes que los nombres personales tienen poca importancia. Los nombres personales en la lengua nativa suelen ser sobrenombres adquiridos en la niñez. Se puede afirmar que todavía hasta recientemente muchos Campa no tenían nombre personal alguno. En ese contexto la identificación y la auto-identificación solo pueden darse en base a los términos de parentesco y con referencia a la red de parientes en donde el individuo ocupa una posición específica en relación con los demás. Los Campa extienden su red de parentesco incluso al reino sobrenatural, refiriéndose a diferentes categorías de espíritus buenos con sendos términos de parentesco.

**Cuadro 1**  
**Terminología de parentesco campá**  
 (variedad dialectal de Tambo, primera persona del singular)\*

Relación	Ego Varón	Ego Mujer
mi padre	<i>apá</i>	<i>apá</i>
el hermano de mi padre	<i>paváchori</i>	<i>payá(ini)</i>
la hermana de mi padre / mi suegra	<i>áirontsi</i>	<i>áyo</i>
mi madre	<i>iná</i>	<i>iná</i>
la hermana de mi madre	<i>mamántsi</i>	<i>nána</i>
el hermano de mi madre / mi suegro	<i>kokí</i>	<i>kóoko</i>
mi hermano / mi primo paralelo	<i>iyé</i>	<i>háihi</i>
mi primo cruzado	<i>aní</i>	<i>nohimetsóri</i>
mi hermana / mi prima paralela	<i>tsío</i>	<i>éétio</i>
mi prima cruzada	<i>nohinatsóri</i>	<i>neátio</i>
mi cónyuge	<i>nohina</i>	<i>nohime</i>
la otra esposa de mi esposo	— — —	<i>nochárone</i>
mi hijo /	<i>not(i)omi</i>	<i>not(i)omi</i>
el hijo de mi hermano de mi mismo sexo /		
el hijo del primo paralelo de mi mismo sexo		
la esposa de mi hijo /	<i>(ne)anío</i>	<i>neyatayero</i>
la hija de mi hermano del sexo opuesto al mío /		
la hija de mi primo paralelo de sexo opuesto al mío		
mi hija /	<i>nishint(i)o</i>	<i>nishint(i)o</i>
la hija de mi hermano de mi mismo sexo /		
la hija de mi primo paralelo de mi mismo sexo /		
el esposo de mi hija /	<i>neoti</i>	<i>tineintsi</i>
el hijo de mi hermano del sexo opuesto al mío /		
hijo de mi primo paralelo de sexo opuesto al mío		
mi abuelo / mi tío abuelo /	<i>cháine/nochárine</i>	<i>nosari</i>
mi nieto / mi sobrino nieto		
mi abuela / mi tía abuela /	<i>ishá/nosaro</i>	<i>nosaro</i>
mi nieta / mi sobrina nieta		
mi padrino / mi ahijado	<i>sh(i)ameti</i>	<i>sh(i)ameti</i>
mi madrina / mi ahijada	<i>sh(i)amét(i)o</i>	<i>sh(i)amét(i)o</i>

\* Las letras en paréntesis son fonemas opcionales. La (i) es un diminutivo de afecto. Obsérvese que la costumbre española del padrinazgo ha sido introducida en la cultura campá.



La familia conyugal es generalizada y a menudo monógama, pero con cierta incidencia de poliginia, pues los hombres fuertes y los shamanes tienen varias mujeres. La tendencia hacia la matrilocidad produce a veces una familia matrilocal extendida. Las grandes instituciones de parentesco consanguíneo están ausentes del todo: no hay linajes, clanes o mitades.

Vale decir que, en su mayor parte, en lo que tiene que ver con la organización económica de los Campa, cada asentamiento y cada familia conyugal es económicamente autosuficiente. Toda familia tiene su propia casa y huerto. El hombre es competente en todos los oficios masculinos básicos: la caza, la pesca, el rozo y la tumba del bosque y la plantación del huerto, la construcción de viviendas, canoas, balsas, y demás, mientras la mujer se encarga de fabricar artículos de cerámica, de hilar, tejer, cocinar y cuidar de los niños. Cuando una tarea es demasiado grande para un hombre, especialmente si se trata de la construcción de su vivienda, los demás hombres de la comunidad y de las vecindades les ofrecen su ayuda.

Existe cierta variación regional en los recursos naturales, la cual se compensa mediante el comercio. Asimismo, existe cierta diferencia en habilidades artesanales como la manufactura de canoas, de suerte que un hombre con menos pericia o experiencia compra una canoa en lugar de fabricarla personalmente, pagando al fabricante tantas *cushmas* cuantas correspondan al tamaño de la embarcación. Existen también circuitos comerciales que llevan de las ciudades hacia el interior, en las cuales se obtienen artículos occidentales mediante el trabajo en las plantaciones. Por estas rutas también fluyen, en dirección opuesta, los artículos nativos, sobre todo las *cushmas*, mediante el intercambio. En ese circuito una *cushma*, por ejemplo, equivalía al valor de un machete. Para el intercambio se dan asociaciones comerciales entre los hombres y entre las mujeres. El equivalente en lengua *campa* de la expresión castellana "mi socio de negocios" es *niómpari*.

La comida es el único artículo, aparte de la vivienda, que no se comercializa, sino que se distribuye y entrega libremente a todos los visitantes. La caza y la pesca se distribuyen entre las familias vecinas. Como la reciprocidad es la regla, esta división asegura una dieta cárnica permanente para todos, dada la falta de un medio adecuado de conservación. Aunque el alimento se distribuye libremente, nadie tiene derecho a tomar alimentos ajenos sin previo consentimiento de su dueño.

La caza suele ser una actividad individual, como lo es la pesca en la mayoría de los casos. Pero en ocasiones todos los miembros de los asentamientos vecinos se reúnen para represar un río o una quebrada con el propósito de pescar con barbasco y posteriormente repartirse la captura. En estas operaciones de pesca cooperativa no hay un director formal. Los hombres represan un tramo del río, construyendo un gran colador para los peces —o insertando una trampa cónica— como parte de la presa. Entonces se introduce el veneno, que a menudo es el barbasco. Las mujeres esperan aguas abajo con sus cestos de carga y recogen los peces que avanzan flotando hacia el colador. Este es el único caso —entre los Campa— de una actividad económica cooperativa que involucra a todo el asentamiento; pero también es la única situación en una cooperación comunitaria que vale el esfuerzo.

Todos los elementos de la cultura material constituyen propiedad personal y son poseídos individualmente, pero la mayoría de ellos (excepto las casas y los huertos) son pedidos en préstamo y prestados libremente. Ni la tierra ni los sitios de pesca son poseídos o tienen dueño.

### **El ciclo de vida**

Durante el embarazo existe una restricción dietética para la pareja. La creencia afirma que ciertos alimentos ingeridos por los futuros padres afectarán inmediatamente al niño que aún no ha nacido, debido a la estrechísima relación que, se asume, existe entre padres e hijos. Por ejemplo, ninguno de los padres puede comer tortuga durante el embarazo por temor de que el niño nazca afectado por la locura. De igual manera, durante este tiempo no se ingieren otros alimentos para evitar dificultades en el alumbramiento.

Para dar a luz las mujeres se ayudan sujetándose de un poste, sentadas en cucullas sobre una estera donde se ha aflojado la tierra para mayor comodidad. De ordinario la parturienta recibe la ayuda de una mujer experimentada o de su marido. El cordón umbilical se sujeta con una hebra gruesa de algodón y se corta con una hoja de caña o con bambú. La placenta se entierra o se arroja al río. Hasta que el ombligo se seque y caiga, ambos padres tienen prohibido salir de su casa, siendo ésta una forma de cuvada. Esta está moderadamente presente entre los Campa: ambos padres no pueden salir de la casa y deben observar cierta restricción dietética. Estas restricciones tienen como objeto evitar efectos negativos en el infante y/o en los padres.

Cuando una mujer da a luz, a menudo, aunque no siempre, se corta el cabello. En algunas partes del territorio campá, para el segundo alumbramiento y los siguientes, las mujeres se cortan sólo el cabello de la coronilla. Las restricciones sobre el movimiento y la dieta de los nuevos padres se levantan con el tiempo, según la fase lunar y conforme el crecimiento del niño (cuando empieza a sentarse, a gatear, etc.), finalizando el momento en que su hijo empieza a caminar. Con el fin de no concebir otro niño demasiado pronto, se suspenden las relaciones sexuales por lo general de seis a doce meses.

Se envuelve a los recién nacidos en telas y se los maniatá con una cuerda o una faja de tela para evitar que se muevan demasiado. Un niño duerme junto a su madre durante la noche, pero durante el día se lo tranquiliza meciéndolo en la hamaca. Se baña a los bebés varias veces en un día con agua de hierbas, para mantenerlos sanos y curar cualquier dolencia menor que tuvieran. La madre suele pasar con su hijo la mayor parte del tiempo, llevándolo, si aún no ha aprendido a caminar, con una banda de la que penden huesillos, o bien montado en sus hombros. Incluso cuando aprende a caminar, el niño permanece muy cerca a su madre. Normalmente el padre se interesa por la familia, pero los niños son criados y cuidados por la madre; así durante el día, cuando hombres y mujeres están casi siempre separados, se ve a los niños con sus madres. Las mujeres consideran la crianza de los hijos una pesada carga, y son varios los relatos sobrenaturales que hablan de que espíritus buenos que alumbran niños que pueden caminar al nacer.

Una vez que el infante empieza a caminar, permanece con la madre si es una niña; pero si es un niño, empieza a frecuentar las reuniones de los varones adultos. Conforme crecen los niños, participan cada vez más en las actividades de los mayores y aprenderán las habilidades que les servirán cuando sean adultos. Las niñas ayudan a preparar el masato y a cuidar de los niños menores, y comienzan a utilizar el cesto de carga. Los niños empiezan a utilizar arcos y flechas de juguete, luego practican con arcos y flechas reales hechos a su tamaño; empiezan a cazar y pescar, a conducir canoas y balsas, y son cada vez más independientes.

Entre los varones Campa la pubertad pasa desapercibida. Pero durante esta época se recluye a las jovencitas en un pequeño aposento dentro de la casa principal, donde deben permanecer de cuatro a diez meses, siendo alimentadas con una dieta estricta que excluye todo tipo de carne roja o pescado. Todo este tiempo la joven pasa hilando hilo de algodón. Las razones que se esgrimen para observar esta costumbre son:

primero, engordar a las muchachas porque la gordura se considera atractiva; segundo, hacer que aprendan a hilar y que no sean ociosas; y tercero, asegurarse de que algún día sean esposas buenas y obedientes. Una vez salidas de su reclusión, casi siempre son desposadas tan pronto aparecen los primeros solteros elegibles, o incluso ya pueden estar casadas para entonces, puesto que es posible que tanto los niños como las niñas sean desposados, al menos nominalmente, desde los siete u ocho años por alguien de su misma edad o con un adulto.

El matrimonio entre los Campa es simple. Si un hombre tiene interés en una muchacha, primero pide permiso a sus padres o apoderados y, una vez concedido, asumiendo que la novia sea de la misma opinión, empieza a vivir inmediatamente con ella. No hay ninguna ceremonia, y solo en ocasiones un matrimonio se convierte en excusa para celebrar una fiesta. Lo ideal es la residencia matrilocal, pero hay tantas excepciones que la regla casi se diluye. Lo que conduce al matrimonio es el amor y la atracción, que involucran a menudo el uso de la magia.



Grupo de mujeres y niños reunidos en una cocina, 1964  
Foto: Gerald Weiss

Hablaremos ahora de la muerte, la última crisis vital, en relación con el shamanismo, la demonología y la brujería. Los Campa creen que existen espíritus buenos que habitan en el cielo, los confines de la tierra y las grandes cadenas montañosas. Pero abajo, donde viven los Campa, proliferan los demonios. El término general que utilizan los Campa para referirse a los demonios es *kamári*, que se aplica tanto a criaturas reales como imaginarias. Los Campa consideran que son demonios: los jaguares, murciélagos, lechuzas y algunas especies de pájaros, ciertas especies de insectos, y los pequeños remolinos de viento que levantan hojas y polvo. También creen en demonios fantásticos de diferentes tipos, algunos de los cuales viven dentro de los despeñaderos, deambulan por el bosque, o pululan por los ríos y riachuelos.

Según las creencias de este pueblo, un encuentro directo con un demonio conduce inevitablemente a la muerte, no hay cura contra ello de ningún tipo. La muerte, en este caso, puede estar precedida por una conducta extremadamente irracional, como sería la de arrojar al fuego del hogar. Se cree que si alguien muere como víctima de un demonio de alguna manera merecía esa suerte porque era una mala persona y el fantasma de ese individuo, transformado quizá en un demonio, regresará a hacer daño a los vivos. Aun cuando una persona no tenga una mala muerte se cree que si su espíritu no se une directamente a los espíritus buenos también puede regresar a hacer daño a los vivos. Por consiguiente, la actitud que generalmente adoptan los Campa frente a la muerte se expresa en la quema de la vivienda donde ocurrió el deceso, el abandono del asentamiento, y el traslado a algún otro lugar. A menudo se dispone del cadáver enterrándolo o arrojándolo al río. Pero si los deudos sienten un temor especial por su espíritu, creman el cadáver para destruir su espíritu junto con el cuerpo.

Pero a pesar de ello, los Campa no son lo que podríamos llamar un pueblo "atormentado por los demonios"; ellos aceptan su existencia al igual que la de los hombres blancos, las serpientes y otras pestes de la selva, a los que consideran potencialmente peligrosos pero no un peligro omnipresente. Sin embargo, cuando hay indicios de la presencia de un demonio, sobre todo en la noche, la reacción inmediata es el miedo.

Cualquier cosa menor que un encuentro directo con un demonio no tiene por qué ser fatal. Si alguien ve a una persona o un animal en el bosque que de cerca resulta ser una roca o un tocón de árbol se cree que ha visto a un demonio. Sin embargo, la infusión de una planta medicinal

que se aplica en los ojos evita cualquier posible daño. La enfermedad puede tener su origen en la brisa que produce un demonio al pasar, y si así lo diagnostica un shamán, los baños y las bebidas de hierbas pueden curar la enfermedad.

Los Campa creen que la enfermedad también puede ser provocada por la brujería, la cual, en su opinión, pueden practicarla tanto agentes humanos como no-humanos. Se cree que la mayoría de las especies de hormigas y algunas especies de abejas ocasionan enfermedades a través de la brujería. Estos insectos – hormigas y abejas – toman los desechos alimenticios u otros materiales arrojados por un individuo y los llevan a su nido, donde proceden a utilizarlos para embrujar a su dueño. Cuando el shamán diagnostica que una enfermedad ha sido causada por hormigas o abejas, los parientes de la persona enferma van por el bosque echando fuego a los nidos que encuentran, con la esperanza de destruir así los materiales que están siendo utilizados para la brujería. El término nativo para bruja es *mátsi*, de modo que las hormigas y las abejas son a la vez *kamári* y *mátsi*.

Según la concepción de los Campa, las niñas suelen ser agentes humanos que practican brujería. En ciertos casos el shamán diagnostica que la brujería provocada por un agente humano es la causa de una enfermedad o un deceso, identificando de una u otra forma al culpable. No es que si se enferma a una persona hasta el punto de ocasionarle la muerte se considere a una niña-bruja necesariamente culpable, maliciosa o sanguinaria. Según la concepción aborigen, lo que en realidad ocurre es que un pájaro o un insecto demoníaco se le ha aparecido a la niña en uno de sus sueños, siendo este evento suficiente para transformarla automáticamente en una bruja. En el sueño, la niña es inducida a enterrar cosas en el suelo – trozos de estera, huesos y filamentos de yuca – los cuales, de alguna forma misteriosa que los Campa desconocen, ingresan en el cuerpo de la víctima y le ocasionan la enfermedad. También los adultos pueden ser agentes de la brujería, pero se supone que lo han sido desde niños sin que hayan podido ser detectados.

Cuando un shamán diagnostica brujería humana, identifica enseguida al culpable. La acusada – generalmente una niña – será inducida a confesar y posteriormente obligada a desenterrar los materiales que ocultó dentro y alrededor de las casas. Luego se le impondrá un castigo físico para convencerla de que no continúe con sus actividades maléficas en contra del enfermo. Si el enfermo se recupera,

la bruja puede recibir solo una advertencia. Si muere, su castigo será más grave. En los últimos años este castigo ha consistido en la venta de la 'bruja' como esclava a los colonos blancos. También se reconoce la muerte por causas naturales, en circunstancias tales como la senilidad o la guerra. Pero aun en el caso de muerte por senilidad, puede haber la sospecha de brujería.

El shamán o *sheripiári* imputa la enfermedad y la muerte a cualquiera de varias causas, a la influencia directa o indirecta de uno de muchos tipos de demonios; a las actividades maléficas de una bruja, sea ésta humana o no-humana; o, en ciertos casos, a la pérdida del alma, en cuyo caso el shamán debe enviar su propia alma para recuperar la de su paciente. En caso de brujería, se puede actuar directamente sobre el mal, destruyendo los nidos de los insectos culpables u obligando a que la bruja deshaga su maleficio. Pero en general la curación de la enfermedad, cuando es factible, se la realiza mediante baños e infusiones de hierbas medicinales. Estas hierbas son de conocimiento general, especialmente entre las mujeres; y aunque un shamán puede recetar ciertas hierbas, su función principal no es curar al paciente sino más bien examinarlo y diagnosticarlo.

El examen del paciente por parte del shamán generalmente ocurre en la noche. El shamán sopla el humo del tabaco o escupe el zumo de éste en la parte enferma del cuerpo del paciente y luego succiona dicha área. Enseguida regurgita en la mano lo que supuestamente ha absorbido; cuando la abre, pues la tenía casi cerrada, aparecen pedazos de hojas, esteras, huesos, telas y demás objetos, los cuales se considera que han sido succionados del cuerpo del paciente. En base a estos objetos y, tal vez, a los sueños que tenga el shamán esa noche, éste realiza un diagnóstico y puede prescribir las medidas que deben tomarse para efectuar una curación. A cambio de sus servicios el shamán recibe distintos bienes según la gravedad de la enfermedad. El pago es una entrega libre, ya que el shamán no pide nada, pero es común, y se espera, que el paciente le recompense por sus servicios. Como la tarea del shamán es examinar y diagnosticar, mas no efectuar una curación, la recompensa se entrega así mejore o no el paciente.

Entre los Campa, el shamanismo como profesión se restringe a los varones —no hay mujeres shamanes—. El shamán campá debe desarrollar sus poderes con el pasar de los años a través de una esmerada observancia de las normas. Es mejor que el futuro shamán empiece desde

muy pequeño a consumir tabaco en grandes cantidades, sobre todo en forma de jarabe concentrado. La vocación de shamán no es hereditaria; es un asunto de elección individual en donde juega un papel importante la capacidad del cuerpo para tolerar el tabaco en abundancia. Un joven que desee convertirse en shamán se pone bajo la tutela de un shamán de renombre, recibiendo de éste cierta cantidad de jarabe de tabaco que debe ingerir. Luego empieza un periodo de aprendizaje que dura aproximadamente un año; durante este tiempo consume grandes cantidades de tabaco y el alucinógeno conocido como ayahuasca, observando al mismo tiempo ciertos tabúes alimenticios y absteniéndose de todo contacto sexual. Al cabo de este periodo, el aprendiz debe demostrar su habilidad para examinar a un paciente. Como profesional, continúa consumiendo sustancias psicotrópicas y debe mantener una actitud moderada frente a la comida y al sexo con sus esposas; de otra manera sus poderes mermarán.

La principal función del shamán como especialista religioso es dirigir las ceremonias de ayahuasca. Los Campa llaman *kamarámpi* a este alucinógeno, que proviene de una enredadera del mismo nombre (*Banisteriopsis sp.*). El shamán cuece pedazos de esta enredadera en una pequeña olla, con agua y hojas de *horóva* (*Psychotria viridis*); así obtiene después de un tiempo un líquido de color café extremadamente amargo. Cuando cae la noche, el shamán bebe y da de beber a los presentes; después de una hora y media la droga surte efecto. Los espíritus buenos aparecen cantando y bailando delante del shamán, que canta junto con ellos. Los presentes solo escuchan al shamán, pero están perdidos en sus propias visiones. Los participantes visten sus mejores ropas para recibir adecuadamente a los buenos espíritus.

Es en el marco de estas ideas sobre los buenos y malos espíritus que cobran sentido las nociones de los Campa acerca del espíritu humano y su destino después de la muerte. En lengua campá "mi espíritu" se traduce como *noshíre*, que significa también "mi corazón". Se entiende que el corazón es el asiento del alma y el órgano del pensamiento. Se desconoce las funciones del cerebro. Al momento de la muerte, el alma del individuo abandona su cuerpo, y si el difunto no fue bueno en vida, su alma vaga por el bosque como un fantasma (*shirétsi*), tomando quizá la forma de un animal o *peári*. Todo animal muerto que haya estado enfermo y haya sido matado por un cazador, es supuestamente un *peári* —es decir un espíritu que ha tomado forma animal— y no puede ser



consumido. Por el contrario, un individuo que ha sido bueno —sobre todo un buen shamán— se une a los buenos espíritus y se convierte en uno de ellos. Alguien que ha sido superlativamente bueno en vida llega incluso a unirse a los buenos espíritus con su propio cuerpo.

## COSMOLOGÍA

La siguiente es una descripción del universo donde ocurre todo lo antes mencionado, tal como lo expresaría un Campa Ribereño <sup>(4)</sup>:

Nosotros, los Campa —asháninka— vivimos en el centro de una tierra plana por donde corren los ríos. El río principal es el *Tampóni*, que recibe las aguas del *Paréni*, como lo llamamos nosotros los Campa. Esta tierra nuestra se llama *Kamavéni*, la Tierra de la Muerte, porque todos morimos. No es seguro que los hombres blancos mueran, pero es obvio que cada día hay más y más de ellos mientras que nosotros los Campa continuamos muriendo. En la periferia de nuestra tierra viven los buenos espíritus. Pero hay dos puntos cardinales en dicha periferia, dos centros donde habitan los buenos espíritus y que tienen el privilegio de visitar los más grandes shamanes. Se trata de *Intatóni*, el Inicio del Río, que se encuentra al sur, y *Otsitiríko*, el Final del Río, que está al este, donde nace el sol. Inmediatamente después de *Otsitiríko* se encuentra *Otiriano*, la Tierra del Trueno, donde moran los espíritus que producen los truenos. Los buenos espíritus también viven en las altas montañas de nuestra tierra. Al oeste hay otro pueblo de espíritus buenos llamado *Irimáka* (los blancos lo llaman Lima).

Nuestra tierra constituye solamente uno de una serie de niveles o estratos dispuestos verticalmente que forman el universo. Tanto encima como debajo de esta tierra hay niveles habitados por espíritus — todos inmortales — para quienes estos estratos son superficies sólidas como para nosotros lo es nuestra tierra. Un número indeterminado de capas se encuentra sobre nuestra tierra, todas habitadas por espíritus buenos. Todo lo que está arriba de nuestra tierra se llama *Henóki* o Cielo. Por el cielo cruza un río invisible — *Hananeríte* — donde se bañan los espíritus

---

(4) Lo que sigue no es una narrativa obtenida de un informante indígena. Se trata de una recopilación hecha a partir de la mejor información que recogí sobre el pensamiento de este pueblo. Para ver lo que un Campa piensa acerca de su religión véase el Anexo 3.

para rejuvenecerse. Entre el cielo y la tierra existe un nivel intermedio lleno de nubes llamado *Mekóri*. Debajo de nuestra tierra existe un nivel habitado también por espíritus buenos, llamado *Kivinti*. En el Final del Río, éste arroja su caudal por un agujero que comunica con *Kivinti* pero cuya dirección no conocemos. Debajo de *Kivinti* se halla el nivel más bajo, *Sharinkavéni*, habitado por demonios y gobernado por el Señor de los Demonios, *Korioshpíri*.

Si bien nuestra tierra está poblada por demonios, nosotros también estamos rodeados de numerosas huestes de buenos espíritus, a quienes llamamos *asháninka* ("nuestros hermanos"), *amatsénka* ("nuestros hermanos espirituales") y *manínkari* ("los Ocultos"). Estos espíritus vienen a visitarnos, pero solo los buenos shamanes pueden verlos en su verdadera forma humana. A los ojos del común de la gente aparecen como hermosos pájaros, nutrias de río, o destellos de relámpago. Cuando los espíritus de los shamanes viajan lejos, también se los ve en forma de destellos. Los Campa pueden matar a los pequeños pájaros sagrados, puesto que solo son el "ropaje" o la manifestación material de los buenos espíritus que regresan a casa dejando su "indumentaria" para que sea utilizada como adorno sagrado para las coronas de mimbre que llevan los hombres <sup>(5)</sup>.

De los buenos espíritus, los más poderosos son los dioses *tasórentsi*, que son varios y tienen cada uno su nombre propio. Algunos, incluso, llegan a tener varios nombres.

El dios principal es el Sol, comúnmente llamado *Katserinkáiteri*, que significa "El que da calor", aunque en un contexto religioso se le conoce más a menudo como *Pavá*, que quiere decir Padre. No hay ninguna ceremonia o ritual asociado con el Sol, excepto algunos bailes acompañados con la música de la flauta dulce. Nosotros los Campa a veces usamos la palabra *Inti*, y otras la palabra "Dios", para referirnos al Sol <sup>(6)</sup>. No hay ceremonias asociadas con ningún otro dios.

La Luna es el padre del Sol. El nombre vernáculo con que se conoce a la Luna es *Kashíri*, aunque muchos Campa también llaman a este astro "Santo" y "Salvador". *Kashíri*, la Luna, es un dios, pero no un dios bueno.

---

(5) También pueden consumir la carne de estas aves. Ver cuadro 2 para una lista de los pájaros sagrados. Las nutrias sagradas son *Lutra felina* (que los Campa llaman *parari*) y *Pteronura brasiliensis* (que los Campa llaman *charavapana*).

(6) *Inti* es la palabra quechua que significa sol; y "Dios" la palabra en español que designa a la deidad suprema.

Cuando vivía en la tierra fue un caníbal y hoy continúa devorando los espíritus de los muertos: cuando la Luna crece quiere decir que su vientre se llena poco a poco con los hombres que han fallecido ese mes.

Entre la tierra y el cielo está el reino de las nubes. Las nubes esconden a los buenos espíritus que moran en ese estrato y al Dios de la Lluvia, *Inkanítari*. De mayor importancia es el dios *Pachakáma*, que vive en el Final del Río, donde sostiene nuestra tierra. *Pachakáma* tiene propiedades semejantes a las de un árbol.

Hace mucho tiempo, cuando el universo era joven y muchos animales y plantas aún tenían forma humana, vivía en territorio campá el dios *Avíveri*, que poseía extraordinarios poderes para transformar a la gente y las cosas. *Avíveri* era un Campa, y en verdad todos los dioses y los buenos espíritus fueron y son Campa, incluyendo al Sol y la Luna. Pero *Avíveri* transformó a muchos parientes suyos en animales, piedras y otros objetos, de manera que los demás se enfadaron mucho. En las historias que se cuentan acerca de *Avíveri*, se le conoce como el creador de las estaciones y de la noche, creador de los árboles frutales silvestres y padre de las fiestas que hoy celebramos los Campa. En el episodio final de la historia de *Avíveri*, su cuñado, el Armadillo, cava un hueco debajo del lugar de baile; su hermana le convence de salir a bailar, y *Avíveri* cae en el hueco. *Avíveri* continuó cayendo mientras pedía ayuda. Pero las cosas no quedaron ahí, *Avíveri* enfureció tanto que transformó a su hermana en el árbol *shimáshiri* (*Myroxylon balsamum*) y a su cuñado, que se había envuelto en una estera de dormir, en un armadillo. *Avíveri* continuó cayendo por el hueco hasta que emergió al Final del Río; allí una enredadera se enroscó en su cuerpo y *Pachakáma* le invitó a que le ayudara a sostener la tierra. Allí permanece *Avíveri* hasta hoy, porque *Pachakáma* no quiere que regrese a producir más caos.

Otro dios nuestro cautivo es *Inka*, un *Asháninka* que vivió alguna vez entre nosotros como un gran shamán. Los hombres blancos ocasionaron una gran inundación, pero *Inka* se salvó subiéndose a una balsa que fue arrastrada hasta un lugar donde fue capturado por los blancos, quienes aún lo mantienen río abajo como prisionero. Es su deseo escapar y regresar a territorio campá. Si alguna vez lo logra, serán los Campa quienes gocen mientras los blancos trabajan para ellos sin recibir nada o muy poco a cambio, lo contrario de lo que ocurre en nuestros días.

**Cuadro 2**  
**Pájaros sagrados**

Nombre nativo	Identificación	Nombre común
áavo	<i>Ardea cocoi</i>	Garza de cuello blanco
ashivanti	<i>Elanoides forficatus</i>	Milano real con cola de golondrina
katari *		Todo tipo de colibríes grandes con manchas blancas
kachoncho	<i>Mycteria americana</i>	Ibis arborícola americana
keshito	<i>Cyanocorax uncas</i>	Arrendajo verde
koviva	<i>Lipaugus vociferans</i>	Piha chillona
mankori	<i>Cacicus uropygialis</i>	Cacique de rabadilla escarlata
neurónke		Todo tipo de colibríes pequeños con manchas blancas
ompikiri	<i>Chlorochrysa calliparaea</i>	Tánagra de orejas anaranjadas
pitiri	<i>Ajaia ajaja</i>	Espátula rosada
pitonto	<i>Gymnomystax mexicanus</i>	Mirlo oriol
pitóro	<i>Eubucco spp.</i>	Barbudo
pitsotso	<i>Calochaetes coccineus</i>	Tánagra bermeja
píchoti	<i>Tangar chilensis</i>	Tánagra paradisíaca
santani	<i>Steatornis caripensis</i>	Guácharo
shankenti	<i>Calidris spp. [etc.]</i>	Andarrios
shimponi	<i>Cephalopterus ornatus</i>	
tsimpéni	<i>Anhinga anhinga</i>	Añinga
tsirintiki	<i>Dacnis lineata</i>	Dacnis de cara negra
tsiróti	<i>Cacicus cela</i>	Cacique de rabadilla amarilla
tsompári	<i>Casmerodius albus</i>	Garzota
tsonkiri	Fam. de los <i>Trochilideos</i>	Todos los colibríes
tsonkirinríro	<i>Cyanerpes caeruleus</i>	Melífero púrpura
tsori pónea	<i>Gymnostinops yuracares</i>	Oropéndola oliva
tsoriníro	<i>Chlorophanes spiza</i>	Melífero verde
cháironka	<i>Tesina viridis</i>	Tánagra-golondrina
yorini	<i>Rupicola peruviana</i>	

\* Este importante pájaro sagrado fue identificado incorrectamente en publicaciones anteriores (Weiss 1972, 1975).

## Filosofía y estética

Incorporados en la cosmología de los Campa están ciertos conceptos filosóficos, metafísicos y morales. Así, los Campa conciben un universo cuya realidad es evasiva. Su concepción es que los sentidos humanos no permiten por lo general que los seres humanos perciban las cosas como son en realidad: por ejemplo, con ellos no podemos ver a los buenos espíritus en su verdadera forma humana. Al respecto, vale decir que los Campa creen que los shamanes poseen los poderes de percepción correctos.

Los Campa también conciben un universo que es moral en su estructura y su naturaleza. Marcan la diferencia entre el bien y el mal, y distinguen la base para su división fundamental del mundo espiritual. Conciben cientos de buenos espíritus así como cientos de demonios. Se consideran cautivos en medio de ambos bandos, con todas sus debilidades humanas.

En un cosmos dividido sobre la base del bien contra el mal, los Campa se ponen del lado del bien. "Nuestros hermanos", *asháninka*, son los buenos espíritus. Para los Campa, ellos y los buenos espíritus constituyen una sola parentela, son miembros de la misma tribu. Ninguna relación de este tipo se construye con los espíritus del mal.

La palabra *campa* que significa "demonio" o "demoníaco" es *kamári* y tiene un significado más amplio que abarca todo lo 'maléfico'. Cualquier amenaza para la vida humana o para el bienestar de los hombres es *kamári*. Para los Campa, los espíritus demoníacos tienen como dinámica innata la tendencia instintiva a atacar a los seres humanos y hacerles un daño terrible. Esta es la esencia del mal para los Campa: es la negación de la vida.

Los buenos espíritus se llaman *kamétsa*, que significa "buenos". En este punto encontramos una profundidad filosófica notable dentro del pensamiento de los Campa: según su modo de ver las cosas, lo bueno y admirable de los buenos espíritus es que son buenos y no que hacen el bien. Los Campa no esperan, como norma, que los espíritus buenos les ayuden, les protejan, les salven. Simplemente ocurre que los buenos espíritus representan todo lo que los Campa consideran bueno, puro, virtuoso, y de este modo constituyen parangones, representan todo lo que los Campa desearían ser si tuvieran el poder.

El mundo de los Campa comprende también otros grupos humanos. Los Campa reconocen a los foráneos como seres humanos iguales a ellos. Pero reconocen como enemigos a un grupo de foráneos en particular, a los hombres blancos. Su experiencia les ha enseñado que los blancos que han entrado a su territorio son, como grupo, poderosos, ricos, y sin embargo, mezquinos y explotadores. Al blanco que viene sin malas intenciones y no desea hacer daño alguno los Campa le dan el nombre de *virakochaníro* o "falso hombre blanco". Se trata de un uso invertido del sufijo *-iro* ("falso"), que usualmente sirve para nombrar a un demonio disfrazado.

Un elemento adicional en la cosmovisión de los Campa es el reconocimiento de que existe una 'área gris' entre los reinos radicalmente distintos del bien y el mal; conciben que los dos reinos en verdad llegan a confundirse, a solaparse. Hay seres ambiguos, específicamente dos pájaros, *etsóni* (el vencejo de cuello blanco, *Streptoprocne zonaris*) y *amémpore* (una mezcla entre el cóndor andino, *Vultur gryphis*, y el buitre rey, *Sarcoramphus papa*), del cual se dice que "en vano es un dios", *tasórentsi ináveta*. Pero también hay lugares ambiguos como el riachuelo *Manitináha* en la región del río Tambo, donde habitan colibríes y jaguares (espíritus buenos y demonios, respectivamente). Para los Campa, de hecho el mundo es un lugar incierto, peligroso, y se cree que los poderes humanos son muy limitados. La mortalidad humana lo prueba y el estrato del universo habitado por los seres humanos se conoce como *Kamavéni*, la Tierra de la Muerte. El pensar en estos términos posiblemente hace que los Campa sean individuos más honestos y realistas que los occidentales al momento de contemplar la condición humana.

Los Campa también tienen una teoría estética. Los esplendores y misterios de los fenómenos celestiales no están ausentes en ellos, como lo confirma la manera en que han elaborado su cosmología. Los pájaros sagrados son aquellas especies de plumaje más bello o de vuelo más galano. Al contrario, lo demoníaco está asociado con lo feo y lo oscuro. El término *campa* que significa "hermoso" es *kamétsa* ("bueno"), una palabra que se aplica a todo lo que los Campa consideran positivo.

## El carácter de las personas

El carácter de estas personas también está modelado por la cultura donde viven. Es verdad que existe cierto grado de variación individual, pero el proceso de enculturación proporciona a los Campa ribereños más que una lengua y un conjunto de ideas compartidas tanto normativas como cosmológicas. Este proceso también imparte cierto 'carácter nacional', si lo podemos llamar así. La estructura del carácter individual en este pueblo es una combinación de los siguientes rasgos: orgullo (pero no arrogancia), fe, confianza en sí mismos, intrepidez, perspicacia, candor, y un buen humor explosivo. En general, los Campa son francos y honestos. La pérdida de un ser amado produce en ellos una genuina sensación de aflicción. Recuerdo que un noble anciano me preguntó en alguna ocasión si mi gente también sentía consternación cuando un pariente cercano fallecía.



Familia en ropa de fiesta frente a vivienda, 1964  
Foto: Gerald Weiss

## ACONTECIMIENTOS RECIENTES

El desarrollo experimentado por el Perú durante la segunda mitad de este siglo en relación con los Campa se puede resumir de la siguiente manera: durante la presidencia de Manuel Prado y Ugarteche (de julio de 1956 a julio de 1962), parecía existir poco interés gubernamental en la parte oriental del país. El próximo gobierno civil, de Fernando Belaúnde Terry (de julio de 1963 a octubre de 1968) forjó un ambicioso plan vial para el desarrollo y explotación de una gran parte de la Montaña Peruana, en la parte que correspondía aproximadamente al territorio tradicional de los Campa. Este plan no rindió grandes frutos, pero Belaúnde lo retomó durante su segunda presidencia (de julio de 1980 a julio de 1985).

Belaúnde fue depuesto por una junta militar izquierdista encabezada por Juan Velasco Alvarado (de octubre de 1968 a agosto de 1975). Fue durante este régimen, en 1974, que se promulgó la Ley de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria (Decreto Ley N° 20653). Puede que hasta cierto punto esta ley haya tenido buenos objetivos, pero algunas de sus provisiones merecen ser estudiadas detenidamente. Los siguientes artículos se citan literalmente:

"Artículo 6°.- El Estado reconoce la existencia legal y la personalidad jurídica de las Comunidades Nativas.

"Artículo 7°.- Las Comunidades Nativas tienen origen en los grupos tribales de la Selva y la Ceja de la Selva...

"Artículo 9°.- El Estado garantiza la integridad de la propiedad territorial de las Comunidades Nativas... [es decir,] la superficie que actualmente ocupa...

"Artículo 11°.- La propiedad territorial de las Comunidades Nativas es inalienable, imprescriptible e inembargable.

"Artículo 22°.- Las Comunidades Nativas quedan exoneradas del impuesto a la renta... por un término no menor de veinte años computado a partir de la vigencia del presente Decreto Ley.

"Artículo 29°.- Las tierras de selva... quedan sujetas a las siguientes disposiciones: (a) De libre tránsito por los puentes, tarabitas y caminos existentes y aquellos que se construyan en el futuro; y, (b) De libre paso de oleoductos, gasoductos, instalaciones para la exploración y explotación minera y petrolera, [etc.]... El establecimiento de tales servidumbres no dará lugar al pago de indemnización alguna a favor del propietario...



“Artículo 54°.- No podrán ser adjudicadas las zonas declaradas parques nacionales, reservas nacionales, bosques nacionales y bosques de protección, así como las superficies necesarias para la explotación de recursos mineros e hidrocarburos...

“Artículos 55°.- La adjudicación de tierras con fines agropecuarios... se efectuará únicamente a favor de Comunidades Nativas, Comunidades Campesinas, Cooperativas Agrarias, Sociedades Agrícolas de Interés Social y Empresas de Propiedad Social, así como a personas naturales debidamente calificadas”.

De especial importancia es el hecho de que el estatuto reconoce la existencia de “comunidades nativas” pero no de las sociedades tribales constituidas por aquellas; estas tribus se consideran inexistentes (Artículos 6 y 7). La ley hace a un lado la necesidad que tienen las comunidades de una tribu de estar en contacto una con otra para mantener la viabilidad de la población reproductiva. Se expresa la voluntad de otorgar a cada comunidad nativa el derecho sobre la pequeña extensión de tierra donde se asienta. Dada la dispersión de las comunidades, esta ley tiene como efecto que estas pequeñas extensiones de tierra estén separadas por tierras destinadas a la colonización o la explotación. Además, al describir las tierras de las comunidades nativas como propiedad inalienable, la ley niega los títulos de tierra a aquellas comunidades nativas localizadas en los parques nacionales y otras áreas protegidas, reservándose el derecho de dominio exclusivo en todas las demás situaciones.

También cabe destacar que la norma específica que las comunidades nativas podrán estar sujetas a impuestos sobre sus tierras después de un período de veinte años. Una junta militar derechista encabezada por Francisco Morales Bermúdez asumió el gobierno del Perú (desde agosto de 1976 a julio de 1980). En 1978 se pasó la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva (Decreto Ley N° 22175), la misma que reza: “la aplicación del Decreto Ley 206053 [el estatuto anterior]... ha permitido un avance significativo en la consecución del objetivo de incorporar la colectividad nativa a la vida económica nacional...”. El nuevo régimen aprobó, por lo tanto, el decreto anterior, reconoció que su propósito era la asimilación de los últimos grupos tribales del Perú oriental, y lo reeditó como Decreto Ley N° 22175. Un cambio importante ocurrió en el Artículo 24 vigente: “Las Comunidades Nativas quedan exoneradas de los impuestos a la

renta... por el término de veinte años computado a partir de la vigencia de la presente Ley". Esta ley exige que los impuestos sobre la tierra entren en vigencia al cabo de veinte años, en lugar de que sea en cualquier momento después de veinte años. Por consiguiente, la ley dio a las comunidades nativas apenas veinte años para integrarse a la economía nacional y estar en condiciones económicas apropiadas para pagar los impuestos sobre la tierra, caso contrario sus tierras les serían expropiadas.

A continuación quiero referirme al impacto de la norma de 1978 que afectó a los Campa, pues tuve la ocasión de profundizar en este asunto. Para esa fecha treinta y cuatro "comunidades nativas" campa habían recibido títulos de tierra. A las treinta y dos comunidades para las que existen reportes sobre el tamaño demográfico (4 111 individuos en total) se entregaron 47 187 hectáreas (información proporcionada por el Centro de Investigación y Promoción Amazónica). Estas cifras arrojan un promedio de 11.5 hectáreas por persona; lo que significa que, para un número aproximado de 4 000 individuos, se entregaron 472 kilómetros cuadrados. Si estimamos que los Campa son en no menos de 30 000 individuos aproximadamente, y si suponemos que el resto de comunidades Campa recibirá títulos de tierra según esta misma proporción, podemos concluir entonces que el área total concedida a toda la nación campa sería de aproximadamente 3 500 kilómetros cuadrados. El territorio tradicional de los Campa tiene una extensión superior a los 50 000 kilómetros cuadrados. Esto significa que la ley pondría a disposición de los colonos unos 46 000 kilómetros cuadrados, es decir, el 92% del territorio campa. Los Campa se quedarían apenas con el 8 por ciento de su territorio tradicional, fraccionado en pequeñas propiedades separadas unas de otras por extensas fincas de colonos. De esta manera se verían afectados los patrones de visitas que se dan continuamente entre las comunidades campa, un elemento importante de la vida tradicional de este pueblo, e imprescindible para mantener la sociedad tribal. Por otra parte, para un grupo de comunidades campa era muy difícil que el gobierno atendiera sus solicitudes de demarcación, aún en el caso de las más insignificantes porciones de tierra a las que podían aspirar según la ley. Se me informó que la actividad minera y los intereses madereros estaban de por medio.

Estuve por última vez entre los Campa ribereños por un breve período en el año de 1980. Por aquella época esperaban una inminente invasión de sus tierras por un numeroso grupo de colonos que vendían

a sacar partido de la Ley de Comunidades Nativas. Cuando me preparaba a partir, corrieron los rumores entre las comunidades Campa del río Tambo, de que en cuestión de días aterrizarían aviones de carga de la Fuerza Aérea Peruana (conocidos como búfalos) con cientos de colonos armados; también se rumoraba que esto ya había ocurrido en las riberas del río Ene, donde estos colonos resultaron invulnerables a las flechas. Algunos Campa de la comunidad donde me encontraba me hablaron de las pesadillas que tenían en relación con esta amenaza de invasión por parte de gente foránea.

Pero en las últimas décadas los Campa han tenido que luchar no solo con la Ley de Comunidades Nativas y sus consecuencias. La gran parte de mi trabajo de campo entre los Campa lo realicé en el periodo 1960-1964, retornando por breves periodos entre 1977 y 1980. Cuando dejé a los Campa en 1964, había un camino desde la región andina hasta el poblado colono de San Ramón, otro desde la Sierra hasta Satipo, y un nuevo camino desde la región serrana hasta un punto en el Bajo Apurímac, donde de la noche a la mañana apareció una comunidad llamada San Francisco. Se podía llegar a Atalaya solo por bote o aeroplano. A orillas del alto Tambo, donde me encontraba, pasaba una canoa o una balsa indígena una vez o un par de veces a la semana; la canoa a motor de un hombre blanco que vivía por el lugar solo pasaba por allí una vez al mes. Cuando volví en 1977, encontré que se había completado una carretera que se extendía a lo largo del río Perené, desde San Ramón hasta Satipo (la carretera marginal), zona que había sido invadida por forasteros a todo lo largo del trayecto. Me enteré que había planes para extender la carretera a lo largo del río Tambo. El río Tambo se había convertido en una importante ruta con un permanente tráfico de canoas de motor y botes de velocidad que transportaban colonos, funcionarios del gobierno, misioneros y otras personas. Me dijeron que el río también estaba siendo utilizado por narcotraficantes extremadamente peligrosos que transportaban su producción hacia el norte con dirección a Colombia.

En respuesta a las presiones y los peligros que debían enfrentar los Campa, en la últimas décadas se crearon un buen número de organizaciones de auto-ayuda. Estas organizaciones corresponden a diferentes áreas de su territorio tradicional: la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) en la región del Perené y el Satipo; la Federación de Comunidades Nativas Campa-Asháninka

(FECONACA), en la región del Satipo; la Central Asháninka del Río Tambo (CART) en la región del río Tambo; el Consejo Nomatsiguenga y Asháninka de Pangoa (CONOAP) en la región del Pangoa; Apatyawaka Nampitsi Asháninka (ANAP) en la región del río Pichis; y, durante la década de los años ochenta, la Organización Campa del Río Ene (OCARE) en la región del río Ene. Los Campa del Pajonal y de Atalaya formaron sus propias organizaciones.

El territorio tradicional de los Campa ha sido testigo en los últimos años de diferentes incursiones por parte de varias organizaciones guerrilleras, por lo cual se convirtió en una área de refugio y tráfico. En 1965 el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) entró a territorio campá, en las vecindades de Satipo. El gobierno intentó apagar la insurrección, con el resultado trágico de varios Campa muertos. Para 1966 el grupo guerrillero había sido erradicado. Me enteré de estos sucesos a mi regreso al territorio campá en 1977. Éste es solo un ejemplo de cómo, en diferentes partes de América Latina, las poblaciones nativas se habían visto atrapadas en un fuego cruzado entre el gobierno y las facciones rebeldes de la sociedad nacional, sufriendo las consecuencias que todos esperaban.

En el curso de la década de 1980 el grupo guerrillero Sendero Luminoso reforzó su presencia en la región del río Ene y, para finales de dicha década asumió virtualmente el control total de la región. Los Campa del río Ene fueron virtualmente esclavizados, siendo una norma su reclutamiento forzado por parte de la guerrilla. Sendero Luminoso asesinó al principal líder de la OCARE (Isaías Charete) y destruyó la misión católica de Cutivireni en 1990. Mientras se extendía a la región del río Tambo, a Pangoa y Sonomoro, Sendero Luminoso asesinó al líder principal del CART. Hubo asesinatos en masa de indígenas campá por parte de esta organización guerrillera en todos los lugares donde se estableció. Muchos Campa se vieron obligados a huir. Me enteré de que los residentes de la comunidad de Tambo, donde permanecí durante mis últimas visitas, se convirtieron en refugiados cuando se produjo la invasión de Sendero Luminoso; unos pocos miembros de esa comunidad se quedaron, seguramente porque desconocían la magnitud del peligro al que se exponían.

Las fuerzas de autodefensa de los Campa y el ejército peruano, operando en conjunto o por separado, han combatido a Sendero Luminoso en territorio campá en los últimos años. Sendero Luminoso

se infiltró en la Región del Perené en 1988, lo cual motivó la reacción de la CECONSEC, con el fin de expulsar a este grupo guerrillero de la zona, de donde fue erradicado en su mayoría para 1990.

Sendero Luminoso trabajó principalmente en la región oriental del territorio campá. Otra organización guerrillera, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), mantuvo una presencia activa sobre todo en la parte occidental del territorio campá; en otros lugares, ambas organizaciones han estado presentes. Han habido informes de que estas organizaciones tienen relaciones con el narcotráfico. Fue el Movimiento Túpac Amaru el responsable de la muerte del presidente del ANAP (Alejandro Calderón) en la región del Pichis en 1989. Este asesinato desembocó en un levantamiento por parte de los Campa de esa región. La dirección nacional del MRTA pidió disculpas por el asesinato de Calderón y se retiró de la región en 1990.

En 1991 el ejército peruano estableció algunos puestos militares en las regiones que dominaba Sendero Luminoso. No obstante aún debe ganar la batalla contra ese grupo guerrillero. Todo parece indicar que estos acontecimientos han sido terriblemente duros para los Campa. Las tierras abandonadas por aquellos que han tenido que huir, han sido tomadas por colonos, haciendo aún más problemático el resultado final de estos acontecimientos.

ANEXO 1\*

Plantas cultivadas**	
yuca dulce ( <i>Manihot esculenta</i> )	kaníri
plátanos ( <i>Musa spp.</i> )	parénti / payánti
maíz ( <i>Zea mays</i> )	shínki
maní ( <i>Arachis hypogaea</i> )	ínki
calabaza ( <i>Cucurbita spp.</i> )	kémi
fréjoles (varios géneros)	machai
camote ( <i>Ipomoea batatas</i> )	korícha / koríti
ají ( <i>Capsicum sp.</i> )	tsitíkana
caña de azúcar ( <i>Saccharum officinale</i> )	shánko
tubérculos (menores)	
- arrurruz ( <i>Maranta arundinacea</i> )	tinkótsi
- malanga ( <i>Xanthosoma ?nigra</i> )	impári / mápa
- malanga ( <i>Xanthosoma ?nigra</i> )	ishívi otsíti
- malanga ( <i>Xanthosoma ?nigra</i> )	ónko
- malanga ( <i>Xanthosoma ?nigra</i> )	pishititsánari
- malanga ( <i>Xanthosoma ?nigra</i> )	tsoria
- ? ( <i>Calathea ?allouia</i> )	pinchái
- ? ( <i>Calathea ?allouia</i> )	shoneáki
- taro ( <i>Colocasia esculenta</i> )	pitóka / pitóso
- ?taro (? <i>Alocasia</i> )	shimpíri
- palillo ( <i>Curcuma longa</i> )	maneónkona
- ñame ( <i>Dioscorea trifida</i> )	máona
- judía-ñame ( <i>Pachyrhizus erosus</i> )	póe
- (no identificada)	shóiriki

\* Muchos especialistas prestaron su ayuda en la identificación de las especies mencionadas en los Anexos 1 y 2. Me gustaría agradecer especialmente al Dr. Hernando de Macedo-Ruiz, del Museo de Historia Natural Javier Prado de Lima, por su gentileza al permitirme trabajar con la extensa colección ornitológica que posee dicha institución.

\*\* Cuando en el dialecto campa ribereño hay más de un término para un mismo vegetal, el lector encontrará una separación entre dichos equivalentes; se incluyen entre paréntesis los sonidos opcionales.

Frutas

anacardo ( <i>Anacardium sp.</i> )	kásho
granadilla ( <i>Passiflora sp.</i> )	shimámpiki
guava ( <i>Psidium guajava</i> )	tomáshiki
judía de helado ( <i>Inga sp.</i> )	intsípa
lima ( <i>Citrus lemon</i> )	irimáki
mango ( <i>Mangifera indica</i> )	mánko
naranja ( <i>Citrus sp.</i> )	naránka
papaya ( <i>Carica papaya</i> )	mapócha
piña ( <i>Ananas comosus</i> )	tivána
caimito ( <i>Chrysophyllum sp.</i> )	kaimito
sandía ( <i>Citrullus sp.</i> )	santí(r)a

Psicotrópicos

ayahuasca ( <i>Banisteriopsis sp.</i> )	kamarámpi / hananerótsa
coca ( <i>Erythroxylon coca</i> )	kóka
datura ( <i>Datura sp.</i> )	haáapa / sááro
tabaco ( <i>Nicotiana tabacum</i> )	pocháro / shéri

Calabazas y calabacines

- calabaza (? <i>Lagenaria</i> )	natí(ta)
- calabaza ( <i>Lagenaria sp.</i> )	pacháka / onero / kóti / chonkórina
- calabaza ( <i>Lagenaria sp.</i> )	shokonáki
- árbol de calabaza ( <i>Crescentia cujete</i> )	pájo
- árbol de calabaza ( <i>Crescentia cujete</i> )	tsóta

Pigmentos

- achiote ( <i>Bixa orellana</i> )	potsóti
------------------------------------	---------

Semillas utilizadas para fabricar collares

- ? ( <i>Cardiospermum sp.</i> )	mááviki
- Cannácea ( <i>Canna edulis</i> )	antsíriki
- lágrima de Job ( <i>Coix lacryma-jobi</i> )	tióshiki
- ? ( <i>Thevetia peruviana</i> )	tánoki
- (no identificada)	manirosóki

<u>Venenos para la pesca</u>	
- barbasco ( <i>Lonchocarpus nicou</i> )	kómo
- chirrinchao ( <i>Phyllanthus sp.</i> )	pitíshi
- huaca ( <i>Clibadium remotiflorum</i> )	vákashi
<u>Tintes</u>	
- Fam. de las judías (Leguminosas)	oyépari / iyórite / oyechari
algodón ( <i>Gossypium sp.</i> )	ampéhi
<u>Flores sagradas</u>	
- flor de barcia (? <i>Alternanthera</i> )	santótea
- caléndula ( <i>Tagetes erecta</i> )	(ningún nombre especial)
- Zinniácea ( <i>Zinnia elegans</i> )	(ningún nombre especial)
<u>Hierbas mágicas y medicinales</u>	
- ? alcaparro ( <i>Cassia tomentosa</i> )	katsirentsíshi
- semilla de ricino ( <i>Ricinus communis</i> )	morínaki
- Fam. de los lirios ( <i>Iridáceas</i> )	kentarontsináki
- jambuasú ( <i>Spilanthes oleracea</i> )	kovíríki / kóiríki
- piripiri ( <i>Cyperus piripiri</i> )	ivénki
- ? Familia de las papas (? <i>Solanáceas</i> )	charíro(shi)
- ? Sauce de primavera (? <i>Ludwigia</i> )	kentiyóro
- ? Fam. del sapindo ( <i>Sapindáceas</i> )	ponkáro / kanirisáma
- ? Fam. de la pasajera ( <i>Commelináceas</i> )	tsovéronshi
- ? tilo ( <i>Justicia ? pectoralis</i> )	pinútsi
- (no identificada)	kenáashi
- (no identificada)	shímashintáaki



ANEXO 2

<b>Recursos animales utilizados</b>	
<b>Animales de caza (mamíferos)</b>	<i>poshúniri</i>
Agutí ( <i>Dasyprocta sp.</i> )	<i>sharóni</i>
Armadillo	
- Carachupa ( <i>Dasyopus novemcintus</i> )	<i>eténi</i>
- Yangunturo ( <i>Priodontes giganteus</i> )	<i>kintéro</i>
Oso de anteojos ( <i>Tremarctus ornatus</i> )	<i>mééni</i>
Ronsoco ( <i>Hydrochoerus hydrochaeris</i> )	<i>ivéto</i>
Coatí ( <i>Nassua sp.</i> )	<i>kapéshi</i>
Venado brocket ( <i>Mazama sp.</i> )	<i>manéro</i>
Kinkajou ( <i>Poto flavus</i> )	<i>kitsáni</i>
<u>Monos</u>	
Huapo ( <i>Pithecia monachus</i> )	<i>heróni</i>
Mono lanudo ( <i>Lagothryx sp.</i> )	<i>kamárari</i>
Mono aullador ( <i>Alouata seniculus</i> )	<i>keníri</i>
Machín blanco ( <i>Cebus albifrons</i> )	<i>koshúri</i>
Musmuqui ( <i>Actus trivirgatas</i> )	<i>pitóni</i>
Machín negro ( <i>Cebus apella</i> )	<i>shitóni</i>
Tocón ( <i>Callicebus sp.</i> )	<i>tokári</i>
Leoncillo ( <i>Saguinus sp.</i> )	<i>tsípi</i>
Frailecillo ( <i>Saimiri sp.</i> )	<i>tsiyéri</i>
Maquisapa ( <i>Ateles paniscus</i> )	<i>tsovéro / oshéto</i>
Paca ( <i>Coelogenus paca</i> )	<i>samáni</i>
<u>Pecaríes</u>	
- Pecarí de collar ( <i>Tayassu tajacu</i> )	<i>shintóri</i>
- Pecarí de labios blancos ( <i>Tayassu pecari</i> )	<i>kitáiriki</i>
	<i>shinóori sánori /</i>
	<i>pirátsi / kasánkari /</i>
	<i>osheikiánti</i>
Puerco espín ( <i>Coendu sp.</i> )	<i>tontóri</i>

<b>Ardillas</b>	
- ? ( <i>Sciurus pyrrhinus</i> )	méiri
- ? ( <i>Sciurus pyrrhinus</i> )	patáro
- ? ( <i>Sciurus ignitus</i> )	patiánkori
Tapir ( <i>Tapirus americanus</i> )	kemári
Tayra ( <i>Gallictus barbara</i> )	oátí
<b>Aves</b>	
<u>Aves de caza</u>	
Palomas ( <i>Columbidae</i> )	sampákiti
Pichón de escamas ( <i>Columba speciosa</i> )	kanénkiri
Codorniz rojiza ( <i>Geotrygon montana</i> )	kontsáro
Codorniz de cuello blanco ( <i>Geotrygon frenata</i> )	pamóro
Pichón plúmbeo ( <i>Columba plumbea</i> );	potóti
Pichón rojizo ( <i>Columba subinacea</i> )	potóti
Otro pichón ( <i>Columba sp.</i> )	sampákiti sánori
Palomas de frente gris y pico blanco ( <i>Leptotila rufaxilla</i> y <i>L. verreauxi</i> )	shiróni / héento
Palomas pequeñas ( <i>Columbina spp.</i> , etc.)	tókiti / chámoti
<u>Guan (<i>Cracidae</i>)</u>	
- Guan silbador de cuello azul ( <i>Pipile cumanensis</i> )	kanári
- Chachalaca pinta ( <i>Ortalis guttata</i> )	maráti
- Guan de Spix ( <i>Penelope jacquacu</i> )	sankáti
- Curaçao de pico filudo ( <i>Mitu mitu</i> )	tsamíri
- Guan barbado ( <i>Aburria aburri</i> )	tsioni
<u>Papagayos (<i>Psittacidae</i>)</u>	
- Papagayo de cabeza amarilla ( <i>Amazonia ochrocephala</i> )	eróti
- Papagayo de cabeza negra ( <i>Pionites melanocephala</i> )	kaníro
- Guacamayo azul y amarillo ( <i>Ara ararauna</i> )	kasánto
- Guacamayo rojo y verde ( <i>Ara chloroptera</i> )	kimáro
- Papagayo Farináceo ( <i>Amazonia farinosa</i> )	kintáro
- Papagayo de cola corta ( <i>Graydidascalus brachyurus</i> )	kiróri
- Guacamayo militar ( <i>Ara militaris</i> )	meánto
- Perico pintado ( <i>Pyrrhura picta</i> )	meméri / tserióki

- Perico rupestre ( <i>Pyrrhura rupicola</i> )	<i>cherióki</i>
- Perico de cabeza parda ( <i>Aratinga weddellii</i> )	<i>metéri</i>
- Perico de ojos blancos ( <i>Aratinga leucophthalmus</i> )	<i>paréto</i>
- Guacamayo de cabeza azul ( <i>Ara couloni</i> )	<i>santéro</i>
- Guacamayo escarlata ( <i>Ara macao</i> )	<i>saváro</i>
- Guacamayo de cabeza de castaña ( <i>Ara severa</i> )	<i>savéto</i>
- Papagayo de cuello escamoso ( <i>Amazonia mercenaria</i> )	<i>teróri</i>
- Papagayo de alas anaranjadas ( <i>Amazonia amazonica</i> )	<i>tsiráka</i>
- Pericos y periquitos ( <i>Bolborhynchus spp.</i> ; <i>Brotogeris spp.</i> ; <i>Forpus spp.</i> )	<i>chokío</i>
- Papagayo de cabeza azul ( <i>Pionus menstruss</i> )	<i>chorito</i>
- Papagayo de carillos anaranjados ( <i>Pionopsitta barrabandi</i> )	<i>choritováro</i>
- Papagayo festivo ( <i>Amazonia festiva</i> )	<i>váonti</i>
<u>Paucares (<i>Icterídeas</i>)</u>	
? ( <i>Scaphidura oryzivora</i> )	<i>kóonti</i>
Cacique de rabadilla escarlata ( <i>Cacicus uropygialis</i> )	<i>mankóri</i>
Cacique de rabadilla escarlata ( <i>Cacicus cela</i> )	<i>tsiróti</i>
Oropéndola de casquete ( <i>Clypicterus oseryi</i> )	<i>tsóri ayóri</i>
Oropéndola de lomo bermejo ( <i>Psarocolius angustifrons</i> )	
Oropéndola de color aceitunado ( <i>Gymnostinops yucares</i> )	<i>tsóri pónea</i>
Oropéndola encopetada ( <i>Psarocolius decumanus</i> )	<i>tsóri sánori / tsóri potsitasámpiri</i>
<u>Codornices-tinamú (<i>Tinamídeas</i>)</u>	
- Tinamú gris ( <i>Tinamus tao</i> )	<i>kentsóri</i>
- Codorniz carpintera estrellada ( <i>Odontophorus stellatus</i> )	<i>kontóna</i>
- Tinamú de cuello blanco ( <i>Tinamus guttatus</i> )	<i>makókava</i>
- Tinamú rojizo ( <i>Crypturellus brevirostris</i> )	<i>mashíko</i>
- Gran Tinamú	<i>onkíri / yonkíri</i>
- Tinamú Tataupa ( <i>Crypturellus tataupa</i> )	<i>patsíri</i>

- Tinamú de cuello blanco ( <i>Tinamus guttatus</i> )	sonkári/toári
- Tinamú ceniciento ( <i>Crypturellus cinereus</i> )	sháánti
- Tinamú de patas amarillas ( <i>Crypturellus noctivagus</i> )	shankoróti
- Pequeño tinamú ( <i>Crypturellus soui</i> )	shirínti
- Codorniz carpintera de pecho rojizo ( <i>Odontophorus speciosus</i> )	tsióvero champaháti /
- Tinamú café ( <i>Crypturellus obsolteus</i> )	champaváti / charampampáti
<u>Tucanes (<i>Ramphastídeas</i>)</u>	
- Pequeños tucanes ( <i>Aulacorhynchus spp.</i> )	kanóhapa / kaneopari
- Pequeño tucán de collar dorado ( <i>Selenidera reinwardtii</i> )	káonkari
- Tucán de pico canaliforme ( <i>Ramphastos vitellinus</i> )	kiári
- Tucán de Cuvier ( <i>Ramphastos cuvieri</i> )	opémpe
- Aracarí de orejas de almendra ( <i>Pteroglossus castanotis</i> )	pishiro
- Aracarí de mandíbulas cafés ( <i>Pteroglossus mariae</i> )	pishíti
- Aracarí de cresta ensortijada ( <i>Pteroglossu beauharnaesii</i> )	tsempirinkári
- Tucán de mandíbulas negras ( <i>Ramphastos ambiguus</i> )	chári
<u>Carpinteros (<i>Picídeas</i>) y trepadoras (<i>Dendrocolaptídeas</i>)</u>	
- Carpintero de pecho escamoso ( <i>Celeus grammicus</i> )	tsikónti noáhe(ti) torónkoti / toárara(ti)
- Carpintero de cuello rojo ( <i>Phloeoceastes rubicollis</i> )	
- Carpintero lineado ( <i>Drycopus lineatus</i> )	chamánto
<u>Trepadoras (<i>Dendrocolptídeas</i>)</u>	
Chillón de cuernos ( <i>Anhima cornuta</i> )	chovávati amínto

Potú de cola larga ( <i>Nyctibius aethereus</i> )	aríti
Cuclillo terrestre de pico rojo ( <i>Neomorphus pucheranii</i> )	etíta
Motmot de corona azul ( <i>Momotus momota</i> )	hiríti sánori
Motmot rojizo ( <i>Baryphthengus ruficapillus</i> )	hiríti tirinkamíto
Cuervo frutícola de cuello pelado ( <i>Gymnoderus foetidus</i> )	hóma / hompáni / kóma
Rascón arborícola de cuello gris ( <i>Aramides cajanea</i> )	koátseré / kotéri
Potú común ( <i>Nyctibius griseus</i> )	máonti / mahónti
Gran potú ( <i>Nyctibius grandis</i> )	naráni
Pato almizclado ( <i>Cairina moschata</i> )	pántio(ni)
Guácharo ( <i>Steatornis caripensis</i> )	santáni
Penachudo amazónico ( <i>Cephaloterus ornatus</i> )	shimpóni / inkíte / shorínti
<u>Eurypyga helias</u>	
Garza nocturna de corona negra ( <i>Nycticorax nycticorax</i> )	koátseré / kotéri
Arrendajo violáceo ( <i>Cyanocorax violaceus</i> )	tomotómo(te)
Garza-tigre rojiza ( <i>Tigrisoma lineatum</i> )	tsiánti
Agamí de alas pálidas ( <i>Psophia leucoptera</i> )	tsivíni
	chakámi
<u>Elaenias (Elaenia spp.), etc.</u>	
? ( <i>Rupicola peruviana</i> )	vaiyóri / viókiti
	yoríni
<b>Reptiles (Reptilia)</b>	
Iguana negra ( <i>Tupinambis nigropunctatus</i> )	shííki
Caimán blanco ( <i>Caiman sclerops</i> )	saníri kitamoróri
<u>Tortugas (Chelonia)</u>	
- Motelo ( <i>Testudo tabulata</i> )	konóya
- Charapa ( <i>Podocnemis expansa</i> )	shempíri
- Teparo ( <i>?Peltocephalus tracaxa</i> )	chótaro
<b>Anfibios (Amphibia)</b>	
Ranas y sapos ( <i>Salientia</i> )	varias especies nombradas

<b>Peces (Pisces)</b>	
<u>De escamas</u>	
( <i>Crenicichla</i> sp.)	asána
Sapomana ( <i>Triportheus</i> sp.)	kapá raro
? ( <i>Abramites hypselonotus</i> )	kapéshi
? ( <i>Apareidon ecuadoriensis</i> )	kipá ori
Lisa ( <i>Leporinus</i> sp.)	koána
Paco ( <i>Chalceus opalinus</i> )	komá iri
Pirana ( <i>Colossona bidens</i> )	komá ro
Sábalo ( <i>Brycon</i> sp.)	mamá ori
Anchoveta ( <i>Tetragonopterus</i> sp.)	mentiántiki
Anchoveta ( <i>Astyanax</i> sp. & <i>Bryconamericus</i> sp.)	meréto
Chambira ( <i>Rhapiadon vulpinus</i> )	saví ri
Boquichico ( <i>Prochilodus</i> sp.)	shímá
? ( <i>Curimata</i> sp.)	shimamirókiti
Pez perro ( <i>Hoplias malabricus</i> )	tsenkóri / chenkóri
? ( <i>Leporellus vittatus</i> )	tsiróti
Yahuarachi ( <i>Curimatus elongatus</i> )	tsóntso
Dentón ( <i>Charax</i> sp.)	chakipári / chakipátári/ cháopa
Palometa ( <i>Mylossoma</i> sp.)	chomenta
<u>De escamas pequeñas</u>	
? ( <i>Creagrutus</i> sp.)	aneankóiriki
? ( <i>Creagrutus</i> sp.)	kisóitokiri
? ( <i>Odontostilbe</i> sp. y <i>Knodus</i> sp.)	kisotsatéki
? [Igual que <i>kisóitokiri</i> ]	kisotsovíkiri
? ( <i>Characidium</i> sp.)	korióviri
[No identificada]	saaventári / shivári
Mujalita ( <i>Astyanax</i> sp.)	sankoati
? [Igual que <i>kisotstékiri</i> ]	tairipéntaki
? ( <i>Bryconamericus</i> sp.)	tiáiriki
? ( <i>Bryconamericus</i> sp.)	chamónkiri
<u>Silúridos</u>	
Cunchi ( <i>Pimelodus</i> sp.)	kitócha
( <i>Pygidium</i> sp.)	kirómpi
? ( <i>Pimelodella</i> sp.)	kitókiti

? ( <i>Astroblepus</i> sp.)	matéri
? ( <i>Cetopsis</i> sp.)	morío
? ( <i>Perugia</i> sp.)	mótá
? ( <i>Perugia</i> sp.)	parénti
? ( <i>Hemisorubin platyrhynchos</i> )	parénti
? ( <i>Microglanis</i> sp. y <i>Pseudopimelodus roosvelti</i> )	pónke
? ( <i>Pseudoplatystoma</i> sp.)	santítisi
Chullacagllu o Bagre Shiripira ( <i>Sorobium lima</i> )	sevataróntsi / kotikírontsi / shevataróntsi / chovataróntsi
? ( <i>Rhamdia</i> sp. y <i>Narrorhamdia nemacheir</i> )	sháori
? ( <i>Trichomycterus</i> sp.)	tápi
? [Iguar que <i>matéri</i> ]	tiotiántiari
Tuva ( <i>Pimelodus ornatus</i> )	titíro
<u>Zúngaros (siluro gigante)</u>	
- Doncella ( <i>Pseudoplatystoma fasciatum</i> )	kayónaro / iótsi
- Zúngaro blanco (varias especies?)	katsáro / kitanaróri
- Tigre zúngaro ( <i>Pseudoplatistoma tigrilinum</i> )	manitiótsi
- Huacava ( <i>Phractocephalus hemiliópterus</i> )	ománi
- Saltón ( <i>Brachiplatystoma filamentosum</i> )	ománi kitamaróri
- ? ( <i>Pseudorus niger</i> )	móncho
- ? [no identificada]	tóso
<u>Carachamas</u>	
? ( <i>Chaetostoma</i> sp.)	hetári kitetakíri
? ( <i>Ancistrus</i> sp.)	hetári tsekínti
? ( <i>Plecostomus</i> sp.)	katántori
? ( <i>Plecostomus</i> sp.)	kempíti
? ( <i>Cheiridodus</i> sp.)	samolo
? ( <i>Ancistrus</i> sp.)	shímpi
? ( <i>Loricaria</i> sp.)	tsopíro
? ( <i>Harttia</i> sp.)	chakoshinári
Anguila ( <i>Synbrachus marmoratus</i> )	tsiríni
Raya con púas ( <u><i>Rajiformes</i></u> )	ináro / tsivéta

**Crustáceos** (*Crustacea*)

Cangrejos

- ? (*Hypolobocera spp.*)
- ? (*Valdivia peruvianus*)

*oshéro*

*óironi*

**Insectos** (*Insecta*)

aproximadamente  
50 especies nombradas

**Moluscos** (*Mollusca*)

Caracoles

varias especies  
nombradas





Gerald Weiss

**Ihátake pérani aká.**  
Se fueron hace tiempo aquí.

**Iriotáke mééka yóka itími sheripiári**  
Es él ahora él aquí él vive shamán  
**matiróri pocháro.**  
él, el que puede (tomar)lo el tabaco.

**Imáánake irióri yóka, yoviáro pocháro.**  
El duerme él él aquí, él lo toma el tabaco.

**Imáánake, <sup>(2)</sup> yoáro pocháro. Imáánake, ineavakéri,**  
El duerme, <sup>(2)</sup> él se come el tabaco. El duerme, él los ve cuando llegan,

**kempetáchari aróri aká, amishivééti aróri,**  
que es como nosotros aquí, siempre soñamos nosotros,  
**ineavakéri,**  
él los ve cuando llegan,

**yoanarentavákeri aká.**  
los ve en forma humana cuando llegan como destellos de relámpago aquí.

**Iporekapááke aká, ineavakéri**  
Llegan como destellos de relámpago aquí, los ve cuando llegan  
**irióri sheripiári.**  
él shamán.

**Iro kiáhika, haokaríka ikantanákeri**  
Pero luego, ¿qué podrían ellos haberle dicho o hecho a él  
**irióri sheripiári?**  
él shamán?

**Ikámake toré**  
Él muere [ligero movimiento de cabeza al morir].

---

(2) En la retórica campa, el paso del tiempo está indicado por sueños sucesivos.

**Ikámake sheripiári toré,** **hatáke**  
 Él muere shamán [ligero movimiento de cabeza al morir], (se) va

**ishíreni,** **iróinti iitsáre** **yohokanáke.**  
 lo que ha sido su alma, solo su vestimenta (cuerpo) él deja.

**Oka imeshinámi** **yohokanákeró.**  
 Ello aquí, lo que ha sido su piel (cuerpo) él lo deja.

**Hatáke, ishíreni,** **porekanáke irióri hatáke.**  
 Se va, lo que ha sido su alma, destellos él se va.

**Oánaka henóki.** **Eiro aneahirítsi.**  
 Se eleva hasta el cielo. No lo veremos otra vez.

**Aitáke okántiri aká ikenkitsayetíri**  
 Así es lo que se dice aquí todo lo que ellos relatan  
**kenkitsatátsiri irióri pérani aká.**  
 aquellos que relatan ellos hace tiempo aquí.

**Irióri ikántiri aká, ikantayétiri irióri aká mééka**  
 Ellos los que dicen aquí, todo lo que dicen ellos aquí ahora

**Poyenikíniri,** **nokemakoyetíri,**  
 esos (paisanos de la misión) que viven en Poyeni, he oído todo sobre ellos,

**ikánti aká, "Iporekimotapáiri** **poré.**  
 dicen aquí, "Ellos vienen a él como destellos de relámpago [destello].

**Páita iporekantapáári? Kamári,**  
 ¿Por qué vienen a él como destellos de relámpago? Demonios,  
**kamári íni aká".**  
 demonios ellos están aquí".

**Nokánti naróri, "Ihítampa mééka yamanakotatíiri?**  
 Yo digo yo, "¿Quién es ahora al que ellos suplican (adoran)?

**Nohítakémpa irióri yamanakóti yóka Tasórentsi** <sup>(3)</sup>  
Yo hubiera creído ellos ellos suplican él aquí Dios <sup>(3)</sup>  
**yóka henokíníri aká**."  
el aquí que vive en el cielo aquí".

**Nokánti naróri aká, "Hampa iriotáke amanakoteméri**  
Yo digo yo aquí, "¿No es a él a quien deben suplicar

**Porekátsiri aká, ashaninkáni**  
él que es destello de relámpago aquí, que antes era nuestro paisano

**pérani aká, manikaritanáintsiri pérani aká?**  
hace tiempo aquí, el que se convirtió en Oculto hace tiempo aquí

**Nokánti nárori aka, "Paménete mééka yoka katári."**  
Yo digo yo aquí, "Mira, ahora, ahora él aquí cormorán."

**Ikantakoyetírime sheripiaripé irióri: katári,**  
Se dice todo acerca de ellos ahora todos los shamanes ellos: cormorán

**asháninka íni; perári, asháninka íni; charavapána**  
nuestro paisano él es; nutria, nuestro paisano él es; nutria gigante  
**asháninka íni;**  
nuestro paisano él es;

**cherépito, asháninka íni; tsonkíri,**  
martín pescador, nuestro paisano él es; colibrí,  
**asháninka íni pimantatsíri pocháro.**  
nuestro paisano él es él, el que da tabaco.

**Oviakayetaríri irióri yónta.**  
El, el que hace que todos beban él él, el que está por allá.

---

(3) El narrador, sin embargo, se refiere al Sol.

**“Háoka itímiri nintírori pocháro,**  
 “¿Donde vive él, él al que le gusta el tabaco,  
**matírori pocháro?”**  
 él, el que puede (tomar)lo el tabaco?”

**Ipóneaka otsípaki kipátsi.**  
 El sale decididamente de otra tierra.

**Ipokanáke irióri tsonkíri yamákeró pocháro.**  
 El viene él colibrí él lo trae el tabaco.

**Ipapáakeri yónta oviárori pocháro.**  
 El le da él, el que está por allá él, el que lo bebe el tabaco.

**“Heró oká, namákempo pocháro aká”. Yaavakéro irióri**  
 “Aquí está, yo te he traído tabaco aquí”. El lo toma él  
**sheripiári aká.**  
 shamán aquí.

**Oponeantarikea yaavíro pocháro aká.**  
 Por eso sucede, entonces, él lo puede tomar tabaco aquí.

**Aroríka antéro pocháro, itáke**  
 Si nosotros hubiésemos de (tomar)lo tabaco, así sería  
**aneakeríme aróri aká.**  
 los veríamos nosotros aquí.

**Iro kantáincha apínkiro aróri,**  
 Pero desafortunadamente no nos gusta nosotros,  
**okepishitimótee aróri aká.**  
 es amargo para nosotros aquí.

**Aríkea ikántiro irínti yónta**  
 Así, entonces, él lo hace él solo él, el que está por allá  
**sheripianritátsiri.**  
 él, el que es shamán.

**Yoamatentantayétari**

Por eso todos (vienen) como destellos de relámpago

**yóka**

ellos aquí

**henokiníri.**

ellos, los que viven en el cielo.

**Ikantayétiri,**

**yóka**

**poyenisatipé,**

Todo lo que ellos dicen ellos aquí todos los que viven en Poyeni,

**kemisatinkaripé,**

todos los que escuchan (paisanos de la misión),

**"Ikámake sheripiári, sheripiári ináveta aká,**

"Él muere shamán, shamán él estuvo aquí,

**imámake, patsááhi irióri aká".**

él muere, se pudre él aquí".

**Tevé, éiro apatsaakaimatírítsi**

**sheripiári aká.**

!No; nosotros dejaremos que empiece a pudrirse shamán aquí.

**Ikámae sheripiári irínti, iróinti yohokanáke óka**

Él muere shamán él solo, solo, él lo deja aquí

**aitsáreni,**

**ameshináni**

**aká.**

**Hatáke**

nuestra antigua vestimenta, nuestra antigua piel aquí. Se va

**ishíreni aká.**

lo que fue su alma aquí.

**Eiro aneahirítsi,**

**porekanáke**

**irínti henóki.**

No lo veremos otra vez, destella él solo hasta el cielo.

**Hatáke henóki,**

**porekanáke.**

**Oaratinkanáke.**

Se va hasta el cielo, destella. Asciende verticalmente.

**Irotáke ikántiri mééka, ikenkitsayétiri yóka**

Es esto lo que dicen ahora, todo lo que cuentan ellos aquí

**sheripiári, ikánti**

shamanes, dicen

**"Eiro mééka ikantayétitsi aká"...**  
**"Ahora ellos (los paisanos de la misión) no deben decir nada aquí"...**

**Paménete mééka yóka ikantáeti, ikantáetiri mééka,**  
 Mira, ahora, ahora ellos aquí dicen, lo que dicen ahora,  
**ikáрати mééka asháninka mééka,**  
 ellos incluyen ahora nuestros paisanos ahora,  
**ikantayétiri mééka:**  
 todo eso dicen ahora:

**tsompári, irisáti asháninka; áávo,**  
 gran garza real, él también nuestro paisano; garza de cuello blanco,  
**iriotáke**  
 él es

**asháninka, achárine akántiri, áávo;**  
 nuestro paisano, nuestro abuelo le llamamos, garza de cuello blanco;

**parári, arénti. Yóra charavapána shíiriri**  
 nutria, nuestro hermano. Él allá nutria gigante ella que es como él

**parári, yoránki antiári kitamororiránki, aníri,**  
 nutria, él, el que es, grande blanco, el que es, nuestro cuñado,

**amíriri shimá irióri aká.**  
 él, el que les trae pescado él aquí.

**Akantiri mééka imatsiróti shimá, timátsi**  
 Lo que decimos ahora ellos bullen, pescado, allí está  
**amíriri aká,**  
 él, el que los trae aquí,

**timátsi amíriri. Yoka, ashitaríri irióri aká.**  
 allí está él, el que los trae. El aquí, él, el que es su dueño él aquí.

**Yóra, tsimpéni irisáti ashaninka; pakítsa asháninka;**  
 El allí, pato aguja él también nuestro paisano; halcón nuestro paisano;

Gerald Weiss

**máároni** yóra, **pichókiti**, **asháninka**,  
todos ellos allí, tanagra del paraíso, nuestros paisanos,  
**arentííte**;  
nuestros muchos hermanos;

**ompíkiri** **irisati**.  
tanagras de orejas anaranjadas ellos también.

**Máároni**, **tsimeriyatatsíri**, **pitóroro** **irisáti**  
Todos, todo los que son pequeñas aves, barbudos ellos también

**arentiitepé** **máároni**.  
son todos nuestros muchos hermanos todos.

**Aisati** **ompíkiri** **irisáti**  
También tanagras de orejas anaranjadas ellos también  
**arentííte**.  
nuestros muchos hermanos.

**Ipónea**: **té imponéempa** **kempéhi**  
Ellos salen decididamente: ellos no salen decididamente (de) por allí cerca  
**irióri**:  
ellos:

**ipónea** **henóki** **ipónea**  
salen decididamente desde arriba del cielo, salen decididamente  
**kirínka**  
(desde) río abajo

**irióri** **aká**.  
ellos aquí.

**Paméne** yóka, **otirianesatipé**,  
Mírenlos a ellos aquí, todos los que viven en la Tierra del Trueno,  
**akántiri** **mééka**,  
lo que decimos ahora,



**akémiro**      **otireánake**      **tín tín tín tín tín.**  
lo escuchamos    trueno      [sonido de truenos].

**Téé, itiriákoti**  
No, están viajando en vehículos que rugen como truenos  
**asháninka**      **aká,**  
nuestros paisanos    aquí

**káári**      **inééti.**  
a quienes no vemos.

**Opokanáke oníka,**      **otireánake kirínka,**      **opokanáke.**  
Viene      el terremoto,    trueno      (desde) río abajo, viene.

**Té aneavakérihi**      **arentííte**      **aká, arentííte**  
No los vemos cuando llegan    nuestros muchos hermanos aquí, nuestros  
muchos hermanos

**Ináveta**      **pokátsi**      **aká.**  
ellos eran    quienes vienen    aquí.

**Té aneavakéri**      **aróri**      **aká.**  
No los vemos cuando llegan    nosotros    aquí.

**Yomarentavákari**      **irínti**  
Él los ve en forma humana cuando llegan como destellos de relámpago    él solo

**sheripiári irínti aká.**  
shamán      él solo    aquí.

**Ineavakéri,**      **matírori**      **pocháro aká.**  
Él los ve cuando llegan,    él, el que puede (tomar)lo    tabaco    aquí.

**Aitáke okantaríkea**      **kenkitsaréntsi.**  
Así es,    lo que es, entonces, narración.

Gerald Weiss

## **BIBLIOGRAFÍA**

WEISS, Gerald, 1975 – “Campa cosmology. The world of a forest tribe in South America”; en *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 52(5): 219-588; Nueva York.

**LOS ASHÉNINKA  
DEL GRAN PAJONAL**

Søren Hvalkof & Hanne Veber

## CONTENIDO

	Pág.
Introducción .....	79
Datos generales .....	90
Lengua.....	99
Historia.....	113
Organización social .....	159
Producción y economía doméstica .....	182
Intercambio e identidad cultural .....	217
El cosmos y la dimensión espiritual .....	246
Epílogo .....	266
<b>Mapas</b>	
Ubicación del Gran Pajonal .....	81
Pajonales y ríos de la región del Gran Pajonal .....	83
El Gran Pajonal durante la época colonial .....	117
El Gran Pajonal a fines del siglo XIX según el P. Gabriel Sala .....	139
Comunidades ashéninka del Gran Pajonal afiliadas a OAGP .....	158
<b>Cuadros</b>	
Tipos de suelos en el Gran Pajonal .....	95
Terminología de parentesco de los Ashéninka del Gran Pajonal ...	165
Cultivos ashéninka en el Gran Pajonal .....	192
Productos recolectados en el bosque, manantiales y corrientes de agua en el Gran Pajonal .....	206

## **Gráficos**

Lenguas de la rama proto-maipurean .....	101
Dialectos del ashéninka .....	103

## **Diagramas**

Apariencia de una chacra de dos años de antigüedad .....	188
Apariencia de una chacra de cinco años de antigüedad .....	189
Cushmas tradicionales de mujer y de hombre .....	243

## **Fotos**

Familiares .....	108
El curaca explica su plan .....	112
Oventeni y su pista .....	148
Las casas de las dos esposas del curaca .....	174
Hombre pescando con flecha en verano en el río Nevati .....	203
Limpiando orugas de pijuayo .....	210
Arquero .....	237
Tejiendo una cushma .....	241
Joven ashéninka de Ucayali .....	266

## INTRODUCCIÓN\*

Desde la primera vez que los colonizadores españoles lo describieron, el Gran Pajonal se ha visto circundado de un halo misterioso y ha sido objeto de numerosos mitos acerca de su carácter e índole. El nombre "Gran Pajonal", en sí mismo, expresa simultáneamente el sueño de felicidad y grandeza obtenidas con facilidad que guiaba a los colonizadores, el gran espacio donde el desarrollo puede darse libremente, y el pastizal eterno donde el ganado y su valor pueden multiplicarse dando lugar a la acumulación de riqueza. Este sueño ha marcado las relaciones de exploradores, aventureros, colonos, administradores y escritores con el territorio y sus habitantes, los Ashéninka. Esto se percibe en la manera en que la mitología en torno al Gran Pajonal se ha vuelto auto-reproductiva. Así, por ejemplo, estos mitos insisten en que se trata de un lugar absolutamente aislado e inaccesible; que está poblado por indígenas indómitos, grandes guerreros pero impredecibles y caprichosos; que el terreno esconde las últimas riquezas de los incas, ocultas en hoyos; que la región tiene un extraordinario potencial agrícola y económico; y que los pocos colonos que se han establecido en el lugar llevan una existencia marginal y luchan por sobrevivir contra una naturaleza inhóspita y con perenne temor de los

---

\* Agradecemos el apoyo económico de la Fundación Carlsberg de Dinamarca a la publicación de esta monografía. Sin este respaldo no se hubiera realizado.

salvajes ashéninka. En el libro "Las Tres Mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía" del autor peruano César Calvo (1981: 235, 41-42) se reflejan estas percepciones:

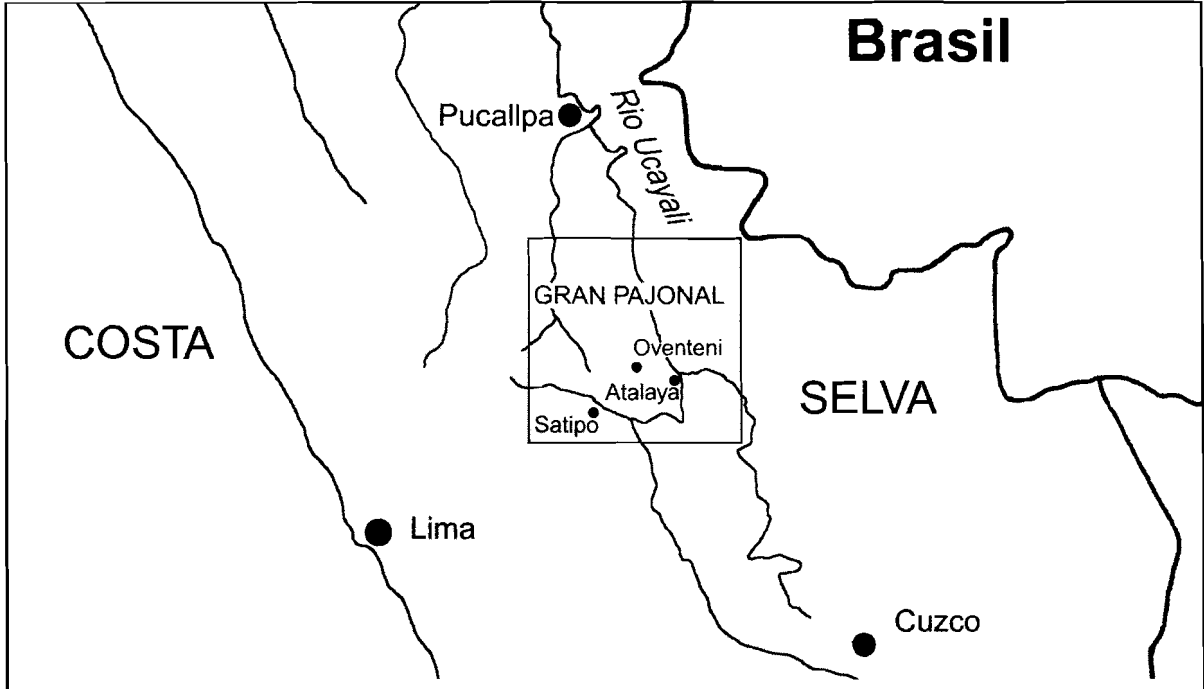
"El Gran Pajonal..., más de cien kilómetros cuadrados de pura selva plana, una meseta infinita en medio de los grandes bosques y ríos que limitan con la selva del Alto Amazonas..."

"...una planicie... hasta hoy inviolada, allí habitan las invencibles, hospitalarios, feroces y dispersas familias de los ashaninka" (ibid: 90).

"En esa inabarcable meseta selvática conocida como El Gran Pajonal y que aún es su patria los ashaninka no permiten ni puestos policiales ni escuelas al estilo occidental ni iglesias ni cuarteles de soldados. Son sin embargo hospitalarios en extremo, pero exclusivamente con quienes los visitan en paz. Con los otros ignoran la piedad. Su indolegable condición guerrera no solamente detuvo a los conquistadores inkas y a los conquistadores españoles sino que sigue alerta contra los nuevos bárbaros" (ibid: 325).

En este trabajo no pretendemos echar abajo una buena historia, únicamente queremos relatar otra versión del mito sobre el Gran Pajonal. No es que esta versión sea más aburrida o menos dramática, pero sin duda es más cruel y menos romántica. Contiene, al mismo tiempo, la paradoja de que allí, en medio de este montón de escombros, florece una cultura ashéninka que con gran fuerza manifiesta una alegría de vivir y un optimismo humano que trasciende la miseria.

Mapa 1  
Ubicación del Gran Pajonal





## Mitos y estereotipos sobre el Gran Pajonal

Existen cuatro concepciones dominantes y erróneas sobre el Gran Pajonal: 1. que se trata de una enorme llanura, plana y escasamente poblada; 2. que el famoso Cerro de la Sal está localizado allí; 3. que los Ashéninka del lugar son bastante incivilizados, salvajes y primitivos, y que viven aislados (por propia elección) de la sociedad nacional; y 4. que los Ashéninka son seminómadas.

El nombre mismo de Gran Pajonal sugiere que se trata de una gran pampa, extensa y plana. Pero ese no es el caso. No se trata de una gran pampa, sino de un conglomerado de pajonales atravesados y diferentes, donde solo una porción menor es, en conjunto, llanura. A lo largo de la porción predominante del territorio hay una profusa vegetación de selva tropical y las áreas de pajonales constituyen menos de 3% del total del territorio. Además, no se trata en absoluto de un terreno plano. Aunque las formaciones de roca caliza en el centro del Gran Pajonal confieren un paisaje de colinas más suaves que el resto de formaciones montañosas de terreno arenisco de la región, el territorio está cortado por profundos arroyos y quebradas, además de ser altamente accidentado. Alrededor del 80% del territorio se caracteriza por tener pendientes de 70 grados; el resto del territorio está cubierto con pendientes de 70-20 grados. Solo una porción insignificante, de menos del 0,5% del total de terreno, es plana.

Por supuesto que el mito es comprensible a la luz del sueño de establecer una zona ganadera enorme, sueño que, desde el comienzo, ha sido la fuerza impulsora detrás de la colonización de la región. De igual modo, el infundio sobre la meseta de sabana plana ha dado pie a innumerables planes de colonización y a la clasificación del Gran Pajonal como "zona eminentemente ganadera".

El misterio de la imagen de una meseta inaccesible, cubierta de planicies, territorio de los últimos grupos indómitos ashéninka, que se impone sobre las selvas circundantes, también ha sido subrayado a través de la noción de que el Cerro de la Sal está ubicado en el Gran Pajonal. Al trasladar la ubicación del Cerro de la Sal al Gran Pajonal, éste se convierte en el centro del alzamiento indígena de 1742, en centro ceremonial y con ello en el territorio ashéninka más originario. El Cerro de la Sal desempeña el papel principal en la historia de la colonización de la región; del mismo modo, ha sido un centro ceremonial y comercial para



la población indígena. Sin embargo, el Cerro de la Sal no está localizado en el Gran Pajonal; queda en Chanchamayo, al este del antiguo pueblo misionero de San Luis de Shuaro, en el río Paucartambo. El lugar en el que se encuentra ni siquiera forma parte del territorio tradicional ashéninka, sino más bien del territorio yánesha (está ubicado en el límite entre los territorios de ambos grupos). El error surge probablemente del hecho de que el libro de Stéfano Varese (1973), *La Sal de los Cerros*, es la primera descripción etnográfica y etnohistórica global del Gran Pajonal, aunque también se ocupa de la historia de la colonización de toda la Selva Central. Varese ha ubicado el Cerro de la Sal donde debe estar, pero para un lector desatento, el título de su libro puede dar pie a esta equivocación.

La licencia literaria le permite al escritor peruano César Calvo, en su relato de viajes, fabulador y semi-documental, *Las Tres Mitades de Ino Moxo*, declarar que

“todos los años, al resonar la época de lluvias, los jefes ashéninka se reúnen en algún recoveco del Gran Pajonal, posiblemente en las proximidades de Cerro de la Sal, dice Stefano Varese...” (Calvo 1981: 42, 93) <sup>(1)</sup>.

El asunto se hace aun más complicado cuando antropólogos supuestamente serios como Peter G. Roe (1982: 76) reiteran la errónea ubicación geográfica al consignar en su libro sobre la cosmología indígena amazónica: “La penetración misionera se reanudó a mediados del siglo XIX y llegó al fabuloso Cerro de la Sal, en el Pajonal, en 1876”. Pero también varios geógrafos, que reproducen los mapas de otros geógrafos, han ubicado el Cerro de la Sal en el Gran Pajonal, entre los ríos Perené y Pauti (Denevan & Chrostowski 1970) <sup>(2)</sup>.

De este modo, el Gran Pajonal, ambientado como un paisaje misterioso e inaccesible, se ve poblado por los “últimos Campas independientes” (Bodley 1970: 8), una clase especial de salvajes más o

---

(1) Calvo está equivocado en su cita; Varese nunca ha afirmado que los jefes ashéninka se reúnen en Gran Pajonal durante la época de lluvias, ni que el Cerro de la Sal está situado en la comarca.

(2) Es posible que la cordillera a lo largo del Perené, en sentido puramente geológico, pertenezca a la misma formación que el Cerro de la Sal; los mapas de Denevan & Chrostowski son además menos claros que los de Scott, quien específicamente y equivocadamente coloca el famoso cerro al lado del Gran Pajonal (1979: 27).

menos nobles y aislacionistas, influenciados solo tangencialmente por las abominaciones de la civilización y que siguen siendo peligrosos. Así los escribe el geógrafo Scott:

“Los campas del Gran Pajonal, como lo han demostrado eventos pasados, tradicionalmente se han mostrado reticentes a comunicarse con foráneos... Aún hoy, a pesar de estar pacificados en gran medida, la mayor parte de los grupos familiares tienen un contacto mínimo con los colonos de Obteneni, el único poblado que existe en el área” (1979: 20; traducido del inglés por los autores).

El antropólogo Peter G. Roe retrata a los pajonalinos como “los últimos campas tradicionales”, que se han retirado a su último refugio en el Gran Pajonal y señala:

“Sin embargo, su marcada reticencia frente a los explotadores foráneos continúa hasta estos días, de modo que algunos grupos fueron bombardeados con napalm por la Fuerza Aérea del Perú a mediados de la década de 1960, sobreviviendo algunas bandas campas en el interior del Gran Pajonal solo en un estado moderado de aculturación” (Roe 1982: 76; traducido del inglés por los autores).

Sin embargo, estos bombardeos no se llevaron a cabo como un intento del estado peruano por someter a los Ashéninka como grupo indígena, sino que, por el contrario, se trató de una medida para combatir al frente oriental guerrillero del MIR en 1965-1966. Además, este terrorismo de Estado no se dio en el Gran Pajonal, sino en la región de Satipo (ver Brown & Fernández 1991: 113-114; Varese 1974: 84-85) <sup>(3)</sup>.

La visión romántica de los pajonalinos como particularmente salvajes (y nobles), incolonizables e invencibles es un tema reiterado que contribuye al estereotipamiento de su cultura y sociedad: “Allí, en el Gran Pajonal, los campas resistieron a los conquistadores españoles y hoy mismo no permiten ni una iglesia occidental, ni un puesto de policía, ni soldados, ni una escuela estilo viracocha” (Calvo 1981: 325). Sería modesto llamar a esta aseveración una verdad con modificaciones. En el Gran Pajonal, ha habido una escuela misionera católica “estilo viracocha” desde la década de 1930, actualmente un colegio estatal.

---

(3) El uso de napalm en contra de los Ashéninka ha sido documentado escasamente (Varese 1974: 84-85). Los bombardeos que tuvieron carácter de ‘ensayo’ se hicieron en la región de Satipo, al suroeste del Gran Pajonal.

Durante décadas, cuatro diferentes misiones no católicas han dirigido escuelas en la región. Ha habido también rancherías, haciendas, un puesto militar, etc. Desde tiempo atrás, la mayoría de los Ashéninka tuvo o tiene en curso una u otra forma de relación laboral con algún colono de Oventeni, o incluso fuera de la región. Estas relaciones patrón-peón son de antigua data. Desde un punto de vista ashéninka, el Gran Pajonal no está en absoluto aislado. Los Ashéninka se ven a sí mismos como existentes en el centro del mundo, con una vasta red de contactos con el mundo circundante. Los pajonalinos viajan mucho, a pie, y la amplia mayoría de los hombres han estado fuera del territorio varias veces, ya sea por curiosidad, para pescar, para negociar o bien para buscar trabajo.

Es cierto que para una cultura nacional que no ha basado sus relaciones logístico-económicas en el transporte a pie, el Gran Pajonal resulta periférico. La mayoría de productos y mercancías de los colonos se transportan de entrada y salida por vía aérea. A pesar de ello, a un individuo no indígena no le toma más de tres días entrar o salir del Gran Pajonal, ya sea que venga del oeste, de Satipo, o del este, desde el río Ucayali. El hecho de que los Ashéninka del Gran Pajonal hayan podido mantenerse y cultivar un alto grado de autonomía cultural no es ni una expresión idiosincrática ni un resultado del aislamiento; es, por el contrario, el resultado de que los potenciales económicos (y con ello los logísticos) del territorio no han sido lo suficientemente buenos, lo que ha frenado una colonización masiva que los podría haber despojado de su potencial de subsistencia, tal como ha ocurrido con los territorios ashéninka al oeste. El mantenimiento de su economía de subsistencia indígena, precisamente en periodos de violentos cambios sociales en esta parte de la amazonía, ha sido un factor central.

Pero el mito de los indómitos y autónomos Ashéninka del Pajonal también tiene vigencia entre sus vecinos indígenas. Los Shipibo y los Conibo, que son vecinos del Pajonal por el noreste, pueblos ribereños que, en tiempos históricos, arrasaron poblaciones ashéninka en las zonas del hinterland en busca de esclavos, estiman que éstos son muy belicosos, independientes y con grandes habilidades shamánicas <sup>(4)</sup>. Según Roe (1982: 82-87) en muchos mitos shipibo, los "Campa" (que son Ashéninka del Ucayali y del Gran Pajonal) aparecen como "nobles

---

(4) Esto ha sido puesto de relieve muchas veces durante el trabajo de Søren Hvalkof, en 1989-1995, en el Ucayali, con diversos proyectos indígenas.

salvajes”, retratados como “indios sabios del bosque que tienen poderes shamánicos impresionantes, pero que solo los usan con fines benignos y que son formidables guerreros, pero solo responden en defensa propia” (traducido del inglés por los autores). Sin embargo, también es cierto que cuánto más cerca del Gran Pajonal viven los otros grupos indígenas, menos heroicos se presentan los Ashéninka, a pesar de que los estereotipos son los mismos. Así, pues, varios líderes asháninka de las comarcas vecinas al oeste, manifestaron en diferentes oportunidades no haber apoyado la autoorganización de los Ashéninka del Gran Pajonal debido a que los pajonalinos no estaban completamente civilizados y porque no se habían sentido lo suficientemente seguros como para visitarlos. Por cierto, habían sido sus enemigos no mucho tiempo atrás (comunicación personal de Søren Hvalkof con Abel Chapay, 1985; comunicación personal de SH con Alejandro Calderón, 1985).

También, en 1990, durante la sublevación de los Ashéninka del Pichis contra el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), a raíz del asesinato por parte del MRTA del líder asháninka Alejandro Calderón, se resucitó el mito sobre los inmortales, temerarios e ingobernables guerreros del Gran Pajonal. Durante la sublevación y ocupación indígena del valle del Pichis, un grupo de pajonalinos participó activamente, por iniciativa propia, en las acciones. Según los Asháninka del Pichis, se pidió de la manera más cordial a los pajonalinos que se retiraran y regresaran al Gran Pajonal, antes que se iniciara una verdadera “guerra de exterminio” contra los colonos de todo tipo (dirigentes indígenas del Pichis, comunicación personal, 1990). Los dirigentes del Gran Pajonal niegan haber participado en la sublevación en el Pichis como organización, pero no excluyen que un grupo del alto Nevati pueda haber participado en la misma (Miguel Camaiteri, comunicación personal).

En esta imagen también calza perfectamente la de ‘seminómadas’. Esta figura tiene claras implicaciones políticas, puesto que tradicionalmente los nómades no tienen exigencias de territorio porque no residen en un lugar establecido. A los nómades —aunque lo sean solo parcialmente— no se les considera como practicantes de un “uso racional de la tierra”, justamente el argumento que, con frecuencia, ha sido esgrimido desde la perspectiva de las autoridades estatales para legitimizar la creciente colonización y la desatención de los derechos de los indígenas. Como veremos más adelante, aunque las investigaciones

del geógrafo William Denevan en el Gran Pajonal durante la década de 1960 reforzaron la tesis de que las limitaciones de las fuentes de proteínas imponen un patrón de asentamiento disperso y una baja densidad poblacional, estudios posteriores refutaron esta tesis (Varese 1973: 47-48; Hvalkof 1985-1987, 1989).

El estereotipamiento y la mitificación del Gran Pajonal y de los Ashéninka es un proceso insistente y permanente, que ha tenido efectos tanto negativos como positivos sobre las posibilidades de autoorganización y desarrollo de la población ashéninka. El culto de su "mala reputación" ha frenado indudablemente el deseo de muchos de probar suerte como colonos en el Gran Pajonal, mientras que la misma imagen de "salvajes" ha frenado sus posibilidades de alcanzar apoyo para su organización y autodesarrollo.

### Trabajo de campo

Esta monografía está basada en diversos trabajos de campo <sup>(5)</sup>. En 1975, Søren Hvalkof viajó al Perú en una gira de estudios, que duró 10 meses, centrada en el proceso de la reforma agraria. Durante este viaje, hizo un estudio de campo preliminar en el Gran Pajonal y el Alto Ucayali, respectivamente, permaneciendo entre los Ashéninka por un total de 3 meses, aproximadamente. En 1985, retornó con su colega y cónyuge, Hanne Veber, y dos de sus hijos con la finalidad de llevar a cabo un proyecto de investigación de campo de dos años y medio en el Gran Pajonal y Atalaya, en el Alto Ucayali.

Además del tiempo en que permanecimos en la pequeña colonización Oventeni, vivimos por un periodo prolongado en Shumahuani, en el asentamiento del curaca local, en el último pajonal

---

(5) Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento al Consejo de Estudios en Ciencias Sociales, al Consejo de Investigación en Desarrollo Internacional y al Consejo de Estudios en Letras y Humanidades, todos del Estado de Dinamarca, por su apoyo a nuestras investigaciones y trabajos de campo en diferente épocas. La gratitud también se dirige al Centro Danés de Estudios en las Humanidades; el Instituto Danés en Estudios Internacionales; el Departamento de Estudios en Encuentros Culturales e Idiomas, la Universidad de Roskilde, Dinamarca y el Departamento de Antropología de la Universidad de Massachussets en Amherst, EE. UU. quienes nos brindaron hospedaje en diferentes épocas de investigación.

Tonari; igualmente permanecemos en Majokishi, al otro lado de Tihuanaski, y en Catoteni, al noreste de Oventeni. En la fase final del trabajo de campo, también nos hospedamos algunos meses con los Ashéninka del Ucayali, con base en las comunidades de Unini y Chicosa. Parece innecesario decir que este no hubiese podido realizarse sin la inapreciable ayuda y calurosa hospitalidad que nos brindó la población ashéninka y también muchos colonos que apoyaron nuestro trabajo.

Después de la finalización del proyecto de campo, en octubre de 1987, se volvió paulatinamente más incierto visitar el Gran Pajonal debido al creciente conflicto en la Selva Central entre los militares, guerrilleros de Sendero Luminoso y el MRTA, cocaleros y narcotraficantes. A pesar de ello, Søren Hvalkof continuó el trabajo cooperando como promotor y consultor de un gran proyecto de demarcación y titulación de los territorios comunales de las comunidades nativas, en la provincia de Atalaya, entre los años 1988-1993. Durante este periodo, visitó muchas comunidades ashéninka en la provincia de Atalaya, en viajes reiterados a intervalos de 3-4 meses. De igual forma, ha seguido involucrado en el apoyo a la Organización Ashéninka del Gran Pajonal (OAGP) en Ponchoni, Gran Pajonal, y posteriormente apoyando un proyecto de salud indígena con shamanes y curanderas ashéninka locales, en la provincia de Atalaya y en el Gran Pajonal (ver Hvalkof 2004). También ha efectuado trabajos de campo de seguimiento en la región en octubre de 1995, agosto-setiembre de 1996, mayo 1997, abril 1999, julio 2000 y en noviembre 2002. Hanne Veber, por su parte, regresó brevemente al Gran Pajonal a fines del 2004.



## DATOS GENERALES

### Geografía y características físicas

Con el nombre de “Gran Pajonal” se designa a una región de selva tropical ubicada a cierta altura, en la parte central oriental de la amazonía peruana, entre los ríos Ucayali, Tambo, Perené y Pichis, en el cuadrilátero formado por los paralelos 10°30' y 10°00' de latitud sur y los meridianos 74°40' y 73°50' de longitud oeste. El territorio está constituido por una meseta interfluvial que, como un bloque, se eleva y forma un altiplano en declive, que varía entre los 800 y los 1 300 metros sobre el nivel del mar, con algunas cumbres que llegan hasta los 1 800 m.s.n.m. Colinda con la cordillera de Kitchungari al sur, hacia el río Tambo, y hacia el norte y este con los contrafuertes meridionales de la cordillera del Shira o Sira, cuyas cumbres llegan a los 2 500 m.s.n.m. <sup>(6)</sup>. En medio del territorio queda la colonización de Oventeni, ubicada sobre una depresión de terreno con fondo llano que en los albores de los tiempos fue una laguna. El nombre se origina de la palabra ashéninka *owínteni* que significa “depresión plana en el paisaje, terreno bajo o valle” (ej. *Owintenimashé*, bajial).

El Gran Pajonal tiene una extensión de aproximadamente 3 600 km<sup>2</sup> o 360 000 ha. Se caracteriza por su topografía bastante abrupta y “montañosa”, cubierta principalmente por vegetación del tipo clasificado como “bosque húmedo subtropical” (ONERN 1968). Este tipo general de bosque húmedo subtropical puede subdividirse en tres subtipos: 1. el bosque húmedo subtropical propiamente dicho, que constituye alrededor del 73%; 2. monte y pajonal combinados, que conforman aproximadamente el 24%; y 3. el pajonal puro, que constituye menos del 3%. La vegetación del segundo tipo constituye el núcleo del territorio del Gran Pajonal y coincide con la máxima concentración poblacional (ver mapa 2).

---

(6) En la cordillera del Shira (o Sira), que queda al norte del Gran Pajonal, en el triángulo entre los ríos Pichis, Pachitea y Ucayali, existen seis organizaciones regionales afiliadas a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), dedicadas a establecer la Reserva Comunal El Sira para preservar la integridad de este territorio único y evitar la explotación comercial de sus recursos naturales.

La zona es drenada por dos sistemas fluviales principales: el del río Unini, que desemboca en el Ucayali, y el del río Nevati, que desemboca en el Pichis. Debido a su pronunciado declive, los ríos discurren rápidamente y no son navegables en sus cursos altos, los cuales corresponden al Gran Pajonal. Aparte de estos ríos, la zona está entrecortada por numerosos afluentes y arroyos, que doquier han tallado profundas quebradas en el suelo calcáreo y arcilloso de la región, confiriendo al paisaje su carácter ondulado.

El nombre Gran Pajonal es en realidad engañoso. Solo menos del 3% del territorio (aprox. 10 000 ha) presenta cobertura de pastos. Tampoco se trata de una estepa grande y plana, como lo sugiere el adjetivo de la denominación. Extendidos alrededor de este paisaje de bosque húmedo se encuentran estos pajonales, de preferencia en las cimas de las colinas y en las lomas altas. Se habla de cientos de pajonales, de magnitudes variadas, entre pequeños claros en la selva, del tamaño de una cancha de fútbol, hasta grandes planicies abiertas de cientos de hectáreas.

El origen de estos pajonales es discutible (ver Denevan & Chrostowski 1970; Scott 1979). Los investigadores que han estudiado el fenómeno, a través de trabajos de campo en la región, concuerdan en que no se puede aislar un único factor, bien sea físico-ambiental o antropogénico, que explique este origen, que data de tiempos muy lejanos, pero coinciden en que existe una conjunción de estos factores (para una revisión de estos diferentes modelos de explicación ver Scott 1979). En cambio, sobre lo que no existe duda alguna es que los pajonales del Gran Pajonal no son del todo equivalentes a terrenos parecidos existentes en otros lugares en los trópicos (con excepción de los pajonales en las provincias vecinas de Satipo y Chanchamayo). Asimismo, no existe duda que los Ashéninka han desempeñado y desempeñan un papel decisivo en la conservación del sistema del Pajonal. Así, los pajonales abiertos son preservados por la población ashéninka mediante quemas en la época seca. Hay varios tipos de pajonal, pero la mayor parte de las áreas de pastos son viejos pajonales dominados por pastos *Andropogon*, en combinación con otras clases de pasto. Una porción menor está dominada respectivamente por pastos *imperata* ("maicillo", en castellano"; *seritze* en ashéninka) y helechos ("chac-chac" en castellano local o *shirompishe* en ashéninka). Estos siempre se encuentran en lugares donde ha habido chacras recientemente (ver Scott 1979). Tanto la investigación espacial de los fenómenos de pastos de este territorio

(Denevan & Chrostowski 1970; Scott 1979), como nuestras propias observaciones y estudios de fotografías aéreas, muestran que a no ser que estos terrenos sean quemados nuevamente todo el tiempo, se remontan con relativa rapidez. De esta forma, los terrenos de pajonales se transforman gradualmente a lo largo del tiempo; algunos se regeneran mientras que otros nuevos aparecen. En resumen, se trata de un sistema antropogénico muy dinámico.

En ashéninka el nombre genérico para pasto es *keshi*, y Gran Pajonal, como denominación de lugar, se designa en ashéninka *keshiki*, donde *-ki* es el indicador de lugar (sufijo locativo), es decir, "allí donde hay pasto" o simplemente "lugar de pasto". Los Ashéninka aman su Pajonal y la existencia de dichos pajonales es un marcador importante de su identidad como "pajonales".

### *Clima y recursos naturales*

No se ha emprendido mediciones meteorológicas sistemáticas de intervalos temporales prolongados, pero existen medidas efectuadas en las década de 1950 y 1960 (ONERN 1968). Del mismo modo, Denevan & Chrostowski (1970), Scott (1979) y nosotros mismos hemos llevado a cabo mediciones ocasionales de la temperatura y de la precipitación, en la medida en que era posible hacerlo durante el trabajo de campo. La temperatura promedio anual varía entre los 20° y 22° C, aunque hay grandes oscilaciones por encima de estos promedios anuales, llegando hasta los 24° C (ONERN 1968). Además, las variaciones a microniveles son grandes. El índice de precipitación varía entre los 1 500 mm y los 2 200 mm, normalmente con marcadas diferencias entre la estación seca, mayo-octubre (período bajo sol) y la estación de lluvias (noviembre-abril)<sup>(7)</sup>. La zona de Oventeni (1 000 m.s.n.m.) presenta un clima algo húmedo, con considerables índices de precipitación pluvial y un periodo

---

(7) Existe cierta confusión entre los visitantes de la parte templada del hemisferio norte sobre las denominaciones "verano" e "invierno" en el Perú. En Selva Central se denomina a la temporada seca "verano", puesto que es la época del año con menos precipitación, más sol y altas temperaturas. Sin embargo, esta época del año coincide con el periodo de más baja intensidad solar en el hemisferio sur y debería llamarse, con propiedad, invierno o invierno meridional. Pero, dado que el periodo presenta características estivales, resulta lógico llamarlo verano.

de lluvias más prolongado que, por ejemplo, en la región de los pajonales de Shumahuani (1 250 m.s.n.m.), al NE, que tiene un período seco más marcado y prolongado (su temperatura media es inferior a Oventeni en 1° a 2° C, hay mayor oscilación y menor rango de precipitación). Existen, empero, grandes variaciones de año a año. También, debido a la ausencia de árboles en las extensas áreas del Pajonal, la evaporación es mayor y las temperaturas durante la noche pueden bajar a niveles que son críticos para los cultivos subtropicales, especialmente durante la estación seca. La temperatura mínima extrema promedio en el mes de setiembre ha sido registrada en Shumahuani en 1951-1952 en 5° C (ONERN 1968).

Se puede diferenciar cuatro categorías de suelo en el Gran Pajonal de acuerdo con una evaluación de los recursos naturales del área realizada en 1966 por ONERN (1968):

A: Suelos profundos, planos (pendientes de hasta 2%), bien drenados, pero de baja productividad debido al bajo contenido de nutrientes orgánicos e inorgánicos y a su alta acidez. Estas características físicas hacen que estos suelos sean adecuados para el cultivo permanente, en tanto se practique la fertilización, rotación y asociación de cultivos, junto con un arado adecuado de la tierra (ibid.: 151). De hecho, ninguno de estos métodos ha sido llevado a la práctica. Estos son los mejores suelos que se encuentran en el Gran Pajonal. Cubren escasamente el 0,45% de toda el área, y no es sorprendente que el poblado de Oventeni esté situado exactamente en medio de este trozo de tierra. Es también principalmente en esa zona que se desarrollan muchos de los conflictos por tierras, entre colonos e indígenas.

B: Suelos que varían de mediana a baja productividad dependiendo de la pendiente del terreno (20-50%). En general son inadecuados para el cultivo intensivo. La mayoría de las áreas en esta categoría se caracteriza por tener suelos relativamente profundos y de textura fina, pero el potencial para la agricultura se encuentra limitado debido a su alta acidez, baja fertilidad, problemas de pendientes, erosión, y drenaje insuficiente. La población indígena del área tiene un sistema de clasificación de suelos diferente, que hace posible distinguir entre los diversos potenciales de productividad o subclases. El tipo B de suelos y sus subclases son en su mayoría aptos para el cultivo permanente de cultivos indígenas, pertenecientes al ecosistema natural, o sustitutos alternativos similares. El manejo del bosque y el cultivo de árboles y pajonales son especialmente apropiados.

En estos tipos de suelos (B) se encuentra la más grande concentración actual de población nativa del Gran Pajonal y debería tenerse en cuenta que los Ashéninka han desarrollado y continúan practicando una forma avanzada de agrosilvicultura indígena que corresponde sorprendentemente bien con las recomendaciones dadas por el ONERN en su informe acerca del uso adecuado para este tipo de suelos. Los colonos tienden a extender sobre estas áreas sus sembríos de pastizales para el ganado. Los suelos de la clase B constituyen aproximadamente el 11 % del área total.

C: Estos suelos varían entre una mediana y baja fertilidad y productividad, muestran una alta acidez y están caracterizados por su topografía bastante abrupta con pendientes de 50-70%. Asimismo existe una moderada a alta susceptibilidad a la erosión debido a los suelos poco profundos (50 cm o menos). Considerados marginales para propósitos agrícolas, con severas limitaciones para el uso intensivo o permanente, estos suelos solo son aptos para la producción forestal. Los suelos de tipo C representan aproximadamente el 12% del área total.

D: Este tipo de suelos tiene severas limitaciones para cualquier uso agrícola. No son aptos tampoco para la crianza de ganado ni para la explotación maderera. Son de fertilidad y capacidad productiva muy bajas y pendientes extremadamente empinadas (70%) con alto riesgo de erosión. La profundidad del suelo es no mayor de alrededor de 30 cm. y posee una alta acidez natural. El informe de ONERN (1968: 161) recomienda el uso de estas áreas para parques nacionales, reservas naturales o propósitos de conservación similares. El tipo D de suelos constituye aproximadamente el 76,5 % del Gran Pajonal.

Las únicas áreas con verdadera producción de bosque húmedo y fácil acceso a los recursos madereros son, a la vez, las mejores tierras agrícolas y están alrededor de Oventeni (tipo A). Cubren solo el 0,4% del área total y están, en buena parte, dedicados ya a un uso agrícola y ganadero. El resto del Gran Pajonal contiene muy pocos recursos madereros comerciales y los que existen, son de bajo valor por metro cúbico (ver Hvalkof 1985; Scott 1979). No hay carreteras de acceso ni posibilidad alguna de transporte fluvial <sup>(8)</sup>.

---

(8) En 2002 construyeron un "camino carrozable" entre Puerto Ocopa y Oventeni, pero éste no es transitable durante la época de lluvias (octubre- marzo), y es dudoso que se pueda mantener.

Aparte de algo de cal y algunos depósitos de sal, no se ha descubierto hasta ahora recursos minerales (metálicos o no metálicos) que merezcan explotación. Asimismo, las posibilidades de encontrar petróleo en el Gran Pajonal se consideran escasas debido al tipo de formación geológica.

Las conclusiones generales respecto del potencial económico del Gran Pajonal no son ciertamente tan prometedoras, en términos económicos y agrícolas, como preveen los programas de desarrollo convencionales. Analizando la evaluación de recursos de la ONERN para el Gran Pajonal, uno podría preguntarse de qué manera puede alguien vivir en tales condiciones ecológicas "marginales". No obstante, el Gran Pajonal tiene una densidad de población indígena relativamente alta.

**Cuadro 1**  
**Tipos de suelos en el Gran Pajonal**

Tipo	Área (ha)	Porcentaje
A	1 400	0,4
B	40 000	11,0
C	43 000	12,0
D	275 000	76,6
Total	360 000	100,0

Fuente: ONERN, 1968.

## Aspectos demográficos

Los datos sobre el número de habitantes indígenas en el Gran Pajonal varían mucho dependiendo de la fuente que los suministra, de la época de la cual provienen, así como del contexto al que se refieren. El antropólogo John Bodley (1970: 21), quien realizó un estudio de campo sobre la integración económica de diferentes grupos "campas" en la sociedad nacional peruana en 1968-1969, estimó que la población indígena total del Gran Pajonal en esa época era de 1 500 habitantes. El geógrafo Geoffrey Scott refiere que uno de los comerciantes locales, antiguo colonizador de Oventeni en 1976, le señaló que la población indígena era de 1 800 (Scott 1979: 19). En 1985-1987, las autoridades colonas locales estaban reelaborando varias estadísticas sobre la población indígena total. No obstante, puesto que esto se realizó en medio de un conflicto con los indígenas en relación con sus derechos territoriales, los datos poblacionales fueron confeccionados de manera tal que mostraban que, a grandes rasgos, casi no había indígenas en el Gran Pajonal. Estos datos indicaban una población entre 800 y 1 200 habitantes.

Ante esta falta de datos demográficos fidedignos, Søren Hvalkof llevó a cabo un estudio demográfico recabando datos adicionales sobre otras circunstancias que influyen en los patrones demográficos, además de informaciones suplementarias de las misiones y estadísticas escolares. Sobre la base de estas informaciones, así como con apoyo de algunas cifras poblacionales posteriores relacionadas con la inscripción de desplazados <sup>(9)</sup> y a la ampliación de las comunidades tituladas, estimábamos que la población ashéninka del Gran Pajonal en 1995 era de 5 000 ± 500 habitantes y en el 2000 de unos 6 000 ± 500 <sup>(10)</sup>. La Organización Ashéninka del Gran Pajonal (OAGP) proporciona una cifra considerablemente más alta, de 8 000, porque incluye un grupo de comunidades situadas en la región baja entre la margen izquierda del río Ucayali y el Gran Pajonal cuya población es originaria del Gran

---

(9) Censo de desplazados e investigación promovida por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP).

(10) Basada en los censos hechos por el equipo de enfermeras licenciadas que trabajan para el Programa de Salud Indígena de AIDSESP/OAGP (Hvalkof 2003: 224-251).

Pajonal. Nuestros estimados, correspondientes al Gran Pajonal geográfico, son conservadores, siendo evidente, por lo demás, que las cifras dadas en las estadísticas demográficas oficiales son generalmente muy bajas.

El proceso de colonización del Gran Pajonal trajo consigo una baja poblacional importante, especialmente debido a epidemias de sarampión que han sido tremendamente mortales. Tanto en la década de 1950 como en la de 1960, el territorio se vio afectado por epidemias de sarampión que diezmaron comunidades enteras, como documentaremos en la sección histórica. Además de las epidemias, otros factores ligados al proceso de colonización, tales como la explotación de la fuerza laboral indígena y con ello las enfermedades ligadas a la pobreza — como la tuberculosis — así como el comercio de esclavos con sus conflictos asociados, tuvieron por consecuencia un violento decrecimiento poblacional a partir de la década de 1940.

Sabemos muy poco sobre la verdadera dimensión de la población del Gran Pajonal antes de la colonización. Se ha mencionado una cifra de alrededor de 6 000 habitantes en 1950 (Bodley 1972: 10), lo que daría un decremento de más o menos el 75% en el lapso de unos pocos años. El estudio de unidades domésticas de Bodley, realizado en 1969, indicaba que de 80 unidades estudiadas, el 34% estaba conformado por dos o un solo individuo, mientras que únicamente el 23% estaba compuesto por cinco o más personas, en comparación con el Pichis y Ucayali, donde la proporción era, respectivamente, de 22% y 47%. El estudio genealógico de Bodley muestra también que en 1969 había una sorprendente carencia de niños en la población del Gran Pajonal, puesto que un 57% de los 282 individuos que comprendió su investigación eran adultos (Bodley 1972) <sup>(11)</sup>.

Esta situación se transformó a fines de la década de 1970, cuando diferentes misiones protestantes pusieron en marcha campañas de vacunación. Estas se ampliaron y se hicieron más sistemáticas en la década de 1980. Durante nuestro trabajo de campo, en los años 1985-1987, hubo un fuerte descenso en la mortalidad infantil, así como una fuerte alza poblacional. Nuestro estimado mínimo de crecimiento natural

---

(11) Sin embargo, dado que Bodley (1972) no especifica la composición de sus familias o sus métodos de estudio, no es posible corregir errores; tampoco es posible comparar sus datos con nuestro propio estudio, basado en material más copioso.



anual es de algo más del 3%, pero se trata de un dato bastante inseguro (aunque conservador), pudiendo muy bien esperarse que el crecimiento sea más elevado. De igual modo, la expresión gráfica de la estadística poblacional era claramente piramidal; es decir, muchos niños. Esta tendencia continúa y es general para la población ashéninka al norte del río Tambo.

La población colona de Oventeni se ha estabilizado en alrededor de 600 personas, pero esta cifra fluctúa mucho, ya que varias familias colonas también tienen casas fuera de Oventeni, en las provincias vecinas, principalmente en Satipo. Además, durante el reciente conflicto entre senderistas, militares y Ashéninka, hubo una cierta despoblación circunstancial.

Tomando al Gran Pajonal como universo (360 000 ha) y aceptando una población total de 5 000-6 000 ( $\pm 500$ ) personas indígenas, podría obtenerse una cifra de densidad micro-regional realista si se la calculara solo sobre la base de las áreas que pueden ser habitadas, obviando de este modo la gran mayoría de las tierras topográficamente inhabitables y aquellas áreas no habitadas por otras razones (tales como falta de agua). Incluyendo en el cálculo las áreas de tipo A y B e incorporando una área equivalente a la mitad del área correspondiente al tipo C a fin de evitar subestimar las áreas habitables dentro de las clasificadas como C y D, establecemos la siguiente densidad poblacional:  $A+B+50\%C = 62\ 900$  ha aproximadamente, o  $629\text{ km}^2$  (un 17,5 % del área total), con lo que dividiendo la población total nativa de 5 000 ( $\pm 500$ ) entre 629, se obtiene una densidad de  $7,95/9,53$  por  $\text{km}^2$  ( $\pm 0.8$ ). Esta es una cifra relativamente alta comparada con otras áreas interfluviales de la región amazónica (ver Denevan 1979). Esta densidad poblacional relativamente alta obviamente no es resultado gratuito de un excelente potencial natural que, como hemos visto no existe, sino que se debe a los avanzados sistemas de producción y manejo del medioambiente adquiridos por los Ashéninka del Gran Pajonal, los cuales están perfectamente adaptados a las características de la zona. La competencia por tierras, territorios y razón entre el sistema nativo y el sistema ganadero colono es la causa de la mayor parte de los conflictos interétnicos en el Gran Pajonal.

## LENGUA

### Clasificación y nombres

La lengua hablada por los indígenas del Gran Pajonal se denomina hoy en día "ashéninka" y pertenece, sin duda alguna, a la familia lingüística arahuaca, proveniente del tronco llamado maipurán. En todos los trabajos de clasificación importantes hasta época reciente, ha habido un amplio acuerdo en colocar esta lengua dentro del subgrupo llamado arahuaco preandino, como "campa" o un dialecto del mismo (Loukotka [1935] 1968; Mason 1950; Greenberg 1959; Tovar 1961; Tovar & Tovar 1984; Noble 1965; Matteson 1972; Payne 1991; Wise 1985, 1986). En los estudios iniciales, este subgrupo fue considerado de bastante alcance, pero más adelante, a medida que se mejoró el método léxico-comparativo y se tuvo a disposición cantidades mucho más grandes de datos, el subgrupo preandino se redujo en algo. Durante las décadas de 1960 y 1970, se generalizó la tendencia a considerar que este subgrupo estaba conformado por el *campa* (incluyendo diversos dialectos y variantes), *matsigenka* (*machiguenga*), *nomatsigenka* (*nomatsiguenga*), *yine* (*piro*) y *yánsha* (*amuesha*), todos ellos grupos que viven en inmediata vecindad unos con otros y que tienen, o han tenido, un alto grado de contacto interétnico. Pero, al mismo tiempo que se dio una creciente toma de conciencia étnico-política entre estos grupos indígenas, en los años 1970 y 1980 sus autodenominaciones comenzaron a ser utilizadas para designar tanto a la lengua como al grupo. Dado que el término "campa" era una denominación que venía de fuera, cuyo origen es desconocido y que para algunos tenía connotaciones despectivas, a partir de mediados de la década de 1970, el mismo fue reemplazado por la denominación *asháninka*, que es la autodenominación del más grande de los grupos dialectales.

*Asháninka* es la forma plural inclusiva y significa simplemente "nuestro pueblo" o "nuestros paisanos". Pero, puesto que los diversos subgrupos "campas" pronuncian esta palabra de manera diferente, al abandonar la palabra "campa" se ha perdido un significado genérico. Así, la mayoría de los grupos al norte del río Tambo se llaman a sí mismos *Ashéninka*, con una clara *é* en lugar de la *á*. Existen asimismo mayores diferencias lingüísticas entre *asháninka* y *ashéninka*, lo que dificulta

nuevamente el uso de “Asháninka” como denominación genérica, tal como algunos han propuesto (Büttner 1991: 55). Sucede que entre los grupos que se autodenominan Ashéninka existen varios dialectos diferentes.

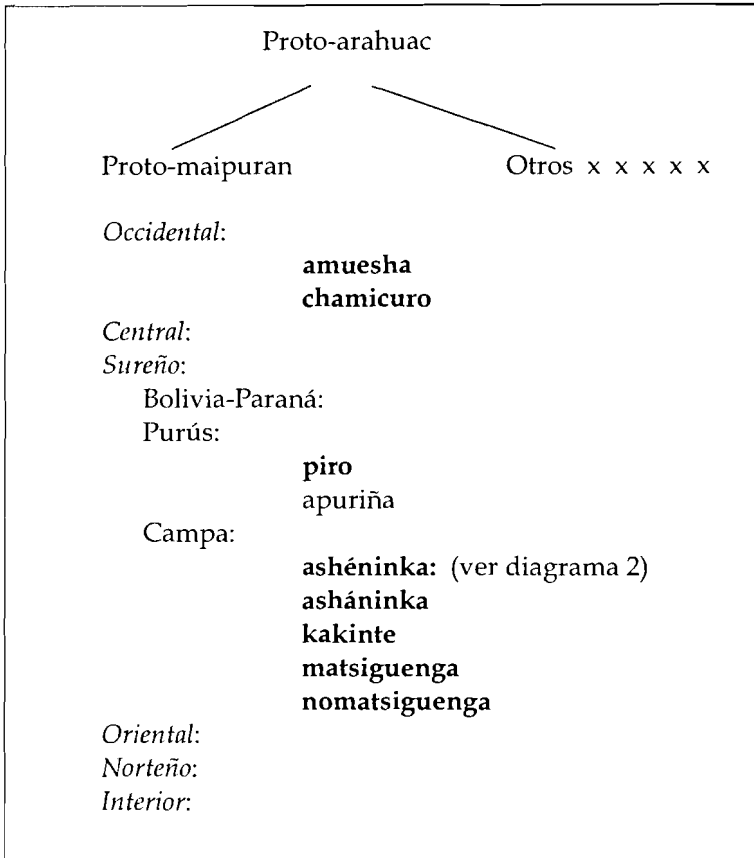
En 1991 se publicó una nueva clasificación de las lenguas nativas que hasta la fecha habían sido clasificadas como arahuac (Payne 1991: 354-490). Con la ayuda de un método léxico-comparativo y un copioso material, Payne trató de elaborar una reconstrucción genealógica tentativa, teniendo como objetivo una verdadera reconstrucción del proto-maipuran (arahuac) <sup>(12)</sup>. Payne no extrae conclusiones de gran alcance y toma todas las posibles reservas. Más, en relación a nuestro contexto, sus conclusiones parecen contundentes. Abandona la noción del subgrupo “arahuac preandino” y a su vez reserva la denominación de arahuac exclusivamente para una protolengua lejana, que se supone contenía diferentes protofamilias de lenguas. A una de estas la llama Proto-maipuran y a esta rama pertenecerían las lenguas ashéninka. En el gráfico 1 se presenta el árbol genealógico de las lenguas de la rama proto-maipuran, el cual refleja nuestra proyección de las conclusiones de Payne <sup>(13)</sup>. De las lenguas consideradas, solo se han incluido aquí aquellas presentes en el Perú, con excepción del idioma apuriña, que se ha incluido por razones comparativas. Las lenguas peruanas aparecen marcadas en negrita. Nótese que el yánsha es colocado junto con el chamicuro como un grupo de lenguas independiente, llamado “Occidental”; así como el piro y el apuriña conforman un nuevo subgrupo independiente bajo el grupo “Sureño”, llamado “Purús” (Ver gráfico 1).

---

(12) Payne es el lingüista con más conocimiento de la lengua ashéninka. Durante muchos años, él y su esposa Judith Payne, han trabajado como lingüistas y misioneros para el Instituto Lingüístico de Verano, entre los Ashéninka del Perené y del Pichis/ Apurucayali. Ambos han publicado algunas de las contribuciones lingüísticas más importantes para la comprensión del ashéninka en sus diversas variantes, entre ellas un brillante libro de texto en ashéninka (J. Payne 1989).

(13) Payne ha incluido en su clasificación solo aquellas lenguas que han sido directamente manejadas con estadísticas en su análisis comparativo. Así, solo ha utilizado material léxico del matsigenka y ashéninka, por lo cual no ha incluido al asháninka, nomatsiguenga o kakinte en su clasificación. Sobre la base de estudios anteriores, se puede decir, sin embargo, que ellas pertenecen a la estructura de clasificación que se presenta aquí.

**Gráfico 1**  
**Lenguas de la rama proto-maipuran**



Como se puede ver, ni el amuesha (yánesha) ni el piro (yine) se clasifican junto con el asháninka/ashéninka, puesto que desde el punto de vista léxico-estadístico no tienen más semejanzas (conjuntos de afines) con estas lenguas que con otras, geográficamente no vecinas. Por esta razón, ahora aparecen como lenguas o grupos de lenguas independientes bajo el tronco maipuran. Payne vuelve a utilizar la denominación

“campa” como el nombre genérico para el grupo de lenguas que abarca al ashéninka, asháninka, kakinte (caquinte), matsiguenga (matsiguenga) y nomatsiguenga (nomatsiguenka). El uso de “asháninka” como la denominación genérica solo daría lugar a una confusión adicional, puesto que asháninka también es el nombre de una lengua autónoma y con ello lo es también de un grupo social <sup>(14)</sup>.

Estas distinciones ya no constituyen simplemente un asunto meramente académico. En una reunión con representantes de la Organización Ashéninka del Gran Pajonal, estos indicaron enérgicamente a Søren Hvalkof que, en el presente trabajo, se hiciera referencia a ellos como Ashéninka, con énfasis en la ‘é’. Asimismo subrayaron que se debía recalcar que ellos **no** eran iguales a los Asháninka. Lo que cumplimos con anotar. Este solo episodio debería bastar para aclarar que el término asháninka, como denominación genérica queda descartado, porque tal uso expresaría una jerarquización interna del grupo campá, que no es ni real ni deseada. Por lo tanto, en lo sucesivo usaremos exclusivamente el término “campa” como nombre genérico lingüístico (a menos que se trate de discutir referencias en documentos históricos) y emplearemos las autodenominaciones cuando se trate de referencias a cada uno de los grupos indígenas.

En lo que respecta a la ortografía, desde hace tiempo existe una discusión interna sobre hasta qué punto se debería utilizar el alfabeto castellano tradicional o uno más moderno, fonéticamente más simple. En especial, el uso de la **k** en vez de la **qu** y **c** se ha visto expuesto a intenso debate (ver Büttner 1991: 62). Sin que deseemos penetrar aun más en esta discusión, hemos elegido emplear la **k** de manera consecuente, prefiriéndola a **c/qu**. Últimamente (2001) los lingüistas

---

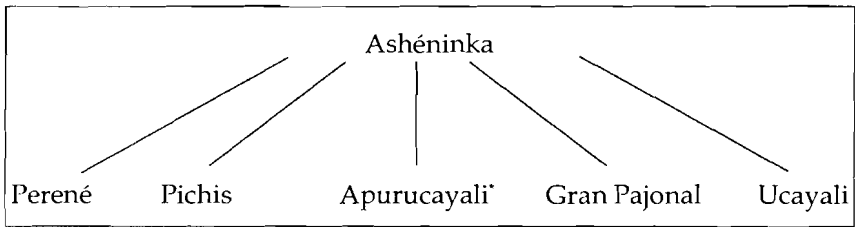
(14) Fuera de los círculos científicos que se ocupan de estos grupos en el Perú, ha predominado por mucho tiempo gran confusión en torno a los nombres, y no en menor grado en la prensa peruana la cual, a lo largo de los últimos años, ha cubierto los trágicos acontecimientos asociados a diversos conflictos en la amazonía peruana. De manera que ya es tiempo de que se clarifiquen las diversas denominaciones etnolingüísticas puesto que ellas, a pesar de que su clasificación es estrictamente lingüística, se convierten en sinónimos de los diferentes grupos indígenas, así como de su ubicación y territorios. Desde que se dejó de utilizar el término “campa”, ha hecho falta una denominación genérica para este grupo lingüístico. Nos parece conveniente hacer uso de este término como denominación genérica, a falta de mejores alternativas. Una alternativa con menor carga ideológica sería bienvenida, pero hasta el momento no han surgido propuestas aceptables.

norteamericanos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y los lingüistas peruanos en la Universidad Nacional de San Marcos y otros involucrado en el trabajo de lingüística aplicada entre los Ashéninka también han optado por estandarizar la ortografía y usar la “k”, así como incorporar otros cambios para simplificar la ortografía. Los misioneros evangélicos del ILV han aplicado esta nueva ortografía en la primera edición del *Nuevo Testamento en Ashéninka Gran Pajonal* que se publicó en 2002.

### Lengua ashéninka

En el grupo ashéninka, los diferentes dialectos se dividen y ubican partiendo de su parentesco con los Ashéninka del Gran Pajonal:

**Gráfico 2**  
**Dialectos del ashéninka**



\* La variante/dialecto de ashéninka que se habla en la región del Apurucayali también se conoce como “Axininca” (Payne 1981).

Los dialectos mencionados en el gráfico 2 se hablan en los siguientes lugares: 1. Perené: alto Perené (Chanchamayo, Pichanaki, San Luis de Shuaro); 2. Pichis: río Pichis (Puerto Bermúdez); 3. Apurucayali: río Apurucayali, afluente del Pichis; 4. Gran Pajonal: Gran Pajonal, alto Nevati y algunas comunidades del Ucayali, en la zona de río Unini, mezclado con el ashéninka del Ucayali <sup>(15)</sup>; 5. Ucayali: alto Ucayali, en

---

(15) Hay una fuerte presencia de Ashéninka del Pajonal en las comunidades ucayalinas, desde la desembocadura del río Unini río abajo, especialmente en la zona de la margen izquierda del río Ucayali. También se encuentra Ashéninka Pajonalinos que han migrado hacia la frontera del Brasil hasta el Alto Yurúa.

los distritos de Iparía, Yurúa, Tahuanía y Atalaya del alto Ucayali, y río Pachitea, en los distritos de Honoria y Puerto Inca.

La diferencia entre asháninka y ashéninka es clara. Sin entrar en detalles lingüísticos, el etnolingüista alemán Thomas Büttner (1991) describió dicha diferencia de la siguiente manera: "De otro lado, ashéninka y ashaninka se perciben claramente como: 'dos maneras muy diferentes de hablar', pero no habrían problemas en cuanto a la mutua comprensión. Toda las otras así llamadas variedades, tal como el kakinte y el nomatsiguenga, se perciben como 'otra lengua'". Es cierto que la mayoría de hablantes de ashéninka y de asháninka estarían en condiciones de comunicarse. No obstante, contamos con varios ejemplos provenientes del Gran Pajonal en los cuales se aprecia que a veces pueden surgir problemas. Así, hemos escuchado a padres de hijos que asisten a escuelas bilingües en el Gran Pajonal quejarse de que los niños no podían entender lo que hablaba el maestro porque éste hablaba asháninka de otro lugar. De igual forma, ha habido casos de predicadores laicos asháninka, traídos desde la región del Tambo por los misioneros protestantes, a quienes la mayoría no podían entender fácilmente. Tampoco existe acuerdo entre los lingüistas que trabajan con las lenguas asháninka y ashéninka en cuanto a si éstas deben, o pueden, ser clasificadas. Así, Judith Payne (1989: 13) señala que se puede hablar de tres grupos de lenguas: asháninka, ashéninka y Gran Pajonal.

### *Fonología*

El alfabeto que hemos empleado es una versión adaptada del de Judith Payne para el ashéninka del Pichis/Perené. En la medida de lo posible, hemos tratado de evitar el uso de c/qu, sustituyéndolas por k, salvo en los nombres de persona. Se emplea las siguientes vocales y consonantes: a, ch, e, g, i, j, m, (my), n, ñ, o, p, (py), k, r, (ry), s, sh, t, th, ts, tz, ty, v, w, ,(vy), y. A continuación presentamos la explicación fonética de las consonantes y vocales del alfabeto ashéninka <sup>(16)</sup>.

---

(16) Esta presentación fonética ha sido compuesta principalmente en base a los trabajos de Payne *et al.* 1982; J. Payne, 1989 y E. Vélchez 1966; y, naturalmente, adaptando nuestras propias notas del Gran Pajonal. Ciertas descripciones y ejemplos son citas directas del libro de texto en ashéninka de Judith Payne (1989) (por razones de claridad expositiva no se las ha indicado en el texto).

## Consonantes:

- p = / p /: bilabial, oclusiva, sorda (+ palatalizada: py = /py/).
- t = / t /: alveolar, oclusiva, sorda.
- k = / k /: velar, oclusiva, sorda.
- ts = / c /: dento-alveolar, africada, sorda.
- tz = / c /: como **ts**, pero más débil, más corta y sin aspiración.
- th = / t<sup>h</sup> /: alveolar, oclusiva aspirada, sorda; más fuerte y distintamente aspirada que la "t" en castellano.  
Ej.: *thamiri* = paujil.
- s = / s /: alveolar, sibilante, fricativa, sorda.
- sh = / ʃ /: alveo-palatal, sibilante, fricativa, sorda.
- w = / w /: bilabial, semivocal (+ redondeada como w ó hu antes de o/ y en algunos casos de /a/.
- v = / b- /: bilabial (dento-labial), fricativa, sonora, casi como v en castellano (solo al principio de una palabra y seguida por i o y, o entre i y e.) (palatalizada: vy = /vy/; aparece antes de a y de o <sup>(17)</sup>).
- g = / g- /: velar, semivocal; una "g" muy suave en castellano.
- j = / h /: glotal, fricativa, sorda. Ej.: *Janteni* = nombre de lugar.
- r = / r /: alveolar, flap, sonora. (+ palatalizada: ry = /r<sup>y</sup>/).
- m = / m /: bilabial, nasal, sonora (+ palatalizada: my = /my/).
- n = / n /: dento-alveolar, nasal, sonora.
- ñ = / ñ /: alveo-palatal, nasal, sonora.
- (ty = / ty /: compuesta; alveo-palatal, africada, sorda; parece "ch" en castellano sin aspiración. La y es más semejante a la "i" en castellano. Se pronuncia como /di/ si sigue a la n en una sílaba no acentuada. Ej.: *tyaapa* = /tiaapa/ = gallina/pollo.

---

(17) Últimamente se ha convenido en dejar de lado el antiguo alfabeto introducido por el ILV que se regía por las reglas del castellano. Ya no se emplea "v" sino "b". A su vez, como el alfabeto responde a la fonología si se conviene en mantener la "b", ya no será necesario la "w", que solo se da a nivel de habla, no de lengua (fonológico). Sin embargo, en este texto se ha mantenido la ortografía y alfabeto convencional.



Vocales:

- i = /i/: alta, anterior, no redondeada (ii = /i/); la i es muda después de sh y ts en algunos casos.
- e = /e/: media, anterior, no-redondeada (ee = /e-/).
- o = /o/: media, posterior (a veces central), redondeada; nasalizada si inicia una palabra seguida por m, my, n/ñ; más parecida al sonido de la "u" antes de ch, ñ, sh, v, w, e y y y sus compuestos.
- a = /a/: baja, central, no-redondeada.

**Orden básico**

En general, el orden de los elementos en la oración puede describirse como sujeto + verbo + objeto (SVO) para el ashéninka Gran Pajonal y ashéninka Apurucayali (Payne *et al.* 1982: 18, Vílchez Jiménez 1966: 14). No obstante, con frecuencia se considera que todo el grupo campa presenta un orden básico VSO (Wise 1986: 636); de igual modo se considera que este orden es el dominante en toda la familia arahuac (Derbyshire & Pullum 1986: 16-17). Cabe mencionar, sin embargo, que es muy frecuente marcar y acentuar tematizaciones en una oración, a través del uso de un orden alternativo como SVO u OVS. Todas las formas pueden encontrarse en el ashéninka del Gran Pajonal, no siendo especialmente importante la posición del sujeto. Como quiera que sea, el ashéninka es una lengua que se caracteriza por su clara orientación al verbo.

**Discursos narrativos y ritualizados**

El discurso narrativo es una forma importante y frecuente de la comunicación entre los Ashéninka. Este parece ser un fenómeno pan-indígena de la región amazónica, por lo que la siguiente descripción nos parece válida para los Ashéninka del Gran Pajonal:

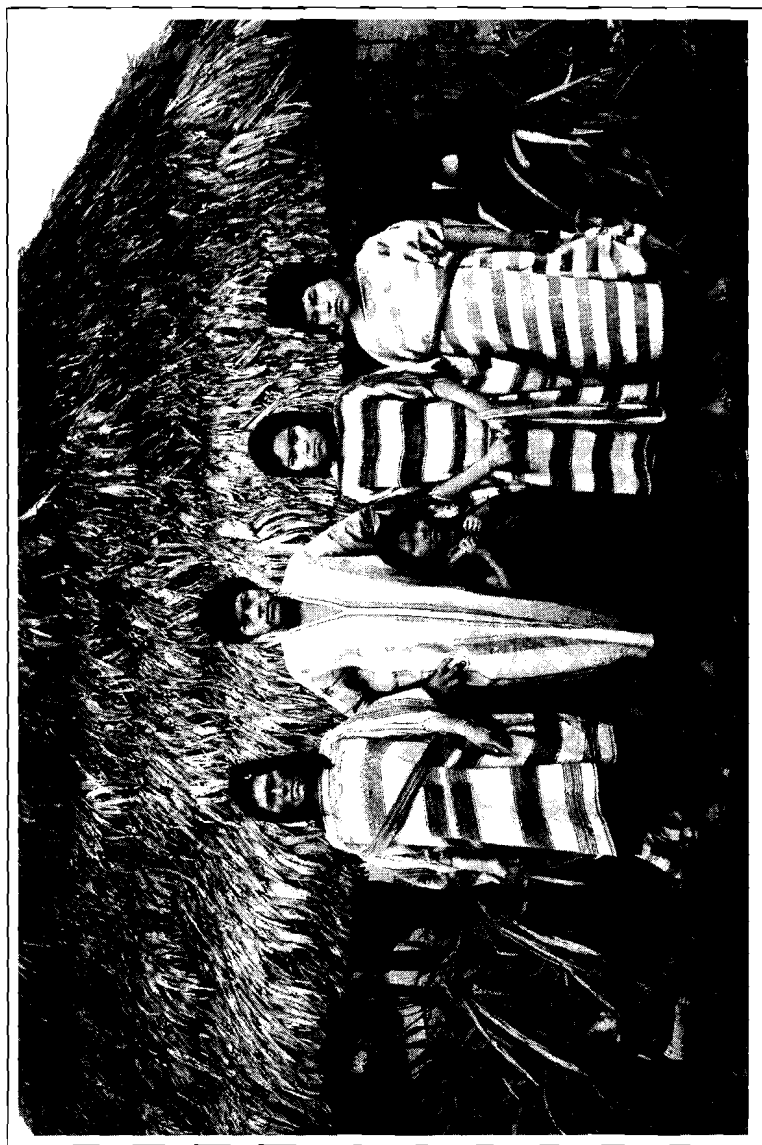
“[los Kalapalo del Brasil] hacen un uso especialmente elaborado del discurso narrativo para preservar el conocimiento y comunicar pericia y comprensión en un proceso que involucra la interacción compleja y sutil de las funciones didáctica, poética y psicodinámica. La manera en la cual emergen estas funciones durante la narración de cualquier cuento... particular solo puede entenderse plenamente en el contexto; es decir,

respecto de una instancia particular de desempeño que comprende a un narrador específico y a un oyente específico" (Basso 1986: 119, traducido del inglés por los autores).

En el Gran Pajonal, en principio, la narración se da con el clásico diálogo entre dos personas. Estas dos son el narrador (a) y el receptor (b), a quien llamaremos "el que dice sí". Aparte de ellos, a menudo hay un auditorio (c), que desempeña un papel más pasivo que (b), pero que es el receptor verdadero del mensaje, cualquiera que éste sea. El papel de "el que dice sí" es muy importante porque garantiza la retroalimentación, positiva o negativa, necesaria para que el narrador pueda presentar el mensaje de la forma más adecuada. De esta manera la narración es un proceso muy dinámico, donde el narrador tiene permanentemente ocasión de saber si está siendo interesante, aburrido, o meticoloso, si el que dice sí está o no de acuerdo con lo que se relata, etc. De otro lado, "el que dice sí" confirma que ha entendido lo afirmado, diciendo, después de concluida cada declaración, "sí", "ya", "¿en verdad?" (*jee, ari, arivé*), o repitiendo la última oración o un argumento. El tono y la actitud dan valor a esta expresión de retroalimentación, de modo que el narrador siempre sabe cómo está. A veces, el narrador es interrumpido, y se le pide repetir, corregir o profundizar una declaración.

El auditorio circundante también puede aportar comentarios. Esto no influye en el diálogo mismo pero es importante para la comprensión y formación de opinión del grupo receptor. De esta manera, se puede observar, especialmente cuando se tocan temas apropiados y arrolladores, que se produce una discusión paralela en voz bastante alta entre el público, o que uno o más narran su versión de la misma historia o pasaje, al mismo tiempo. Lo interesante de esta situación es que rara vez esta interrupción molesta al narrador principal (a) o al que dice sí (b).

Esta forma de discurso dialógico tiene lugar en todas las situaciones posibles, en las que se ha de comunicar uno u otro mensaje. Puede tratarse de un mito, la presentación de una experiencia personal, una manifestación, una idea sobre la cual hay que tomar posición, un proyecto, etc. Se trata de una estructura de comunicación muy importante en una comunidad en la cual, en gran medida, la mayoría de decisiones que competen a más de un sola familia nuclear, se toma por consenso y donde los asuntos sobre los cuales se ha de tomar posición se presentan justamente en esta forma narrativa, que contiene varios niveles de retroalimentación inmediata.



Familiares. Shumahuani, Gran Fajonal, 1986.  
Foto: Søren Hvalkof

Otra variación del mismo diálogo la encontramos en el habla ritualizada que practican particularmente hombres en el trueque y el comercio, en las negociaciones, al encontrarse con un enemigo potencial, o en la discusión de divergencias. En principio, aquí se trata de la misma ambientación que en el diálogo narrativo, pero en lugar de la estructura (a), (b), (c), tenemos la estructura (a)-(c) (a)-(c). De manera que nos encontramos con dos oponentes, por lo general cada uno con su público adepto. Se observa aquí un modo formalizado de discurso, en el cual los oponentes siempre permanecen de pie uno en relación al otro. Normalmente empieza cuando una de las partes expone todos sus puntos de vista (por lo general respecto del otro), después de lo cual corresponde el turno de la otra parte de exponer sus ideas y eventuales respuestas. A menudo esta forma de diálogo se acelera de tal manera que, en la práctica, las dos personas de pie exponen cada una lo suyo al mismo tiempo.

El discurso se propone en un tono agudo, como una suerte de misa en *staccato* fuerte. Los dos oponentes son secundados por su público (que no siempre ambos poseen), el cual hace comentarios o emite expresiones de aprobación y de disgusto en voz alta. Las exposiciones de los oponentes siempre se realizan con una postura decidida, comúnmente con la pierna derecha hacia adelante, cambiando la distribución del peso corporal sobre las piernas, de adelante hacia atrás, con una gesticulación sincronizada con la mano derecha hacia el oponente. Las manifestaciones especialmente fuertes pueden relevarse aun más mediante la acción de golpearse simultáneamente la pierna izquierda con la mano izquierda. Las discusiones menores que se dan en este régimen ritual suenan a los oídos europeos como altercados muy violentos, los cuales raras veces lo son.

Una forma similar de discurso ritualizado se presenta cuando un forastero (con o sin compañía) llega a una casa y se quiere tener la certeza de sus intenciones pacíficas. Aquí, es conducta habitual que las mujeres empiecen a gritar desde el lugar donde se encuentren, al asentamiento o muy cerca de él, sin asomarse hasta que el ritual haya concluido satisfactoriamente.

Las mujeres tienen entre sí una forma de discusión similar en lo que concierne a sus contextos, en los cuales el discurso también se da en *staccato*, pero en un tono de falsete muy agudo y estridente. Sin embargo, no tienen la misma ambientación ni coreografía pública que el discurso de los hombres.

### *Ideófonos (onomatopeyas)*

En ashéninka se emplean muchos ideófonos. La mayoría de ellos están aparentemente consensuados y establecidos y son bien conocidos, pero también pueden aparecer nuevos, del mismo modo que el narrador puede combinar o inventar nuevos. Una combinación especialmente ingeniosa o inesperada con frecuencia despierta la hilaridad general entre los oyentes. La mayor parte de los ideófonos aquí citados provienen de informaciones gentilmente proporcionadas por Allene Heitzmann, lingüista del ILV, en Chikitavo (Chiquitavo), en octubre de 1995.

### **Lenguaje no-verbal**

#### *Lenguaje de silbidos*

Los varones ashéninka se valen de un refinado lenguaje de silbidos cuando tienen que comunicarse con otros hombres y se encuentran en el interior de la selva, ya sea que estén en un sendero o entre los matorrales. Se trata de un silbido fuerte, con una tonalidad alta. Los tonos se modulan de manera tal que precisamente reproducen los tonos y acentos correspondientes a una oración en ashéninka. Así se llevan a cabo con frecuencia decididas conversaciones entre dos o más personas.

<b>Ideófono:</b>	<b>Sonido de:</b>
1 eeee	= miedo, angustia
2 ijii, ijii, ijii	= risa
3 jererer	= tirar, jalar
4 jeretretetere	= clavar la mirada/ mirar a alguien
5 jmmm, jmmm	= llanto
6 jo jo jo jo	= volando (alas), algo que viene volando
7 mooo...	= viento
8 pooooo...	= sonido de una botella de gaseosa (plástico) cuando explota debido a la presión del masato! (p.e. botella de coca-cola de 1/2 litro)

<b>Ideófono:</b>		<b>Sonido de:</b>
9 <i>shiri shiri shiri</i>	=	una persona que atraviesa una quebrada con bajo nivel de agua
10 <i>shac shac</i>	=	cualquier movimiento hacia adelante
11 <i>tac</i>	=	esconder a alguien
12 <i>taag</i>	=	cuerpo que golpea al suelo
13 <i>thapac</i>	=	levantarse
14 <i>thatzii</i>	=	romper
15 <i>thoc</i>	=	un hacha o similar contra la madera, cortar madera
16 <i>thovinini...</i>	=	dolores de parto
17 <i>tyac</i>	=	golpear
18 <i>toog</i>	=	disparo

Este es un excelente medio para comunicarse en la selva, donde el hablar generalmente alto o los gritos son absorbidos por la vegetación, a menos que haya terreno abierto de por medio, pero donde el silbido tiene un alcance ampliamente mayor a causa de la agudeza del tono. Este 'lenguaje' se emplea en parte para la comunicación a distancia y al interior del bosque, entre interlocutores que se encuentran ocultos unos de otros; y en parte en actividades de caza que abarcan a más de una persona, porque en voz baja el silbido hace posible comunicar con mucha precisión dónde se encuentran las presas, sin que los animales sean espantados por las voces humanas (ver además el capítulo sobre la caza para una descripción de la imitación de las voces de los animales).

El lenguaje de silbidos es utilizado exclusivamente por los hombres, pero las mujeres tienen un idéntico lenguaje de gritos en falsete en un tono muy alto que sustituye a los silbidos. Funciona exactamente igual que el de los hombres, de modo que hombres y mujeres se pueden comunicar entre sí vía silbidos y gritos, respectivamente, habiendo nosotros presenciado conversaciones en las cuales una parte hablaba en voz alta falsete y la otra empleaba el lenguaje de silbidos.



El curaca explica su plan. Shumahuani, Gran Pajonal, 1986  
Foto: Søren Hvalkof

## HISTORIA

### Época colonial

No contamos con informaciones precisas sobre el momento en el cual los rumores sobre el Gran Pajonal y la población de la comarca llegaron a oídos de los misioneros, o viceversa; pero podemos suponer que fue alrededor de 1670 cuando los misioneros franciscanos hicieron los primeros intentos por evangelizar y establecerse en Mazamari (Pangoa) y alrededor del Cerro de la Sal (Chanchamayo). El Cerro de la Sal era un centro indígena para el comercio de la sal y otros objetos y uno de varios focos en una red de circuitos comerciales que, en principio, existían entonces y existen aun hoy en día. Sabemos que comerciantes provenientes de muchos de los pueblos indígenas de la Selva Central venían a este lugar para intercambiar objetos, informaciones y celebrar tratos comerciales. En el pasado como en la actualidad, la sal era un producto apreciado por lo que siempre había mucha actividad en el área del Cerro de la Sal. Esta ubicación céntrica fue también una de las motivaciones que llevó a los franciscanos a establecerse en el lugar, puesto que les daría un enlace de contacto ideal para nuevos prosélitos. Es indiscutible que los curacas locales del Gran Pajonal tuvieron conocimiento sobre lo que acontecía tanto en Chanchamayo como en Pangoa, así como los misioneros deben haber conocido la existencia del Gran Pajonal como comarca poblada y potencial para las misiones entre el Ucayali y el Perené. Tanto desde Autzi, en el bajo Perené, como desde la región alrededor de la desembocadura del río Pangoa en el Perené, y un poco aguas abajo hacia el nacimiento del río Tambo en la confluencia de los ríos Perené y Ene, existen varias entradas hacia el Gran Pajonal <sup>(18)</sup>. Estos caminos han sido utilizados regularmente. En las fuentes tempranas, sin embargo, solo se hace referencia al Gran Pajonal como el lugar hacia el este de “la junta del Ene-Perené” donde se encuentran “poderosas naciones”, observación hecha por el Padre Biedma en 1674 (Ortiz 1961: 9).

---

(18) Autzi o Autziki, como también se denomina al lugar, es en la actualidad una comunidad nativa (Auti) en la margen izquierda del río Perené, desde la cual sale un sendero principal hacia el Gran Pajonal. Autzi es solo una tergiversación de la palabra ashéninka para camino: *awotze* (con o sin el locativo *-ki*), por lo tanto, “hacia donde lleva el camino”.



Recién en la década de 1730 los franciscanos intentaron evangelizar el Gran Pajonal. En un informe de 1734, proveniente de la sede central de la orden franciscana en Lima, se mencionó por primera vez que Fray Juan de la Marca y otros habían descubierto un nuevo territorio con muchas almas llamado “el grande Pasonal”, donde habían bautizado a los que allí se encontraban, erigido pequeñas capillas y celebrado misas. Se continúa comentando que, debido a estas experiencias positivas, se esperaba un muy buen resultado en toda la provincia de Amazonas, y se contaba con poder enviar otros 20 misioneros a dicho lugar (Real Cédula de protección á las Misiones Franciscanas del Ucayali. Años 1715 a 1751, en Maúrtua 1906: 259, 264 y 267).

En 1727, Juan de la Marca fundó un puesto misionero fortificado en la confluencia de los ríos Ene y Perené. Trabajaba también ocasionalmente en la misión de San Tadeo de los Antis, localizada río arriba por el Perené, la cual colindaba con un camino principal y ruta comercial de los Ashéninka entre el Gran Pajonal y Chanchamayo. Precisamente desde aquí partieron en 1729 los primeros intentos de contacto con los líderes ashéninka del Gran Pajonal. Juan de la Marca había convencido a don Mateo de Asia, el curaca cristiano de la misión de Eneno, ubicada aguas arriba por el río Perené, para que entrara en el Gran Pajonal e intentara convencer a los líderes locales para que se asentaran en San Tadeo. Don Mateo logró convencer a un grupo considerable de 162 Ashéninka del Gran Pajonal que lo siguieran de regreso a San Tadeo. Sin embargo, poco tiempo después de la llegada de los pajonalinos se desató una epidemia entre ellos, causando la muerte de 40 personas. Los demás abandonaron San Tadeo y retornaron a las alturas del Gran Pajonal a finales de 1730 (Ortiz 1961: 38).

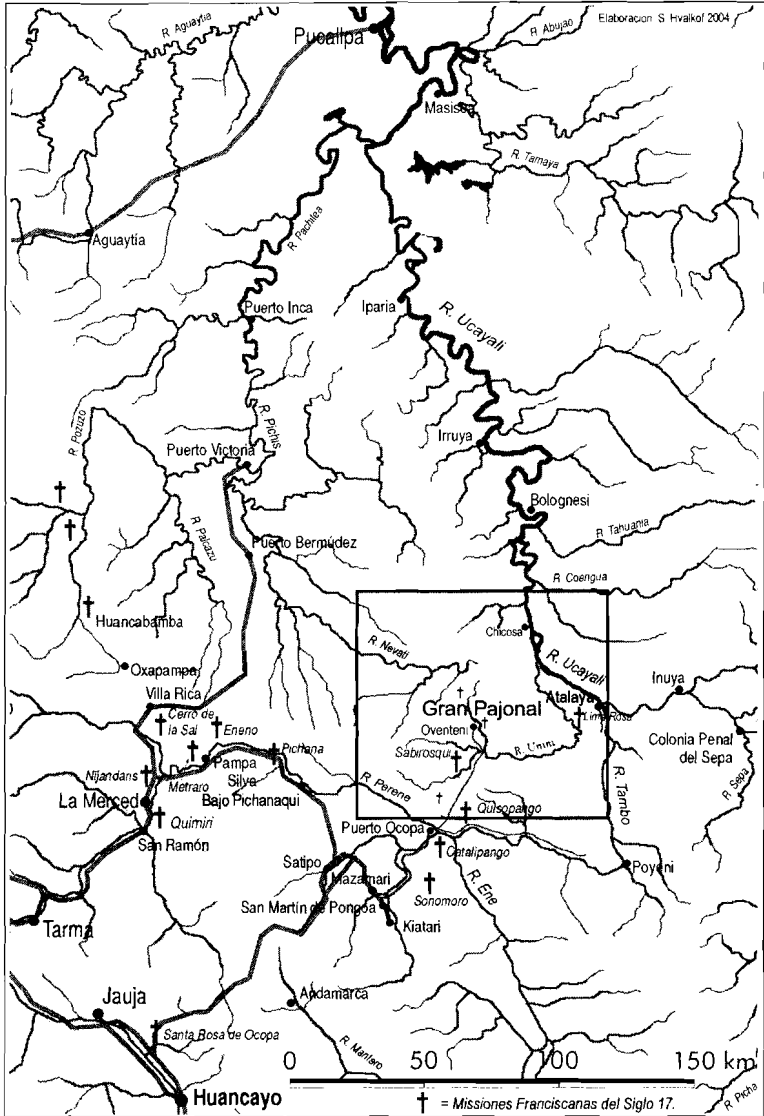
Juan de la Marca mantuvo, sin embargo, el contacto y relaciones amistosas con varios curacas del Gran Pajonal. En 1732, nuevamente se invitó a varios curacas del Gran Pajonal a visitar la misión de San Tadeo, donde se les regaló herramientas y otros objetos y se hizo un nuevo intento por convencerlos de que se mudasen a ese lugar de manera permanente. Dicha posibilidad fue rechazada por los Ashéninka visitantes bajo el fundamento de que la gente del Gran Pajonal moría cada vez que visitaba San Tadeo y porque era muy difícil reunir a la población del Gran Pajonal, puesto que tenían un asentamiento muy disperso. En cambio, los curacas visitantes indicaron que era posible reunir a varios de los grupos locales en el mismo Gran Pajonal, cuando

los misioneros quisieran ir a visitar la zona. Motivado por esta invitación, Juan de la Marca envió a algunos jóvenes ashéninka conversos junto con la delegación para que se desempeñasen como catequistas hasta que los propios franciscanos pudieran visitar la región. Esto fue posible recién en abril de 1733, cuando Fray de la Marca visitó el Gran Pajonal junto con 15 Ashéninka conversos de San Tadeo. Fue recibido muy cordialmente e inmediatamente fundó la primera misión en Tampiniaqui, llamada Nuestra Señora del Puerto.

En el mismo año, se fundaron los puestos misioneros de Ubeniqui, que es una castellanización de Jovéni, denominación local del alto Unini, llamada San Francisco Solano de Aporokiaqui. Aporokiaqui o Aporokiari u Oporokeake, u Opokiaki, son hoy en día las denominaciones locales para una de las más grandes quebradas que existen precisamente en esta parte del Gran Pajonal. Para continuar con los muchos bautizos que se celebraron durante esta primera visita, Juan de la Marca colocó catequistas en Javirosi (Sabiroski), Pauti (Pautiq), Quisopango y Shima (Chimaq) (ver mapa 3). Sin embargo, retornó a San Tadeo ya a comienzos de junio de 1733 para continuar con su hiperactivo trabajo misionero que ahora comprendía todo el territorio en el triángulo formado por San Tadeo en el Perené, Catalipango en la desembocadura del río Ene y el Gran Pajonal sudoccidental. Se puede suponer que el trabajo misionero fuera más bien superficial, dados el extenso territorio y los pocos misioneros. Por falta de personal y medios las nuevas misiones del Gran Pajonal no pudieron ser visitadas nuevamente sino hasta junio de 1735, cuando el curaca don Mateo de Asia emprendió una visita relámpago de diez días, junto con un par de misioneros recientemente establecidos en la misión de San Tadeo. A pesar de la corta duración del viaje, lograron fundar no menos de tres puestos misioneros adicionales en el Gran Pajonal. En el diario del misionero se consigna claramente que fueron recibidos con desusada amabilidad por los diferentes curacas locales en el Gran Pajonal. Pero también se indica con franqueza que la motivación de éstos para aceptar la misión era de carácter material: acceso a objetos y herramientas europeas y establecimiento de relaciones comerciales. Estas expediciones exitosas (sin muertes o choque armado con los pajonalinos) desmitificaron al Gran Pajonal como lugar lejano e inaccesible, cambiando su estatus por el de gran potencial misionero y ruta terrestre alternativa entre el Ucayali y el Perené-Pangoa.

Así, en 1736, el padre Alonso del Espíritu Santo, después de haber navegado desde Catalipango, a orillas del río Ene, aguas abajo por el Tambo y el Ucayali, para visitar la misión de San Miguel de los Cunibos, se decidió a no emprender el largo y fatigoso viaje de regreso aguas arribas por el Ucayali, Tambo y Ene, sino que prefirió regresar caminando por el Gran Pajonal hasta el Perené y de allí navegar de vuelta hasta Catalipango. Una de las rutas concebidas sigue la Quebrada Tsipani (Chipaniki) que desemboca en Unini, muy cerca a su embocadura en el Ucayali. La ruta es en la actualidad utilizada con frecuencia por los Ashéninka del Gran Pajonal que van de visita al Ucayali. En esta tercera expedición misionera, se logró seguir una de las rutas comerciales de los Ashéninka atravesando la parte norte del Gran Pajonal, donde el Padre Alonso, entre otras cosas, fundó una nueva misión cerca de una laguna llamada Pirintoki, que quedaba a dos días de viaje de Tsipani (Chipaniki), donde vivían, por aquel entonces, muchos Ashéninka. Posteriormente, se continuó el viaje hacia el oeste, a la misión de San Tadeo en el Perené. Para 1739, los franciscanos habían logrado fundar diez puestos misioneros en la región; éstos contaban con 15 sacerdotes, ganado y producciones agrícolas (Ortiz 1961: 46). La mayor parte del trabajo misional subsiguiente se llevó a cabo por parte de Ashéninka conversos con base en un lugar llamado Tampiani. A los autores no les ha sido posible identificar exactamente este sitio.

Mapa 3  
El Gran Pajonal en la época colonial



### *La resistencia*

Del sumario histórico anteriormente esbozado, el lector podría deducir que, al principio, la expansión misionera franciscana se llevó a cabo sin problemas y que los indígenas de la zona se dejaron convertir a la fe católica sin objeciones considerables, aceptando sin reservas la creciente presencia de los monjes y colonos españoles en sus territorios. Este no fue el caso de ninguna manera. Desde el inicio de la proselitización, los diferentes grupos locales —“campas”, “amueshas”, “simirinches” y otros— ocasionaron grandes problemas a la penetración de la orden franciscana. Los franciscanos se establecieron en la Selva Central por primera vez en 1635, en Quimiri, valle de Chanchamayo, en el alto Perené. Pero dos años más tarde, fueron asesinados los tres propulsores franciscanos de la misión (Amich 1988: 57; ver también Varese 1973: 127-128). Así se inició la larga lista de mártires franciscanos y otras víctimas, como consecuencia de la resistencia indígena contra el poder colonial en expansión. Al comienzo, se trató de asaltos menores —pero bien planeados— a las expediciones misioneras, organizados por uno u otro curaca local con el evidente propósito de detener una expansión adicional. No obstante, en el lapso de casi 100 años de colonización franciscana, la resistencia indígena fue adquiriendo carácter de verdadero alzamiento y, paulatinamente, aparece coordinada entre los diversos curacas locales, cada vez con mayor apoyo masivo de la población. En varias ocasiones esta coordinación abarca incluso diferentes grupos étnicos: amuesha (yánesha), piro o simirinchi (yine), campa (asháninka, ashéninka), cunibo y cashibo (uni), muchos de los cuales, por lo demás, habían tenido serios conflictos territoriales internos.

La estrategia misional de los franciscanos, siempre fue la de ganar la lealtad de uno u otro curaca local, fortalecer su posición en la sociedad nativa y, teniendo su esfera de influencia como punto de partida, consolidar el poder de la misión y expandirse hacia los territorios de otros líderes locales (Amich 1988: 166). El medio para ello eran las mercaderías: los franciscanos traían consigo abundantes provisiones de herramientas de metal y otros objetos (hachas, machetes, cuchillos, palas, menaje de cocina, telas, adornos) que, siguiendo la lógica del don, se usaban para ganar la lealtad de los curacas locales y atraer a la población general a establecerse en las estaciones misioneras. La posición de los líderes ashéninka depende fuertemente de sus habilidades para satisfacer

las necesidades de sus adeptos; aquel curaca que se encuentre en condiciones de proporcionar objetos apreciados tales como las herramientas, tiene la posibilidad de incrementar su prestigio e influencia social. Así, mediante la promoción de curacas individuales se podía crear una esfera de influencia, pero a costa de otros curacas que no eran incluidos en este "orden" y que, naturalmente, veían su posición amenazada. Existe evidencia que indica que el interés en los dogmas cristianos desaparecía tan pronto como se acababan las provisiones de los misioneros y que las escasas habilidades de la misión para llenar las expectativas (es decir, mantener el contrato) de los curacas locales generaban amenazas de represalias por parte de los indígenas.

Esta estrategia es tan antigua como la actividad de las misiones cristianas y ha funcionado hasta el día de hoy, en que ha sido reemplazada por misiones protestantes y sectas derivadas (ver Hvalkof & Aaby 1981). Bajo esta luz se debe entender el éxito relativo de la misión al mismo tiempo que se incrementaba la resistencia. Así, al mismo tiempo que los franciscanos eran obligados a retirarse varias veces de sus estaciones misioneras, tanto en el Perené como en Pangoa, recibían solicitudes de los curacas locales, que les rogaban que regresaran, pues necesitaban los objetos que ellos traían. Este también fue el caso en el Gran Pajonal. Durante aquella época, la zona tenía importancia como centro estratégico para gran parte del comercio terrestre entre el Ucayali, Chanchamayo y las serranías. En una dirección venía la sal del Perené y las herramientas de metal de los Andes; en la otra iban el pescado seco, plantas medicinales, parafernalia mágica y probablemente plumas y otros productos exóticos. El transporte a través de los ríos fue especialmente empleado aguas abajo, pero el comercio de regreso no se transportaba a contracorriente, sino por rutas terrestres. Asimismo, el transporte fluvial por el Perené y Tambo es difícil y peligroso, de modo que la ruta alternativa a través del Gran Pajonal fue utilizada en forma general. Este comercio también se realizó a través del sistema comercial tradicional de los Ashéninka, por medio de largas cadenas de intercambio, llamadas por posteriormente por los etnógrafos el sistema de intercambio *ayómpari* (ver Bodley 1973; Schäfer 1988).

Tal sistema aún existe. El Gran Pajonal es precisamente una de las 'estaciones intermedias', donde confluyen rutas que provienen del Urubamba, Ucayali y Amazonas. Por esta razón, la misión, como socia comercial y proveedora de los curacas locales del Gran Pajonal, se adaptó

perfectamente al sistema indígena y pudo consolidar su posición y control de las cadenas comerciales. Dado que los pajonalinos no tenían las mismas malas experiencias con la misión y las autoridades españolas que los grupos asháninka del Perené y Pangoa, ya que fueron contactados relativamente tarde, los misioneros fueron recibidos asombrosamente bien: como personas-recursos. Pero la agenda de la misión era por completo diferente: en colaboración con el gobierno virreinal urdieron grandes planes para la ocupación del Gran Pajonal, el cual debía poblarse con colonos españoles y transformarse en un inmenso centro para la producción agrícola (Ortiz 1961: 50). La misión inició inmediatamente la ejecución de los planes, construyendo hasta el gran alzamiento indígena de 1742 sus rancherías en el Gran Pajonal, introduciendo diversos cultivos andinos y europeos, así como ganado vacuno, ovino y porcino. Sin duda, durante los primeros años, los Ashéninka del Gran Pajonal vieron con buenos ojos a la misión; tampoco existen dudas de que la creciente intervención y control de los misioneros pronto resultó agobiante para los pajonalinos.

Como ya se ha dicho, a través de todo el periodo inicial de colonización, hubo varios levantamientos menores contra las misiones franciscanas y sus aliados seculares (Quimiri 1637, 1642, 1694; Pichana 1674, 1719, 1721; río Tambo 1687; Jesús María 1724; Sonomoro 1737). El motivo para casi todos estos alzamientos fue el mismo: el intento de los misioneros por imponer a los líderes locales valores y maneras de ser católicas —entre ellos la prohibición de la poliginia—, el creciente poder de los misioneros y los castigos a los indios “desobedientes”. No menos influencia tuvo la aparición de muchas epidemias que ocasionaron una violenta mortandad, que no discriminaba entre cristianos y no cristianos (ver Amich 1988; Ortiz 1961; Sala 1925; Tibesar 1952; Santos Granero 1987). La población nativa de la Selva Central tenía claro que las reiteradas epidemias les habían sido contagiadas por los misioneros, mientras que los misioneros no veían ninguna relación entre su intento por concentrar a la población indígena en las misiones y la propagación de enfermedades occidentales. Además, a partir de los anales franciscanos, resulta claro que se trató de alzamientos largamente planeados que, al compás de la colonización cada vez más comprehensiva de los franciscanos, fueron tomando la forma de una resistencia cada vez más abarcadora y coordinada.

## El gran alzamiento

Catalizadora de la resistencia indígena fue la figura de Juan Santos Atahualpa. Juan Santos aparece en mayo de 1742, en la confluencia de los ríos Ene y Perené, un lugar natural de desembarque, donde la mayoría de viajeros se detiene ya sea para seguir navegando aguas abajo por el río Tambo hacia el Ucayali, ir caminando por tierra hacia Pangoa o viajar aguas arriba hacia Chanchamayo, o bien dirigirse al interior del Gran Pajonal. El territorio entre el río Satipo/Pangoa y la confluencia del Ene con el Perené siempre ha sido un punto central de tráfico entre las diferentes zonas locales.

Diversas fuentes históricas indican que Juan Santos Atahualpa fue educado por los jesuitas en el Cusco, probablemente para ser catequista. Se dice también que tenía pleno dominio tanto del español como del latín. Se señala que estuvo en España, así como en Angola y Congo, como sirviente de un jesuita de alta jerarquía; en conexión con estos viajes se formó una visión de la política colonial europea, y especialmente de la española. Según se dice (de la Riva Agüero 1930, en Ortiz 1961: 52-3), Juan Santos estaba huyendo de las autoridades después de haber sido acusado de un asesinato cometido en la región de Ayacucho. Una ruta general de huida desde ese lugar es internarse en el tupido bosque húmedo del río Apurímac y desde allí navegar aguas abajo por los ríos Apurímac-Ene, desde donde inexorablemente se llega al anteriormente indicado punto central de tráfico, en el cual se abren varias posibilidades de rutas alternativas.

Aquí vino a parar Juan Santos, precisamente en la región que había sido el centro del levantamiento indígena contra las misiones de Pangoa, un par de años antes, durante el cual muchos de los participantes habían sido ejecutados y sus miembros puestos en exhibición sobre estacas. También había sido justamente en este lugar donde una expedición punitiva detuvo a gran número de los pobladores ashéninka del lugar y los internó como prisioneros en Sonomoro, en 1739, para que ser interrogados por una comisión investigadora española. Hasta ese momento, Juan Santos había sido una página en blanco. En todo caso, no existe fuente alguna que de indicios de su participación, ni grande ni insignificante, como ideólogo o como líder y agitador de masas. Pero aquí, en las latitudes del río Perené, conoce al curaca don Mateo Santabangori, de la comunidad y puesto misional de Quisopango en el



alto Shima, que queda en la periferia del Gran Pajonal. Es indudable que la población local estaba agitada por los acontecimientos de los años anteriores y se encontraba fuertemente motivada para enfrentarse a los misioneros franciscanos. Juan Santos se convirtió en el catalizador que hacía falta.

El curaca Mateo Santabangori, que había ayudado al Padre Juan de la Marca a fundar las primeras misiones en el Gran Pajonal, invitó a Juan Santos a Quisopango. Aquí, juntos, diseñan el primer plan de insurrección. Juan Santos se añade el nombre de Atahualpa porque afirma descender del último inca. En una gran ceremonia en Quisopango, se autoproclama Apu Inca e hijo de Dios y promete liberar a la población indígena del yugo del poder colonial español. Su presencia y plan ganan un respaldo muy significativo entre los nativos del lugar, miles peregrinan a Quisopango para conocerlo y respaldarlo. Según los misioneros Manuel del Santo y Domingo García, que por aquel entonces trabajaban en el Gran Pajonal y eran responsables de las muchas estaciones misionales y colonizaciones de la zona, los asentamientos del Pajonal quedaron totalmente abandonados durante las convocatorias masivas de Juan Santos Atahualpa en Quisopango, en el Alto Shima. Asimismo muchos Asháninka, Yánesha, Yine y Conibo de los territorios aledaños venían a la zona para participar en los encuentros y festividades alrededor de la auto-esclenificación y preparación de Juan Santos para la gran insurrección.

En los informes de los misioneros se señala que había consenso entre los reunidos que querían deshacerse de los misioneros y colonos españoles. Juan Santos presta declaraciones, manifestando su deseo de establecer un nuevo estado indígena cristiano, independiente de la corona española y sus misioneros. Ordena a los misioneros presentes en el Gran Pajonal abandonar el territorio junto con sus esclavos negros y huéspedes de la misión; ellos se retiran raudamente de la zona y se dirigen a la misión fortificada de Sonomoro (Amich 1988: 166-173). El nuevo Inca consolida sus cuarteles generales para el movimiento liberador en Quisopango, donde fortifica la comunidad y crea una especie de arsenal que se llena de flechas, arcos, mazos y otras armas indígenas tradicionales. De igual modo, se apropia de la estación ganadera más grande de los franciscanos, que en aquella época quedaba en Sabiroski, en donde hoy se encuentra la comunidad nativa Javirosi. Como es natural, los acontecimientos producen gran preocupación entre los franciscanos, quienes, a inicios de 1742, envían un comisionado a

Quisopango para hablar con Juan Santos y sacar en claro sus motivos y propósitos. Aquí, Juan Santos Atahualpa reafirma ser cristiano, asegura que de tiempo atrás ha tenido esos planes, pero que Dios no le había dado, hasta entonces, el mandato para hacerlo; finalmente indica que pretende restituir su reino con miras a hacerse coronar en Lima.

En el informe de la comisión (Vásquez de Caicedo, en Izaguirre 1922-1927: II, 177), se destaca que Juan Santos Atahualpa es bien organizado, educado y debe tomarse con especial seriedad. Sin embargo, no se logró la atención debida de las autoridades virreinales. Por distintas razones, no se hizo nada y, según Ortiz (1961: 55), en la capital las lenguas decían que era claramente culpa de la propia misión, dado que tenían un tratamiento inhumano y cruel para con los indígenas. Los franciscanos habían cosechado lo que sembraron. Pero los indígenas lo tomaron en serio, consolidando, en el curso de los siguientes meses, un amplio movimiento respaldado por los indígenas de Chanchamayo-Perené, Gran Pajonal, Tambo-Ene y Ucayali. Varios de los que hasta ese momento habían sido adeptos de la misión cambiaron de bando y se declararon partidarios de Juan Santos. Entre los más prominentes se puede nombrar al curaca don Mateo de Asia, de las misiones de Metraro/Eneno, quien había participado activamente en la colonización misionera del Gran Pajonal y en las detenciones realizadas en ocasión de los alzamientos en 1737. Juan Santos lo nombró general del ejército ashéninka que el mismo curaca había organizado. Una "conversión" análoga provino del curaca conibo Siabar, que igualmente había sido uno de los soportes permanentes y militantes de la misión.

Los misioneros franciscanos estaban impactados por la situación. Nadie había esperado una insurrección tan coordinada y mucho menos el que los hasta entonces leales curacas cristianos y sus adeptos respaldaran activamente el movimiento. Juan Santos había jugado bien sus cartas. Había canalizado una violenta insatisfacción indígena respecto del accionar de los españoles en un movimiento insurrecto coordinado, manteniendo a la vez el marco cristiano y espiritual que hizo posible que la élite indígena local, educada por la misma misión española, participara desde posiciones destacadas en el movimiento. Al mismo tiempo, proporcionó a estos líderes los objetos materiales que eran tan codiciados, en especial herramientas y armas, que se encontraban en los puestos misionales abandonados, objetos que se consideraban injustamente "monopolizados" por los misioneros españoles y los colonos que los acompañaban.

Cuando las autoridades virreinales cayeron en cuenta de la gravedad de la situación y extensión de la insurrección, enviaron dos unidades del ejército, una vía Quimiri, en Chanchamayo, y la otra vía Sonomoro, en Pangoa, para que, por medio de un movimiento de tenazas, atacasen y capturasen a Juan Santos Atahualpa en el Gran Pajonal. Pero la realidad no se desarrolló así. Ciertamente una de las columnas militares, compuesta por 70 soldados, apoyados por 20 arqueros asháninka bajo el mando del siempre leal curaca de la misión de Sonomoro, don Bartolomé Quintimari, logró llegar a Quisopango en octubre de 1742. Pero Juan Santos y la mayor parte de su ejército habían abandonado el lugar. Después de intensa lucha con el destacamento asháninka de vigilancia, se logró conquistar el arsenal de Quisopango. La batalla le costó la vida al curaca de Quisopango, don Mateo Santabangori, y aproximadamente a otros doce Ashéninka presentes, mientras que los atacantes no contaron con muertos pero sí con muchos heridos. Entretanto, Juan Santos y la milicia ashéninka habían dejado el Gran Pajonal y se habían instalado en la misión de Eneo, domicilio de su recién nombrado general, don Mateo de Asia. En una total subestimación del talento organizativo, experiencia de guerra y fuerza de los agitadores indígenas, la unidad del ejército partió con el objetivo de reconquistar la misión de Eneo, pero fue repelida y casi totalmente aniquilada mediante la estrategia de *"hit-and-run"* de los guerrilleros nativos. Estos fiascos militares dieron naturalmente alas al movimiento liberador. El resto de la historia de la rebelión transcurre fuera del Gran Pajonal.

Juan Santos Atahualpa estableció su cuartel general en Metraró en el alto Perené. Desde allí se diseñaron y coordinaron las operaciones del movimiento liberador a lo largo de los 10 años siguientes. Con relativa celeridad, el movimiento logró despejar toda la Selva Central de misiones y colonizaciones españolas, restaurando el control total sobre los territorios asháninka (campa), yánasha (amuesha) y yine (piro, simirinche) que comprendían toda la región del Gran Pajonal, Chanchamayo, Perené, Tambo y alto Ucayali. En 1751-1752 siguió la reconquista de los territorios de Pangoa, Sonomoro y Satipo, así como territorios en los Andes orientales, en Huancabamba y Vítoc, con el objetivo de establecer una "zona de choque" libre de colonización hacia la sierra (Ortiz 1961: 58-60). Varios intentos por parte del virreinato para reconquistar lo perdido vía operaciones militares fracasaron,

especialmente después de abiertas confrontaciones militares con la milicia indígena. La administración colonial española nunca logró destruir la resistencia o capturar a los líderes del movimiento liberador; tampoco llevar a cabo un compromiso de paz a través de negociaciones (Amich 1988: 179-181). La milicia efectuó una serie de ataques relámpago a las haciendas y poblados en la sierra oriental, en el límite con la selva, donde se apropiaron de herramientas, armas y ganado, además de cierta cantidad de prisioneros.

El último de estos ataques guerrilleros tuvo lugar a inicios de agosto de 1752 en la sierra, donde Juan Santos y una milicia de más de mil hombres tomaron posesión del poblado de Andamarca por unos días para luego retirarse rápidamente antes de que las fuerzas coloniales españolas pudieran ingresar y cortarles la retirada <sup>(19)</sup>. A partir de ese momento, la presencia física de Juan Santos desaparece completamente de la historia. De acuerdo con los cronistas franciscanos, él habría sido asesinado en 1755 o 1756, en Metraró, por uno de sus seguidores indígenas, quien durante una fiesta (de la cosecha del maíz) habría querido probar su inmortalidad con una pedrada (Ortiz 1961: 64). Otros informes de la misión señalan que continuaba con vida hasta 1775 (Manuel Gil en Maúrtua 1906: 303-309; ver también Varese 1973: 204-209 para un resumen). Según se dice, la tumba de Juan Santos se encuentra en Metraró.

Pero la lucha de resistencia siguió viviendo mucho tiempo después de que Juan Santos Atahualpa Apu Inca desapareciera personalmente de la escena. En 1766, empezó un nuevo levantamiento indígena contra los misioneros y colonos españoles entre los grupos pano-hablantes del alto Ucayali, compuesto por Shipibo, Conibo y Setebo, y respaldado por los Ashéninka y Yine (Piro) del río Tambo.

---

(19) Juan Santos tenía la esperanza de que los indígenas andinos se uniesen a la insurrección y se levantasen en un movimiento de liberación conjunto contra los españoles y el virreinato. La idea de crear un nuevo estado indígena no eran tan solo fantasías en la cabeza del líder de la insurrección. Entre los misioneros y administradores coloniales existía un temor real de que muchos indios y mestizos de los Andes pudiesen unirse a la rebelión. Así, en 1750, el Padre Joseph de San Antonio escribe: "si este (Juan Santos)... saliera para Lima con doscientos indios flecheros se pudiera temer... la sublevación general de los indios en las provincias del Reyno" (citado en Varese 1973: 202).

La Selva Central permaneció bajo el control de los grupos indígenas locales por alrededor de cien años. Es verdad que los franciscanos, ya en 1815, lograron restablecer una comunicación vial entre la sierra, a través de Comas y Andamarca, hasta Pangoa, Mazamari y el río Tambo, para facilitar con ello las comunicaciones con el Ucayali. Sin embargo, recién con la fundación de La Merced, en Chanchamayo, en 1869, empieza la verdadera reconquista y recolonización de los territorios indígenas. En lo que respecta al Gran Pajonal, empero, transcurrirá casi el doble de tiempo antes de que los franciscanos lo intenten nuevamente.

La gran sublevación ha sido con frecuencia descrita por antropólogos e historiadores como un típico movimiento mesiánico milenarista. Indudablemente, la personalidad carismática y el antecedente indígena/cristiano de Juan Santos jugaron un papel predominante en la movilización de los curacas locales de la región. No obstante, en nuestra opinión, se ha dado demasiado peso al significado milenarista. Como hemos indicado, se trató de la directa continuación de una serie de alzamientos locales contra el abuso del poder colonial, que se había dado desde mucho antes de la aparición de Juan Santos, y que continúa mucho después de que Juan Santos desapareciera de escena (Veber 2003).

De los documentos históricos parece que la motivación de los curacas locales era la de recuperar el poder, espacio de acción y libertad que tenían antes de la colonización religiosa y cultural promovida por la Corona española. Sabemos que la introducción por parte de los misioneros franciscanos de epidemias occidentales motivó igualmente los levantamientos. Por último, pero no menos importante, sabemos que el monopolio español del acceso a objetos manufacturados, especialmente herramientas y armas, fue también una causa de consideración. Así como los éxitos tempranos de los franciscanos se debieron al permanente suministro de herramientas y otros objetos, mediante los cuales aseguraban la fidelidad de los curacas, también esto fue un elemento fundamental de la estrategia de Juan Santos. Es por esta razón que al inicio de la gran rebelión, prometió a sus adeptos reconquistar y repartir los objetos y riquezas de los cuales los españoles, desde la perspectiva indígena, se habían apoderado injustamente (Amich 1988: 167, Ortiz 1961: 53). En cierta medida, él cumplió estas promesas, puesto que las "milicias campas" se apoderaron de las fundiciones de hierro y herrerías franciscanas, especialmente en el territorio alrededor

del Cerro de la Sal, donde Juan Santos se asentó permanentemente y con ello siguió dirigiendo y controlando la producción de metal y las rutas comerciales importantes. De esta manera, el movimiento de resistencia indígena y los diversos grupos locales pudieron abastecerse hasta cierta medida de herramientas. De igual modo, muchos de los asaltos de las milicias de Juan Santos a las colonizaciones españolas y comunidades campesinas en la zona limítrofe con los Andes orientales fueron motivados por el acceso a herramientas que pudieran abastecer a los curacas asociados (para un análisis histórico del significado de las fundiciones de hierro para el movimiento de resistencia, ver Santos Granero 1988; ver también la discusión de Schäfer 1988 sobre los sistemas de comercio y el significado de la producción indígena de metal).

Es cierto que Juan Santos a menudo se presentaba a sí mismo como líder mesiánico, en una mezcla heterogénea de catolicismo y grandeza incaica, posición que también parece reforzada por los franciscanos. Juan Santos tenía, además, claras ambiciones políticas como líder de un movimiento de masas. Varias veces hace referencia a querer establecer un estado autónomo de indígenas y mestizos, libre de colonos españoles y de sus leales esclavos negros. También señala que espera que los ingleses lo ayuden en la guerra de liberación contra España. Los conoció durante sus visitas a Europa y África y así se informó sobre el significado de la guerra colonial entre las dos grandes potencias europeas. De esta forma, sus visiones se extienden mucho más allá de un sueño milenarista tradicional; el movimiento es claramente un precursor de los movimientos de secesión que más tarde se sucedieron en el continente. Sin embargo, es altamente discutible que los distintos grupos indígenas de la Selva Central compartieran esta agenda. Nada apunta a que la motivación de los Ashéninka fuera el retorno a una u otra situación originaria. No existe mucho apoyo a esta tesis en los documentos históricos (ver Veber 2003).

La movilización de los diversos grupos locales fue motivada más bien por el deseo de controlar el acceso a nuevos recursos, bajo la forma de herramientas, armas, ganado y tal vez cultivos alternativos, que por utopías político-religiosas. Se trata más bien de un movimiento político pragmático, típico del grupo ashéninka-asháninka a través de la historia hasta la actualidad. De tal manera, el mismo Juan Santos ha sido uno de los recursos organizativos más importantes en esta pragmática indígena de adaptación. No se quería el pasado, sino un futuro nuevo y "moderno"

que ellos mismos controlaran: la autodeterminación en desarrollo. Y esa es una historia completamente diferente. Para el Gran Pajonal, la gran sublevación significó que los grupos locales reconquistaran el control de su territorio en 1742 y mantuvieran dicho control a lo largo de casi 200 años <sup>(20)</sup>. No se produjo ningún nuevo intento de colonización hasta inicios de la década de 1930.

### *La entreguerra*

Entre 1742 en que los franciscanos fueron obligados a abandonar sus misiones en el Gran Pajonal y 1897 en que el franciscano Gabriel Sala visita la zona en un rápido viaje de reconocimiento cuando ésta había empezado a estar en la mira de los colonizadores, existe un vacío en las fuentes históricas acerca de la situación en la región. El territorio y sus habitantes estaban fuera del centro de los acontecimientos y no atraían hacia sí ningún tipo de atención. En los años inmediatamente posteriores a la gran sublevación, la misión franciscana entró en crisis, plagada de inquietud y de problemas para focalizar su “obra civilizadora”. La pérdida de sus bastiones fatigosamente desarrollados en la Selva Central adquirió dimensiones traumáticas. La frustración por la falta de un respaldo más decisivo por parte del Virrey en Lima y la falta de apoyo económico y militar ahondó la desilusión y el desánimo. Una parte de los misioneros que habían trabajado en el Gran Pajonal y territorios colindantes, trasladaron su obra misional a Tarija, en Bolivia; otros volvieron a intentarlo en otras comarcas de la amazonía peruana. Fue en este contexto que creció el interés en el potencial logístico de los sistemas fluviales amazónicos y que la elaboración de mapas hidrográficos adquirió prioridad en la agenda de la misión.

Existen dos rutas evidentes para establecer una conexión vial desde la sierra hasta el sistema fluvial del Ucayali. Una va desde Huánuco hasta el río Huallaga, muy cerca de la actual ciudad de Tingo María, y sigue a lo largo de este río hasta el bajo Ucayali y Amazonas. La otra es la ruta que la misión estableció desde Andamarca a través de Pangoa

---

(20) Existe evidencia que indica que en la década de 1880 los pajonalinos todavía sembraban los nuevos cultivos que la misión había introducido como parte de su “proyecto de desarrollo”; del mismo modo que se asumió la ganadería, la cual posiblemente se desarrolló como una actividad semiextensiva (Samanez y Ocampo 1980: 84).

hasta el río Tambo, muy cerca del actual poblado de Puerto Ocopa, desde donde es posible navegar por el río al alto Ucayali y el río Urubamba. La recolonización de los valles del Apurímac y del Mantaro por parte de la misión tuvo lugar en 1780 (Ortiz 1961: 67). Asimismo se reestableció el camino meridional desde Huánuco. En contraste, no parecía haber motivo para restituir la conexión a través de Andamarca-Pangoa <sup>(21)</sup>. Una de las razones para ello era que, sorprendentemente, a través de la sublevación la población indígena, Andamarca había alcanzado un significativo grado de autonomía, arrogándose el poder necesario para mantener dicha independencia. Así, según Raimondi en 1867 – en época tan alejada de su protagonismo – la población de Andamarca seguía refiriéndose a Juan Santos Atahualpa como si todo hubiese ocurrido el día anterior (Ortiz 1961: 67).

El primer intento de reabrir la ruta de Andamarca a Pangoa se realizó en julio de 1814, cuando todavía se sentía inquietud porque los “indios campas” de la región siguieran en estado sedicioso. Este abortó cuando los expedicionarios llegaron a Mazamari, tras cuatro semanas de difícil viaje. A fines de agosto se hizo un nuevo intento y, esta vez, se logró llegar hasta Pangoa, donde la misión se restableció sin problemas. Un nuevo optimismo se extendió entre los franciscanos. La estrategia de colonización de la misión consistía, en primer lugar, en establecer tres “reducciones” como cabezas de puente logísticas en los puntos más importantes de la ruta para asegurar la conexión entre el Ucayali, la sierra y Lima. Así, en 1815 se establecieron tres puestos misioneros en Sonomoro (San Buenaventura de Chavini), en Pangoa (Jesús María) y un poco más abajo de la desembocadura del río Tambo, muy cerca del actual poblado de Atalaya (Lima Rosa). El plan era fortalecer estas estaciones misioneras con pequeños guarniciones militares, mulas y personal; la ejecución de este plan se inició sin demora (Ortiz 1961: 72-75). La motivación aparente para establecer esta conexión fue que los Piro (Yine) del bajo Urubamba habían pedido a los franciscanos que se establecieran entre ellos, pero la consigna subyacente era reconquistar Sonomoro, Cerro de la Sal y el Gran Pajonal (Ortiz 1961: 69).

---

(21) Para evitar que la rebelión de Juan Santos se extendiese hacia la sierra, en la década de 1750 el Virrey ordenó que todas las vías de comunicación entre la selva y la sierra fueran cerradas (ver Lehnertz 1972; Santos Granero 1992: 109).



El establecimiento de la nueva ruta significó que soldados, colonos y aventureros avanzaran tras los pasos de la misión, generando conflictos con los indígenas locales. Apenas un año después del establecimiento de la nueva ruta, tuvieron lugar los primeros choques armados con los Asháninka locales a lo largo del río Tambo, donde el P. Ruiz cayó en una emboscada en Mazaroveni. En julio de 1816, los misioneros respondieron con una masiva expedición punitiva e intimidatoria por el río Tambo, constituida por soldados españoles y voluntarios indígenas: 326 flecheros y 36 fusileros repartidos en 66 canoas. Mientras tanto, la mayoría de los Asháninka había huido internándose en el bosque, y los expedicionarios encontraron únicamente viviendas abandonadas. No obstante, lograron capturar a tres desdichados Asháninka que fueron llevados de vuelta a Jesús María "para explicarles que ellos querían vivir en paz y tolerancia". En el camino de regreso ocurrió un nuevo enfrentamiento en Mazarobení, en el cual, empero, no hubo heridos. La abrumadora demostración de poder al parecer hizo que los Asháninka locales se mantuvieran a la espera en los años inmediatamente posteriores. Entre 1816 y 1820, la ruta Andamarca-Pangoa-Tambo-Ucayali fue recorrida, ida y vuelta, siete veces sin problemas, lo que en aquella época era todo un éxito.

No fue la resistencia de la población indígena la que retardó la reconquista de la perdida "tierra de las campas" en el Gran Pajonal, sino la guerra de la independencia de España, que puso un tope definitivo al proyecto de los franciscanos. En 1820 los franciscanos se vieron obligados a abandonar las misiones de Sonomoro, Pangoa y alto Ucayali. En 1824, mediante decreto, Simón Bolívar cerró la misión franciscana, confiscó su sede principal de Santa Rosa de Ocopa, y la transformó en un centro de enseñanza: "Colegio de Instrucción Pública". Recién en 1836, el nuevo presidente del Perú anuló el decreto; el convento de Ocopa fue restaurado como tal recién en 1849.

El periodo de alzamientos y, más adelante, la guerra de secesión peruana contra España, otorgaron a los pajonalinos un respiro prolongado durante el cual no hubo presiones económicas o sociales sobre el Gran Pajonal. Pero este 'estado de calma' se modificó gradualmente a lo largo del siglo XIX. Por cierto, la zona no fue recolonizada físicamente sino hasta muy entrado el siglo XX, pero el desarrollo económico en las zonas vecinas fue impregnando de manera creciente el orden económico y social del Gran Pajonal. Ya que los

territorios ashéninka estuvieron cerrados a la colonización hasta el siglo XIX, durante todo este periodo se produjo una colonización y comercio crecientes a lo largo de los ríos principales del sistema fluvial del Amazonas.

Desde mediados del siglo XVIII, existía en el Amazonas y bajo Ucayali una floreciente economía de acopio y exportación de diferentes productos naturales, tales como plantas medicinales, resinas y extractos, animales vivos, pieles, maderas y otros artículos exóticos. De igual modo, el comercio de alimentos tales como pescado seco/salado fue creciendo durante todo el periodo. Las actividades extractivas se aceleraron al mismo ritmo que la colonización de los ríos principales. En un inicio, esta economía extractiva fue dominada por comerciantes españoles y portugueses, pero más tarde fue suplementada con otras casas comerciales e inversionistas europeos. El sistema económico extractivo se basaba en la explotación de la fuerza de trabajo indígena que se mantenía endeudada a través del así llamado sistema de habilitación. En este sistema el patrón paga un adelanto a algunos contratistas a cambio del compromiso de entregar una determinada cantidad de productos en una fecha determinada. Estos pagan a su vez a algunos subcontratistas, y así sucesivamente, hasta que llegamos, en línea descendente, a los productores primarios, en la base de la jerarquía. La longitud de la cadena de explotación depende del carácter del producto y del momento particular de la historia. Así, el sistema está construido para la explotación de zonas poco colonizadas, a través del establecimiento de la servidumbre y el enganche, la esclavitud por deuda, la cual se mantiene por medio del uso del poder y de la violencia pura y cruda. Más adelante se estableció una verdadera esclavitud y comercio de esclavos indígenas, al ritmo de la colonización de los ríos mayores. Los Ashéninka del Gran Pajonal estuvieron, sin duda, expuestos a la economía extractiva, viéndose cada vez más envueltos en estos sistemas de explotación, a través de sus vínculos frecuentes con la zona del Ucayali.

### **Caucho y comercio de esclavos**

Al compás de la expansión de la economía extractiva en el siglo XIX, se fueron estableciendo puestos comerciales y pequeños fundos a lo largo de los principales ríos navegables, tales como el Ucayali y el Urubamba. La mayoría de ellos era de propiedad de patrones europeos,

vinculados a diferentes casas comerciales en Iquitos, a través de lazos familiares o contratos económicos. A medida que se fue mejorando la logística de los ríos, mediante la navegación con embarcaciones a vapor, el alto Amazonas se vinculó más fuertemente con el mercado mundial y se supeditó a la 'ley de la selva' capitalista.

Desde mediados del siglo XIX, la economía extractiva se centró en tres productos: en primer lugar las gomas y en segundo lugar el pescado salado y los esclavos indígenas. La demanda de gomas crecía con fuerza en los mercados europeos y americanos y los patrones locales no excusaron ningún medio para acelerar sus ganancias. El auge de la economía gomera dio lugar al surgimiento de famosos patrones caucheros, que explotaban la mano de obra asháninka como extractores de caucho y como guardias enganchados para las áreas de concesión. Los abusos contra la población nativa fueron incontables y las atrocidades que se cometieron, horribles. Las correrías promovidas por los patrones en busca de niños y mujeres asháninka para esclavizarlos eran comunes y ocasionaban graves conflictos internos y fraccionamiento. Sin embargo, la esclavitud no era un fenómeno nuevo en el Perú, sino que desde la conquista española había sido una parte integral de la economía colonial, especialmente durante los primeros esfuerzos mineros. También sabemos que se realizaron correrías no solo en las zonas de extracción de caucho del Ucayali, sino también en territorios asháninka que colindaban con la región andina (Raimondi 1879; Enoch 1907; Samanez y Ocampo 1980).

Una de las descripciones más detalladas la encontramos en los diarios del explorador y hacendado Samanez y Ocampo, en los cuales describe sus dos expediciones desde Apurímac por el río Ene, vía el río Tambo hasta el Ucayali, en los años 1883 y 1884. A pesar de haber sido advertido acerca de los peligrosos y terribles que eran "los campos salvajes" que se encontraban a lo largo de esa ruta, durante su prolongada expedición, Samanez y Ocampo se da paulatinamente cuenta de que las características de los Asháninka habían sido conscientemente tergiversadas en la imagen oficial, y que el verdadero problema en la selva peruana lo constituían los inescrupulosos colonos y comerciantes andinos y los cazadores de esclavos y patrones del Ucayali:

"Aunque el carácter en general de los campos es de una desconfianza ilimitada, que los lleva á veces hasta la traición, están lejos de ser malvados como les há creído... La mayor parte de los crímenes que han cometido

algunas veces han sido sugeridos por los llamados cristianos, ó civilizados, de Ancco é Iquicha, y entrístece ver que los que tienen trato con aquellos se han hecho malos, mientras que los que ni siquiera los conocen, son buenos” (Samanez y Ocampo 1980: 61).

Samanez y Ocampo describió cómo las comunidades asháninka eran atacadas en forma reiterada por grupos provenientes de la sierra a fin de robarles sus productos y capturar esclavos (ibid: 25-26; 32; 40; 44-45). A los miembros de la expedición les resultaba difícil conseguir guías asháninka idóneos desde la desembocadura del río Satipo aguas abajo por el río Tambo ya que ninguno de los jefes de familia que contactaron deseaba abandonar su hogar por tiempo prolongado debido al temor de las correrías. Samanez y Ocampo señala que por esa época el Gran Pajonal se había convertido en objetivo de esas correrías. Cerca de la confluencia entre los ríos Tambo y Ucayali, encontró varios patrones europeos comprometidos en la extracción del caucho y en su diario se puede constatar una creciente reserva en relación a los mismos a medida que llegan a su conocimiento sus verdaderas actividades y comportamiento.

También se desprende de las fuentes que el dialecto local del Ucayali, aguas debajo de la desembocadura del río Tambo, es diferente del asháninka que se habla en el Ene y el Tambo. Es indudable que este dialecto era el ashéninka que, en términos generales, se considera idéntico al dialecto del Gran Pajonal. En estas fuentes se hace referencia a los Ashéninka que viven a la ribera de los afluentes del Ucayali, los ríos Sapani, Unini y Chicosa. En la actualidad, Sapani, Unini y Chicosa son nombres de comunidades ashéninka a orillas del río Ucayali, donde empiezan o terminan las trochas tradicionales que conectan al Ucayali con el Gran Pajonal y por donde se llevaba a cabo el trueque de artículos de metal, sal y esclavos. Hasta hace relativamente poco, Unini fue la ruta principal de las correrías al interior del Gran Pajonal. Los patronos europeos que controlaban este tráfico de esclavos vivían en la desembocadura del río Unini. Según Samanez y Ocampo:

“Los campos del Ucayali, mui diversos en sus hábitos y dialecto á los del Ene y Tambo, ocupan las quebradas de Sapani, Unini, Chicosa y otras, participan ya mucho de los hábitos de las otras tribus ribereñas de este río, si bien conservan siempre odio y enemistad por ellas. (...) Estos son los que más frecuentes y encarnizadas correrías hacen entre los campos del Pajonal, á quienes arrebatan, por mayor, mujeres y muchachos,

combatiendo con ellos unas veces, asaltándolos de improviso otras... (...)  
Para hacer estas correrías no tienen mas que cruzar la cordillera del Pichis”  
(1980: 83-84) <sup>(22)</sup>.

Por nuestro propio trabajo en la región de Atalaya, sabemos que los curacas locales del Ucayali estaban subordinados a los patrones europeos quienes los dotaban de armas de fuego, tanto escopetas como rifles Winchester, para emprender correrías en el interior del Gran Pajonal. La forma de asentamiento disperso del Gran Pajonal contribuyó a que esta zona fuese atractiva para las correrías. Esto ha sido ratificado por el P. Alemany, quien, en una expedición al alto Ucayali, en 1904, observó que los cazadores de esclavos de los patrones caucheros conocían los caminos que atravesaban el Gran Pajonal como la palma de su mano, y los utilizaban para realizar numerosos y crueles asaltos a los Ashéninka pajonalinos “no obstante la conocida fiereza de los campos de esa región” (citado en Ortiz 1961: 110). El mismo P. Alemany subraya además en su informe que todo el alto Ucayali, hasta la desembocadura del río Tambo, había sido despoblado como consecuencia de las permanentes correrías y ataques de los caucheros. Según sus cálculos la población en el alto Ucayali y afluentes, incluyendo el Unini, era solo un tercio de lo que había sido veinte años atrás, cuando trabajaba como misionero en la aún existente misión de Santa Rosa o Lima Rosa, cerca de donde actualmente está ubicada Atalaya (Izaguirre 1922-1927: vol. 12, 212). Desde comienzos de siglo hasta la Primera Guerra Mundial, la fiebre del caucho se extendió a todos los sistemas fluviales que delimitan el Gran Pajonal: Pichis-Pachitea, Perené, Tambo, Ucayali y diversos afluentes. Junto con ello también aumentaron las correrías, el comercio de esclavos y las correspondientes atrocidades.

La cacería de esclavos no solo tenía el propósito de obtener mano de obra para los patronos locales. El comercio de larga distancia con esclavos indígenas constituyó una actividad económica en sí misma, un negocio lucrativo, que durante largos periodos fue un elemento económico muy rentable entre los colonos del alto Ucayali. Desde mediados del siglo XIX, el comercio con seres humanos se había hecho

---

(22) Con la denominación de Cordillera del Pichis se hace referencia a la formación montañosa que en la actualidad se conoce como Cordillera del Sira (ver Samanez Ocampo 1980: 73) y que presenta una ramificación meridional que separa la planicie del Gran Pajonal de la llanura fluvial del Ucayali.

tan común que tanto los colonos como los indígenas locales lo consideraban 'normal' y no tenían ningún escrúpulo moral en lo concerniente a esta actividad. Así era 'la civilización'. Nuestro expedicionario remarca: "Suelen también adquirirlos pacíficamente, por compra, obteniendo mujeres y muchachos á cambio de mercaderías y herramientas" (Samanez y Ocampo 1980: 83). Tanto el ingeniero Wertheman (1978: 140), como el Coronel Portillo, en 1900, mencionan las correrías que los Piro y Conibo del Ucayali realizaban contra las poblaciones ashéninka de zonas tan lejanas como Pangoa y Perené (ver Ortiz 1961: 110).

Existen varias descripciones escalofrantes de las tragedias humanas que constituían acontecimientos cotidianos en aquella época. Una mujer bastante mayor que vivía en Oventeni, cuyo padre fue un cauchero español en la región de Atalaya y cuya madre fue una mujer piro del Ucayali, nos ha relatado algunas de las historias sangrientas que su padre le contó cuando aún vivía. También nos contó que ella y su madre vieron en Atalaya una lancha abarrotada de jóvenes mujeres indígenas y que al preguntarles qué hacían allí, la respuesta fue que estaban de paso, en camino a ser vendidas a los patronos en Iquitos. Esto debe haber ocurrido aproximadamente en la década de 1920. La parte 'pacífica' del comercio de esclavos ocurrió de manera permanente en la región de Atalaya, si bien bajo formas menos evidentes, hasta 1988, cuando se sucedieron grandes transformaciones en la estructuración de las relaciones de propiedad de la tierra y cuando tuvo lugar la organización indígena.

Las perversas relaciones que se desarrollaron durante el auge del caucho entre la sociedad nacional, los colonos y los indígenas, establecieron el patrón para las relaciones interétnicas en el alto Ucayali y Gran Pajonal hasta nuestros días. Sin duda alguna, el periodo del caucho fue la época más destructiva en la historia del Perú, que implicó el genocidio de las poblaciones indígenas amazónicas y tuvo por consecuencia una sociedad completamente fraccionada y dividida, grandes trastornos demográficos, y una grave destrucción ecológica y económica. Adicionalmente, los capitales provenientes de estas actividades no se acumularon en el Perú, sino en casas financieras europeas y estadounidenses. La época 'gloriosa' se esfumó durante la segunda década del siglo XX.

La caída de los precios de las gomas en el mercado mundial impulsó a los varones caucheros a incrementar la sobreexplotación de los siervos asháninka y, en 1913, los “picadores de shiringa” asháninka de algunas colonias en el valle del Pichis se rebelaron, matando a 150 colonos blancos y cortando las vías de comunicación con Lima. La economía gomera colapsó por sí misma un par de años más tarde, debido a la competencia de las plantaciones de jebe en las colonias europeas del Viejo Mundo y por el estallido de la primera guerra mundial. Los patrones optaron por otras actividades, tales como la extracción maderera, la agricultura y la ganadería, pero siguieron manteniendo sus siervos indígenas.

### **Recolonización y resistencia**

A mediados del siglo XIX se aprecia un cambio decisivo en el interés y actitud de la sociedad nacional peruana en relación a los territorios selváticos, centrándose en otros potenciales económicos de la región. Desde los Andes la frontera agrícola avanzaba rápidamente. En Chanchamayo se abrió un camino primitivo y se estableció una guarnición militar en 1847. Desde este fuerte se inició la recolonización de la Selva Central por parte de misioneros y colonos europeos, chinos y luego japoneses. El esfuerzo colonizador alcanzó dimensiones nunca vistas hasta ese momento, cuando en 1891 el Estado peruano otorgó una inmensa concesión de tierra de 2 000 000 ha del territorio asháninka a lo largo del río Perené a la Peruvian Corporation, de propietarios británicos (ver Barclay 1989). La concesión de tierras era parte de una reorganización económica más extensa de la economía nacional peruana, después de una situación de bancarrota y un esquema para pagar la deuda contraída con financistas europeos.

En esta concesión, la Peruvian Corporation estableció la Colonia del Perené, iniciando el cultivo de extensas plantaciones de café y colonizando el área durante las siguientes décadas. En realidad ‘solo’ menos de 500 000 hectáreas de la concesión total fueron utilizadas y colonizadas por la Peruvian Corporation. La Colonia empleaba como mano de obra tanto a campesinos andinos como a Asháninka locales. Las condiciones de vida de estos trabajadores eran escandalosas; sus instalaciones se parecían más a las de un campo de concentración que a una hacienda. La esclavitud y servidumbre indígena estaban extendidas.

Con la colonización también aparecieron violentas epidemias, especialmente sarampión, el cual ocasionó una altísima mortalidad entre los Ashéninka, devastando comunidades enteras y esparciéndose rápidamente por toda la Selva Central. Esto ocasionó un marcado descenso en la población indígena hacia la vuelta del siglo.

Aunque el Gran Pajonal fue siempre demasiado periférico para ser incluido directamente en los esfuerzos de colonización, paulatinamente fue atrayendo la atención del Estado peruano. A través de los patrones caucheros y los exploradores comisionados por el gobierno los rumores sobre el gran potencial de colonización del Gran Pajonal llegaron a oídos del presidente de la república, Nicolás de Piérola, quien en 1896 estableció contacto con el prefecto de la misión franciscana de Santa Rosa de Ocopa, P. Gabriel Sala, para tratar sobre las posibilidades de emprender un expedición al Gran Pajonal y sobre esa base elaborar un plan de colonización de la región. El enérgico sacerdote era conocido en el Perú por sus exitosas expediciones y por ser el promotor de la ruta Chanchamayo-Pichis como la mejor para conectar Lima con un río navegable de la selva. Sala fue el abanderado del desarrollo planificado para las regiones selváticas, bajo el lema "Integración [de los salvajes], producción y colonización". El objetivo era ahora el Gran Pajonal. Los representantes del gobierno peruano estaban interesados en establecer una ruta alternativa al Ucayali a través del Gran Pajonal y, al mismo tiempo, explotar el potencial ganadero de la región.

El padre Sala asumió la consultoría con una remuneración de 1 000 soles, una cámara fotográfica y compensación por gastos de equipo y viaje. Inició su travesía a finales de octubre del mismo año (1896) a través del Pichis. El plan de Sala era atravesar el Gran Pajonal desde el Ucayali y de regreso hasta Chanchamayo por las antiguas rutas comerciales indígenas entre dichos territorios. En el Ucayali recibió un aventón del famoso cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald quien, basándose en las correrías que él mismo organizaba y los cazadores de esclavos que estaban a bordo de su "lujoso barco a vapor", dio a Sala buenos y detallados consejos sobre las conexiones viales en el interior del Gran Pajonal <sup>(23)</sup>.

---

(23) Por otro lado, es uno de los avatares del destino que fuera precisamente Fitzcarrald quien desempeñase cierto rol en la colonización del Gran Pajonal, puesto que indirectamente fue él quien desempeñó un papel decisivo en la posterior organización y movilización política de los indígenas de la región. El cineasta alemán Werner Herzog terminó haciendo



Sala optó por entrar al Pajonal desde la comunidad ashéninka de Chicosa en el Ucayali. Tras varios intentos frustrados, la expedición logró partir a fines de febrero de 1897. Ésta fue larga ya que solo cruzar el Gran Pajonal y llegar a Chanchamayo les tomó 40 días (ver mapa 4). En el camino no encontraron muchos ashéninka. Con excepción de algunos pequeños grupos que supuestamente habían estado realizando correrías por comisión de "ciertos" caucheros (entre ellos Fitzcarrald), encontraron unos pocos asentamientos. Los pocos Ashéninka que encuentra en la ruta le parecen agresivos y él describe sus conversaciones como "discusiones". Es evidente que Sala no estaba acostumbrado a la forma que tienen los pajonalinos para "saludar" a los forasteros y dado el intolerable clima social que las correrías habían ocasionado entre los desdichados Ashéninka, no sorprende que la expedición de Sala haya sido recibida con reticencia. Pero aparte de estos comportamientos verbales, completamente normales en el Gran Pajonal, nada impide a los expedicionarios viajar por la zona, y todos los que encuentran terminan recibéndolos bien.

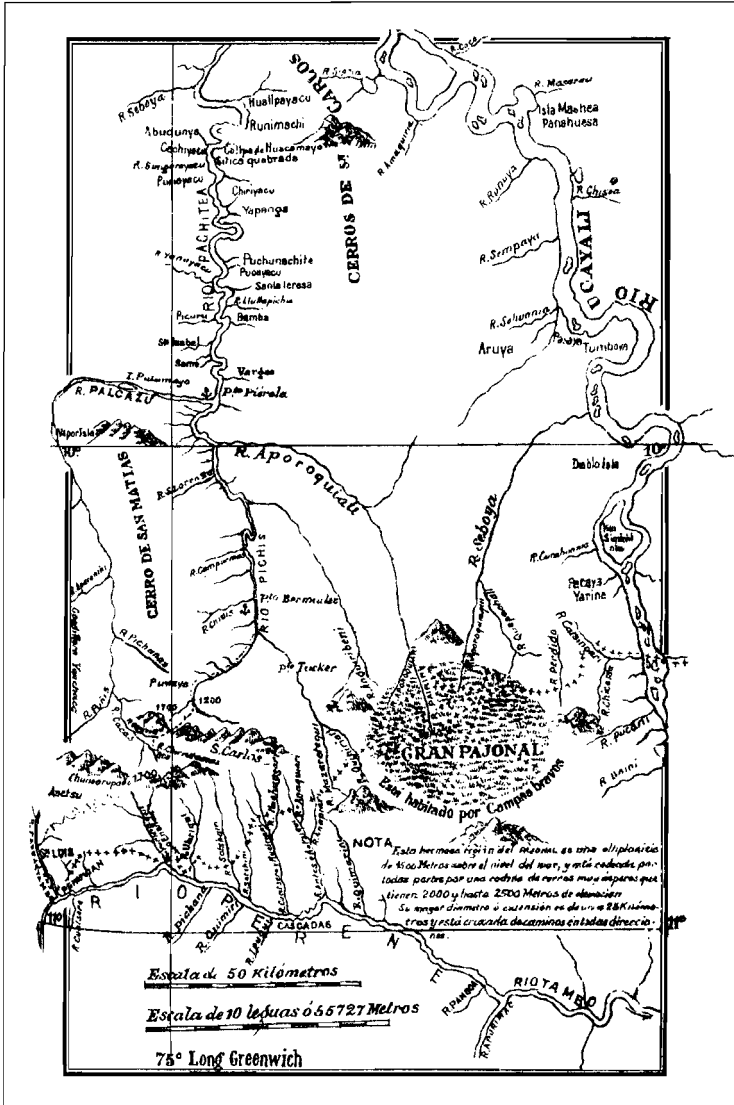
Sala constata que existen muchas pequeñas agrupaciones de casas ashéninka alrededor de los pajonales pero todas están abandonadas o han sido incendiadas. Solo existen dos explicaciones para esto: o bien el territorio había sido arrasado por las epidemias de sarampión, en cuyo caso los deudos queman la casa del muerto; o bien se debía a las correrías incitadas por los patrones caucheros. También es posible una combinación de ambas causas.

Sala también menciona que el tráfico en la región debe ser intenso, ya que encuentra senderos muy trajinados en todas las direcciones. También señala que en el pasado el Pajonal había tenido un rol central en el comercio de sal gema desde Chanchamayo al Ucayali, lo que le habría dado a la región una posición económica favorable. Pero observa que este comercio ya no tiene gran significado, puesto que la navegación a vapor y el creciente comercio a lo largo del Ucayali habían desbancado el comercio tradicional indígena de la sal.

---

su película "Fitzcarrald" en el río Camisea con muchos extras ashéninka del Gran Pajonal. Inicialmente intentó filmar su película entre los Aguaruna del río Marañón. Esto provocó una fuerte reacción indígena que estimuló el movimiento indígena amazónico y la formación de AIDSESEP. Las experiencias interétnicas en el Camisea también dejaron sus huellas en la conciencia de los Ashéninka del Gran Pajonal, aunque en contraste con los Aguarunas éstos continúan estando muy orgullosos a su participación en la película.

Mapa 4  
El Gran Pajonal a fines del siglo XIX según el P. Gabriel Sala



Después de muchas fatigas, Sala llega a Chanchamayo a fines de marzo de 1897<sup>(24)</sup>. Poco después elabora un informe del viaje que contiene una serie de apéndices con recomendaciones e instrucciones para la colonización del Gran Pajonal. Este informe puede considerarse con toda justicia como un manual sobre la colonización del territorio (Sala 1897: 531-35). En el mismo, Sala concluye que el territorio es altamente apropiado para la colonización, pero ésta presupone que la infraestructura y logística estén suficientemente desarrolladas en los territorios colindantes. Según Sala, solo cuando esto se haya logrado podrá darse inicio a la ganadería extensiva en los pajonales. No considera que la población indígena del lugar constituya ningún problema, puesto que son pocos y podrían reprimirse con la presencia de tan solo diez soldados. Constata que la población ashéninka no dispone de ninguna forma de liderazgo importante; de hecho parecen ser contrarios al liderazgo. Tampoco tienen armas de fuego, ya que durante todo su viaje desde Ucayali hasta Paucartambo solo vio cuatro escopetas, dos de ellas defectuosas y ninguno de sus dueños poseía municiones.

---

(24) Existe cierta confusión sobre la ruta del viaje de Sala. Las crónicas posteriores asumen que la ruta de salida del Gran Pajonal fue a través del río Apurucayali. Esto se debe probablemente a que el mismo Sala señala que la conexión de Chanchamayo a través del río Apurucayali hasta el Gran Pajonal es la única razonablemente accesible y que podría utilizarse para la movilización de ganado en conexión con los proyectos de colonización, mientras que todos los demás ingresos son muy difíciles debido al terreno abrupto. Sin embargo, es posible seguir exactamente la ruta de la expedición (a condición de que se posea un conocimiento primario del territorio y se tenga a mano los mapas topográficos necesarios), gracias a las precisas indicaciones de Sala sobre los topónimos, rumbos y distancias. Así, es evidente que la expedición solo visitó el territorio del pajonal dentro de la actual comunidad nativa Shumahuani, para desde allí salir del territorio a través de uno de los afluentes del río Nevati, llamado Aporokiari / Opokiari / Aporokiali, que a menudo se confunde con el río de nombre muy similar que nace en la región del Shira, pero que transcurre hacia el oeste y desemboca en el río Pichis, aguas abajo muy cerca del nacimiento del río Pachitea. Él no viajó por este camino, sino que tomó la ruta directa que sale del Gran Pajonal, a través de las quebradas Pairini-Aporoquali del Pajonal, siguiendo hacia el oeste hasta que llegaron a Nazaratequi y desde allí siguieron la quebrada Amapiari hasta Auti, desde donde cruzaron hasta Pampa Hermosa-Ubiriki a orillas del Perené y de allí a Chanchamayo, a través de Yurinaki/Metraro para terminar en la estación misionera de San Luis de Shuaro. Así Sala solo viajó por la periferia del Gran Pajonal y nunca llegó cerca de los grandes pajonales, alrededor de Oventeni y Tsiwanase (Tihuanaski).

Sala murió en 1898, menos de dos años después de la realización de la expedición (Ortiz 1961: 107), pero su informe tuvo gran eco en círculos del gobierno. Sin embargo, los problemas logísticos siempre fueron demasiado grandes para poner en práctica su plan de colonización del Gran Pajonal. Los Ashéninka de los pajonales siguieron abandonados a su suerte y a las correrías de los patrones caucheros, las cuales continuaron cada vez con mayor fuerza hasta 1914-1915, cuando colapsó la economía del caucho. Aunque al iniciarse el siglo XX hubo varios planes por colonizar el Gran Pajonal o conectarlo a través de caminos o vías férreas con la sierra y el Ucayali, ninguno de estos proyectos se llevó a cabo o tuvo éxito.

### *Consolidación y esclavitud*

Los años previos a la apertura final de la colonización del Gran Pajonal están caracterizados por construcción de caminos y una colonización creciente de las zonas adyacentes. Las epidemias virales habían reducido considerablemente a la población indígena y las correrías y el tráfico de mujeres y niños indígenas, habían fraccionado a la sociedad indígena. Debido a los conflictos personales y a los odios resultantes de las correrías, era difícil organizar una resistencia unificada y efectiva contra la rápida expansión de la sociedad nacional y su consolidación en las zonas colonizadas. Según el geógrafo americano Alan K. Craig, que trabajó en la búsqueda de petróleo en la cordillera de Shira y el Gran Pajonal entre 1958 y 1962, a comienzos del siglo XX hubo un líder mesiánico campá en Unini, llamado Napoleón, que organizó a los grupos locales y realizó exitosas incursiones contra los patrones caucheros. Estos se retiraron de la zona oriental de Shira, la cual constituye el límite entre el Ucayali y el Gran Pajonal. También afirma que más tarde el mencionado Napoleón hizo alianza con varios grandes grupos locales del Gran Pajonal para incursionar de manera conjunta contra los caucheros del valle del Pachitea (Craig 1967: 232).

Rebeliones locales espontáneas se sucedieron repetidamente. En 1912 el colono suizo y notorio traficante de esclavos Sedel Mayer de río Negro (Satipo) fue asesinado por los Ashéninka locales. En 1913 los Ashéninka y Nomatsiguenga de Pangoa se rebelaron contra los colonos invasores. A esto siguió un levantamiento en río Blanco en el alto Ucayali, y en 1914 los Ashéninka del Pichis se rebelaron contra los extractores

caucheros que se habían establecido en la zona de Puerto Bermúdez, quienes estaban involucrados en el infame tráfico de esclavos indígenas. En la mencionada rebelión se quemó también la misión católica de Apurucayali. No obstante, durante esta misma época se construyen varios caminos con mano de obra indígena. El camino desde Satipo hasta Puerto Ocopa en el bajo Perené fue construido en tres años y en 1919 se hallaba finalizado <sup>(25)</sup>.

En estos años se consolidaron las misiones católicas de Satipo y Puerto Ocopa, dirigidas por un franciscano excepcionalmente perseverante. Cuando aumentaron y mejoraron las conexiones viales, comenzó a desarrollarse un acelerado proceso de colonización. Satipo fue la zona de más rápido crecimiento, pero también el poblado misionero de Puerto Ocopa y el valle de Pangoa experimentaron una creciente afluencia de colonos, incluyendo la fundación de diversas colonias de inmigrantes europeos. Las estaciones misioneras brotaron por todos lados y los colonos andinos constituyeron un grupo de población de rápido crecimiento en la zona.

El tráfico de esclavos continuó durante largo tiempo después de la finalización del periodo cauchero como una forma de economía 'extractiva' con vida propia que ya no era una actividad secundaria vinculada al suministro de mano de obra barata para la extracción de gomas. El tráfico de niños y mujeres jóvenes, constituido en una actividad económica independiente se extendió sobre toda la Selva Central y el Ucayali al ritmo de las mejoras logísticas. Muchos de los nuevos patrones de origen europeo, tanto en la región de Satipo-Pangoa como en el Ucayali, se especializaron en hacer correrías y el tráfico de mujeres y niños indígenas, principalmente asháninka y ashéninka, impulsó la economía colona. Con el crecimiento de la producción agrícola en Pangoa, Satipo, Perené, Chanchamayo, Pichis y Pozuzo, aumentó la demanda de mano de obra indígena por parte de los colonos. Sin embargo,

---

(25) Es interesante destacar que los colonos de la zona de Pampa Hermosa se opusieron a las iniciativas de los franciscanos y a toda colaboración en lo que respecta a la construcción de caminos. Según los misioneros esto se debió al temor completamente irracional que los colonos tenían a que los Asháninka del Pangoa y zonas adyacentes utilizaran el nuevo camino para atacarlos en respuesta a los daños ocasionados por las correrías. Por el contrario, la población asháninka estaba sumamente satisfecha con el camino y éste constituyó la columna vertebral de todos estos proyectos de infraestructura.

el mercado de esclavos indígenas se expandió especialmente en los ríos Ucayali y Urubamba. Los esclavos capturados en la parte occidental del territorio ashéninka, en las zonas de Satipo y Perené, eran transportados por tierra por antiguas rutas de trueque a través del Gran Pajonal hasta el Ucayali, donde eran vendidos a patrones que se habían establecido en Chicosa, Unini y en la desembocadura del río Tambo.

La misión católica era en general contraria al tráfico de esclavos indígenas, en parte debido a razones éticas y humanistas, pero también porque la esclavitud se convirtió cada vez más en un impedimento para su estrategia civilizadora y misionera, para la cual la colonización era fundamental. La resistencia indígena contra la colonización y las rebeliones espontáneas estaban fuertemente motivadas por las correrías y abusos de los colonos. Pero los misioneros se tropezaron cada vez más con un dilema en torno al tráfico de esclavos. En varias ocasiones, los misioneros de Satipo y Puerto Ocopa, y más tarde los del Gran Pajonal y Atalaya, compraron niños indígenas para salvarlos de los traficantes de esclavos y para que pudieran ser educados en sus escuelas de internado y orfanato (Ortiz 1961: 127, 134, 145-150). De esta manera, la misión se vio involucrada manera indirecta en la economía esclavista. Por su parte, la misión suministraba Ashéninka civilizados para la colonización como fuerza de trabajo útil y las jóvenes indígenas de los internados eran ubicadas como empleadas domésticas en las familias colonas de mejor posición económica y más tarde también en Lima y otras ciudades.

Como los colonos se involucraron en todos los ámbitos sociales, muchas de las nuevas autoridades civiles nombradas a medida que la nueva colonización se consolidaba, tenían un turbio pasado con raíces en el tráfico de esclavos. La misión tenía necesidad de estar en buenas relaciones con estas autoridades, especialmente porque había oposición de parte de ciertos sectores de la sociedad colona contra la fuerte influencia de los padres católicos en el proceso de colonización. Como el problema del tráfico de esclavos aumentaba y se fortalecía en forma incontrolable como fuerza empresarial impulsora tras la fundación de Satipo, Puerto Ocopa y luego Oventeni, a fines de 1928, el franciscano Monseñor Francisco Irazola escribió una carta abierta al arzobispo de Lima, quejándose sobre la indiferencia y pasividad de las autoridades civiles con respecto al comercio de mujeres y niños indígenas, actividad que condena con duras palabras (Ortiz 1961: 148-149). Sin embargo, las

correrías continuaron hasta mucho después de la Segunda Guerra Mundial, y han caracterizado las relaciones entre indígenas y colonos, así como las relaciones intraétnicas de los diferentes grupos regionales asháninka y ashéninka, hasta el día de hoy. Así, existen informes sobre correrías en la zona de Unini entre el Ucayali y el Gran Pajonal hasta bien entrada la década de 1960. La esclavitud y el tráfico de esclavos continuaron en el área vecina a Atalaya, en el alto Ucayali, hasta alrededor de 1988 (Renard-Casevitz 1980; García Hierro 1998; Gray 1997, 1998; Gray & Hvalkof 1990; Hvalkof 1998).

### **La recolonización del Gran Pajonal**

A fines de la década de 1920, los franciscanos habían establecido misiones y escuelas de internado, abierto caminos y auspiciado grandes proyectos de colonización en todas las zonas adyacentes al Gran Pajonal. Incluso en Atalaya se había comenzado a construir una nueva misión en 1928, la cual fue concluida en 1932. El próximo paso era volver a establecerse en el Gran Pajonal, un sueño que los franciscanos habían tenido durante muchos años. Como ya se mencionó, el acceso al Ucayali y al resto del sistema del río Amazonas por tierra a través del Gran Pajonal había sido uno de los grandes objetivos de la misión y del Estado peruano. La navegación entre Puerto Ocopa y Atalaya por el río Tambo era peligrosa y engorrosa, en parte debido al río y en parte debido a los Asháninka que estaban acostumbrados a que los navegantes rara vez llegaran con intenciones pacíficas. Se envió varias expediciones al Gran Pajonal para encontrar la ruta más ventajosa para una futura conexión vial. Entre éstas estuvo una expedición de 1925 organizada a instancias del patrón cauchero Francisco Vargas por la ruta de Unini hasta Puerto Ocopa. La misma, que estaba integrada por Yine (Piro) y Asháninka armados bajo la dirección de un alemán de nombre Dikman, no convenció a los Ashéninka del Gran Pajonal sobre las intenciones pacíficas de la misión (Ortiz 1961: 230).

Entretanto, la introducción de una nueva forma de transporte, el avión, facilitó mucho los nuevos proyectos de colonización y jugó un rol determinante en la ocupación del Gran Pajonal. A mediados de la década de 1920 se estableció la base de la Fuerza Aérea del Perú en San Ramón; para 1928 ya había una ruta aérea regular para apoyar la colonización entre San Ramón y Masisea, en el río Ucayali. Se

establecieron rápidamente pequeñas pistas de aterrizaje en Puerto Ocopa y Atalaya y en 1932 se estableció una nueva ruta San Ramón, Puerto Ocopa, Boca del Tambo (Atalaya), Cumaría, Masisea y retorno a San Ramón. A comienzos de 1933 los franciscanos desarrollistas sobrevolaron el Gran Pajonal para formarse una mejor idea sobre cómo establecerse, y más tarde durante el mismo año enviaron un primer grupo pequeño desde Puerto Ocopa para comenzar a colonizar la región.

La primera expedición para el reestablecimiento de las misiones estuvo a cargo de Fr. Antonio Rojas; duró 10 días y se realizó en agosto de 1933. Después de haber conversado con los Ashéninka locales la expedición regresó a Puerto Ocopa. Recién en mayo de 1935 se retomaron los planes de colonización, cuando Monseñor Irazola, junto con Fr. Rojas, 20 Ashéninka de la misión de Puerto Ocopa y un tal ingeniero Bequer volvieron a hacer un nuevo intento. En este viaje lograron determinar dónde querían establecer las tres primeras misiones y centros colonizadores: Santa Cruz, en la ladera del Gran Pajonal opuesta a Puerto Ocopa, el Monte Tabor y Oventeni, que recién fue “descubierto” en esa oportunidad. Oventeni, una depresión plana en medio de una zona de grandes pajonales, despertó gran entusiasmo en Irazola, quien fundó inmediatamente una misión y que hizo que el lugar sea sinónimo, de muchas maneras, del Gran Pajonal.

Los expedicionarios volvieron a Puerto Ocopa 16 días más tarde, concluyendo, entre otras cosas, que todavía había mucha reticencia en el Gran Pajonal respecto a los extraños y que aún se realizaban correrías y se vendía niños esclavos en la desembocadura del Unini en el Ucayali (Ortiz 1961: 259). Un par de meses más tarde se puso en marcha la construcción del camino desde Puerto Ocopa hasta Oventeni; la mayor parte de los trabajadores indígenas del proyecto provenían del Gran Pajonal. Para 1936 el camino se había concluido, las tres nuevas misiones estaban en funcionamiento, y los centros de colonización estaban poblados. Inmediatamente después se construyó una pista de aterrizaje en Oventeni y el proceso de colonización entró en plena marcha. La colonización se implementó mediante la firma de un contrato de colonización de cuatro años entre la misión y familias serranas, en su mayoría de la zona de Jauja, quienes se obligaban a permanecer en la zona durante dicho periodo a cambio de ayuda y garantías de existencia de parte de la misión.



En agosto de 1936 el centro de la actividad misionera se trasladó de Monte Tabor a Oventeni desde donde se emprendería la verdadera colonización. Sin embargo, no pasaron muchos meses antes del surgimiento de los primeros conflictos entre los nuevos colonos y la población ashéninka de Oventeni. Según los franciscanos, un serrano de nombre Tarpuco mató a un Ashéninka en Oventeni con un disparo accidental mientras limpiaba un arma. La explicación no parece muy convincente y mucho menos cuando se conoce la displicencia de la población local con respecto a la limpieza de sus armas. En todo caso esta explicación no convenció a los Ashéninka de las zonas circundantes, quienes como respuesta mataron inmediatamente a Tarpuco. El suceso desató una reacción en cadena y enseguida se esparcieron rumores de que los Ashéninka quemarían la recién establecida misión de Oventeni y eliminarían a misioneros y colonos. Cuando los Ashéninka se estaban reuniendo en grandes grupos en las colinas de los alrededores, Fr. Rojas decidió huir con todos los colonos y sus animales a Pauti y Monte Tabor.

Allí permanecieron hasta 1938, cuando decidieron que era posible regresar a Oventeni y continuar con el proyecto de colonización y crianza de ganado. También construyeron una nueva pista de aterrizaje, para asegurar los suministros, traer por avión a animales domésticos pequeños y asegurarse una rápida intervención militar en caso de que los Ashéninka se rebelaran otra vez. Se estableció una ruta aérea regular entre San Ramón, Puerto Ocopa y Oventeni. La ganadería, bajo la dirección de colonos serranos, iba a ser la actividad que iba a permitir civilizar y evangelizar a los indígenas. De esta manera se definieron desde un principio las relaciones de poder y la jerarquía étnica.

La colonización continuó mediante este tipo de contratos de colonización. Tras cuatro años, los colonos contratados quedaban libres de irse o permanecer en la zona como colonos independientes. Además había planes de introducir niños indígenas huérfanos de los orfanatos de la misión en el internado de Oventeni para que más tarde pudieran formar parejas y establecerse en el Gran Pajonal como colonos ya civilizados. Los niños integrados en el internado fueron sobre todo niños ashéninka del Gran Pajonal y Puerto Ocopa. En 1939, al comienzo de la colonia, había 11 familias colonas y 28 escolares en Oventeni, aparte de 50-60 vacas, 4 toros, por lo menos 17 novillos y 25 terneros, además de ovejas, asnos y caballos. En los años subsiguientes la colonia de Oventeni

se consolidó y creció lentamente mediante nuevos colonos contratados. Sin embargo, no fue un éxito absoluto y muchas familias colonas abandonaron la colonia y sus obligaciones contractuales.

La región del Gran Pajonal fue cartografiada e investigada. La misión de Oventeni dio gran importancia al trazado de la ruta más apta para la continuación de la carretera de Puerto Ocopa hasta Atalaya y el Ucayali. Optaron por una ruta a lo largo del río Unini y en 1943 se comenzó la construcción con mano de obra indígena. En estos años hubo varios enfrentamientos entre los colonos y la población indígena, los cuales costaron muchas vidas en ambos bandos. En 1948, unos 350 Ashéninka, con apoyo de los del Ucayali, intentaron reconquistar Oventeni de manos de los colonos, pero fueron llevados a una trampa organizada por el misionero de Oventeni que había tenido noticias sobre el ataque. En esa oportunidad resultaron muertos 20 Ashéninka y un colono del Ucayali (Schäfer 1988: 58-59).

Los trabajadores indígenas abandonaron la construcción del camino a causa de estos enfrentamientos y la misión se sintió tan amenazada en determinado momento que se estableció un arsenal de armas con rifles militares en Oventeni para defensa de la colonia. Pero la construcción del camino continuó y para 1946 llegaba hasta Atalaya; ese mismo año se inauguró una pista de aterrizaje más grande en Oventeni.

La misión tenía ahora la esperanza de una rápida colonización de toda la zona y una fuerte expansión de la producción ganadera. Este sueño duró solo un año. El 1 de noviembre de 1947, un fuerte terremoto con una consiguiente inundación dejó desierta la mayor parte de Satipo y Puerto Ocopa, y destruyó totalmente el camino a lo largo del Unini hasta Atalaya. Desde entonces no ha sido reconstruido, aunque todavía se habla sobre esa posibilidad. También Satipo quedó aislado del resto del Perú, y el camino que conectaba la colonia con la cordillera y Lima recién fue restablecido después de 1960. El terremoto significó, en primer lugar, una disminución del número de colonos en toda la Selva Central y, en segundo lugar, un cambio en el tipo de colonos: de campesinos pobres andinos a grandes patrones capitalistas que invirtieron en grandes haciendas de hasta 4 000 hectáreas. Esto despertó una creciente preocupación entre los Ashéninka locales de Satipo, Pangoa y Puerto Ocopa sobre sus derechos de propiedad y acceso a la tierra (ver Ortiz 1961: 299-366).



Oventeni y su pista. Oventeni, Gran Pajonal, 1996  
Foto: Søren Hvalkof

### *La ganadería y las grandes epidemias*

Oventeni no fue tan violentamente castigado por el terremoto aunque las condiciones logísticas se vieron afectadas. Sin embargo, la mejora del campo de aterrizaje garantizó la continuidad de las comunicaciones con el resto del país, y aunque la economía de la pequeña colonia no mejoró visiblemente, la misión aumentó su capacidad con una escuela de internado, la construcción de una nueva iglesia y misión de ladrillos, y establecimiento de varias madres franciscanas para ocuparse de la instrucción de los niños ashéninka del internado. En 1951, había 32 niños indígenas en la escuela.

Mientras que el proceso de ocupación con colonos serranos pobres se vio afectado, también en el Gran Pajonal se dio la tendencia hacia el establecimiento de grandes patrones con capital. En 1950 un pequeño grupo de inversores de Lima con contactos con la misión franciscana

fundaron la compañía Florestal Ganadera S. A. con el propósito de iniciar un establecimiento ganadero grande y moderno en el Gran Pajonal. De esta manera se fundó una gran hacienda en Shumahuani, en la gran zona de pajonales al norte de Oventeni, y una menor en la zona de pajonales de Tihuanaski, hacia el oeste. Se realizaron grandes relevamientos fotográficos aéreos, se cartografió la zona, y se logró investigar y obtener concesiones para establecerse en la mayor parte del Gran Pajonal. Se emplearon veterinarios, administradores, un equipo médico, capataces y otros especialistas. También se trajo ganado, caballos, asnos, mulas y otros animales, y se contrató trabajadores a través de anuncios periodísticos en Lima. Se deseaba mano de obra calificada, no mano de obra ashéninka difícil de controlar. Los campos fueron cercados; se plantaron chacras de yuca y otros alimentos, y café como producción suplementaria. En 1952 se inauguró la hacienda y las expectativas eran grandes. Poco a poco llegaron nuevos colonos y Oventeni creció de forma continua.

La relación entre la sociedad colona y los Ashéninka todavía era conflictiva y había un gran resentimiento de parte de la población indígena debido a que los blancos o wirakocha habían establecido sin más su ganado por todas partes. El ganado provocó muchos daños en los cultivos y asentamientos indígenas y hubo constantes conflictos. En las comunidades los Ashéninka conspiraban contra el proyecto ganadero de Shumahuani, pero la hacienda estaba bien armada con carabinas militares de gran poder. Más aún, el capataz de la hacienda sacó provecho de las rivalidades y divisiones existentes entre los curacas ashéninka locales, algunos de los cuales fueron empleados por la compañía. Además, 'compraron' la lealtad de algunos líderes mediante el reparto de medicinas occidentales y asistencia médica esporádica.

Pero a pesar de todo el esfuerzo y capital invertido en la empresa ganadera, el intento nunca generó la rentabilidad que las expectativas modernistas habían originado. La economía de la hacienda comenzó a debilitarse y las enfermedades del ganado florecían. Las pasturas naturales de los pajonales tenían un bajo valor nutritivo y demostraron ser inapropiadas para la ganadería intensiva. Durante la década de 1960 hubo innumerables problemas logísticos, la productividad era baja, la economía se vio superada y los problemas administrativos se multiplicaron.

Esta empresa ganadera tuvo profundos efectos sobre la población indígena del Gran Pajonal. Para entonces los Ashéninka todavía sufrían los efectos de la despoblación y su capacidad organizativa era muy débil

debido al faccionalismo generado por las correrías. Con el establecimiento de la hacienda ganadera y el flujo de trabajadores y colonos que generó, brotaron nuevas epidemias de sarampión, las cuales asolaron la zona en diversas olas durante las décadas de 1950 y 1960. Comunidades ashéninka enteras fueron devastadas. Los ex trabajadores de la hacienda Shumahuani recuerdan que durante los peores brotes epidémicos enterraban muchos Ashéninka por día. Algunos indígenas enfermos buscaron refugio en la hacienda con la esperanza de obtener asistencia médica. Otros abandonaron sus asentamientos y buscaron refugio en áreas aisladas del bosque en la cordillera del Shira, donde permanecieron hasta que la epidemia finalizó. Además del sarampión y otras epidemias virales introducidas por los colonos, la tuberculosis y otras enfermedades relacionadas con la pobreza también hicieron estragos. El resultado fue una fuerte disminución de la población.

Los dos geógrafos americanos, W. Denevan y M. Chrostowski, quienes visitaron la hacienda a mediados de la década de 1960, notaron que "la actual población campa [ashéninka] constituye solo el 20 por ciento de la cantidad que residía en los pajonales, o cerca de ellos, antes de 1950" (Denevan & Chrostowski 1970: 58). En un artículo en el *Peruvian Times*, Chrostowski (1966: 5) señala que de los mil indígenas que habitaban las áreas interiores del pajonal de Shumahuani y Tihuanaski antes de que se estableciera la hacienda, doce años después solo quedaban alrededor de cien debido a las epidemias.

Esta aguda disminución de la población facilitó obviamente el proceso de colonización de la zona, pero también afectó la disponibilidad de fuerza de trabajo indígena, que era la base de la economía colona. La relación entre los Ashéninka y los colonos era la relación convencional patrón-peón, y los indígenas participaron crecientemente como mano de obra barata asegurada a través del sistema tradicional de enganche y habilitación, es decir, de servidumbre por endeudamiento. Aunque hubo protestas ocasionales e intentos esporádicos para enfrenar la expansión colona, las condiciones no favorecieron un proceso de organización indígena (ver Hvalkof 2004). Así fracasó el primer intento de desarrollo ganadero en el Gran Pajonal.

*La guerrilla del MIR*

A pesar de la importancia de estos factores, el destino final del proyecto ganadero y de desarrollo impulsado por los grandes patrones se vio determinado desde un lado completamente distinto. En noviembre de 1965 llegó al Gran Pajonal Guillermo Lobatón Milla, uno de los líderes de la guerrilla del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), con su columna Túpac Amaru. La columna venía en retirada desde la zona de Pangoa y Satipo perseguida por las fuerzas especiales peruanas. Primero se establecieron en Shumahuani y luego tomaron Oventeni. Durante el par de semanas que pasaron allí, ocuparon la misión y dieron edificantes discursos revolucionarios al sacerdote, las madres del internado y los colonos. La hacienda Florestal Ganadera S.A. era un objetivo obvio de los guerrilleros, pero como el administrador no se encontraba presente, éstos tuvieron que contentarse con liquidar a los mejores toros reproductores y hacer una gran pachamanca. Esta fue compartida con los Ashéninka locales quienes suministraron una gran cantidad de masato, o cerveza de yuca, dando lugar a una fiesta desenfrenada realizada en un lugar supuestamente seguro. Al día siguiente, los Rangers, las fuerzas especiales de contrainsurgencia entrenadas por los Estados Unidos, dieron alcance a la columna Túpac Amaru en estado de resaca después de la gran fiesta.

El 9 de diciembre de 1965 tuvo lugar uno de los últimos enfrentamientos con la guerrilla cerca de la comunidad nativa Mapitzeviari. Los Ashéninka refieren que los guerrilleros apresados fueron cruelmente torturados y asesinados, y que Lobatón y su segundo comandante, Jaime Martínez (alias Froilán Herrera), fueron capturados y ejecutados después de haberles hecho cavar su propia fosa en un pajonal al lado de una senda cuando retornaban a Oventeni como prisioneros (ver Brown & Fernández 1991: 164-188 para un relato detallado de los movimientos de la guerrilla del MIR) <sup>(26)</sup>.

---

(26) Søren Hvalkof entrevistó dos hombres ashéninka que habían estado presentes en la ejecución y que le indicaron el lugar donde habían enterrado a los cadáveres. Brown & Fernández (1991: 239, nota 35) ofrecen otra versión de los sucesos en su libro *War of Shadows*, donde mencionan que Lobatón y la mayor parte de su grupo escapó de la emboscada de Mapitzeviari, pero fue capturado más tarde en la región del Pichis y más tarde fue arrojado desde un avión. Esto no coincide con los testimonios detallados del Gran Pajonal registrado por los autores.

Este incidente conmocionó a toda la colonia de Oventeni. El internado, que había tenido un efecto sumamente negativo para la sociedad ashéninka al obligar a los padres a entregar a sus hijos a la misión, fue clausurado por razones de seguridad. Todas las madres franciscanas fueron evacuadas, la misión y el internado fueron cerrados, dejando solo a un sacerdote. Durante los próximos tres años el ejército mantuvo un puesto militar en Oventeni, donde los soldados pasaron la mayor parte del tiempo bebiendo, molestando a los colonos y abusando especialmente de las mujeres <sup>(27)</sup>. A pesar de la derrota militar de la guerrilla, con su sola presencia ésta logró en parte su objetivo. Eventualmente, la hacienda ganadera también fue clausurada y todos sus trabajadores fueron despedidos: hacia 1968 la Florestal Ganadera S. A. fue disuelta. Por segunda vez el sueño de un gran desarrollo en los pajonales se había desintegrado.

### Misioneros y escuelas

El efecto inmediato del fracaso del proyecto ganadero y la retirada de la misión franciscana fue que muchos de los colonos y trabajadores de la hacienda también abandonaron Oventeni. Otros decidieron permanecer e intentar una nueva vida como colonos independientes, produciendo café y ganado a pequeña escala. Los colonos contaban con otro recurso al alcance de la mano, la mano de obra ashéninka, que ahora tenía que suministrar la mayor parte de la fuerza laboral, asegurada a través de la relación tradicional de endeudamiento patrón-peón. Sin embargo, las áreas interiores del Gran Pajonal, donde la hacienda había pastado a su ganado, fueron abandonadas por los colonos, dejándolas abiertas para el reasentamiento de los Ashéninka que habían huido de dichas áreas durante las epidemias de las décadas anteriores. Los habitantes indígenas comenzaron a regresar lentamente, recuperando sus antiguos territorios e iniciando el comienzo de una nueva era en el Gran Pajonal. Simultáneamente, apareció en escena un nuevo grupo de actores, que tendrían un gran impacto sobre la reorganización de la sociedad ashéninka durante los próximos años.

---

(27) Tenemos en posesión diversas quejas que las autoridades civiles de Oventeni presentaron al comando militar.

Alrededor de 1968, algunos misioneros evangelistas norteamericanos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) se establecieron permanentemente en el Gran Pajonal para emprender la ardua labor de registrar la lengua y traducir la Biblia al dialecto local ashéninka (ver Hvalkof & Aaby 1981) <sup>(28)</sup>. Simultáneamente, el ILV comenzó a construir un sistema escolar bilingüe como una de sus estrategias misioneras. Reclutaron potenciales maestros de escuela y traductores bíblicos entre la juventud ashéninka y los enviaron a proseguir sus estudios y realizar cursos en la base de la organización misionera en Yarinacocha, cerca de Pucallpa. Los misioneros comenzaron también a vacunar a la población indígena, lo que sin duda contribuyó a que su población comenzara a crecer nuevamente.

Uno de los mayores problemas que las misiones cristianas han tenido para reclutar adeptos entre la población ashéninka ha sido su patrón de asentamiento disperso, su gran movilidad y la ausencia de instituciones formales de liderazgo permanente. Por esta razón la concentración de la población indígena ha sido siempre la principal estrategia misionera, aunque los medios para lograrlo han cambiado en el transcurso del tiempo. Los evangelistas intentaron establecer escuelas allí donde hubiera un curaca local con buena disposición frente a esta idea con la esperanza de que la gente se concentrara en estos nuevos centros. Para asegurar la supervivencia de las escuelas y su imagen como centros, construyeron en varias comunidades pistas de aterrizaje para que los pequeños aviones STOL de la misión pudieran aterrizar <sup>(29)</sup>.

---

(28) La Misión Adventista del Séptimo Día, originaria de los Estados Unidos ya había estado activa en el área durante los años cincuenta, cuando los adventistas establecieron un puesto misionero en el bajo Nevati. Como los Ashéninka río arriba del Nevati tienen mucho contacto con sus paisanos del Pajonal, era obvio para los misioneros adventistas explorar el Gran Pajonal en ese momento. En la década de 1960, antes del incidente con la guerrilla, ya habían tenido un misionero, un tal Sr. Peters, establecido en Mapitzeviari. Luego se estableció otro puesto misionero y escuela adventista en Tiaventeni (se pronuncia "shaventeni"), a un día de distancia al norte de Oventeni. Un predicador laico asháninka, el Sr. Rufino Valles, de la misión adventista del bajo Unini, fue estacionado allí para trabajar con un grupo local ashéninka del Gran Pajonal, quienes luego se trasladaron a Shumahuani donde todavía son importantes impulsores de la organización de esta comunidad. El predicador adventista asháninka transfirió más tarde su misión a Pauti, donde operó a mediados de la década de 1970, hasta que finalmente se retiró a la Misión Adventista de Unini.

(29) STOL es un acrónimo por "Short Take Off and Landing"; se trata de avionetas que pueden aterrizar en pistas muy cortas.



De esta manera intentaron resolver el problema logístico clásico de supervisar el trabajo docente misionero y suministrar servicios médicos y de ambulancia en pequeña escala. La estrategia del ILV de introducir médicos y personas con recursos fortaleció el prestigio de los curacas locales y la dependencia respecto de los servicios de la misión, una estrategia que estructuralmente se asemeja a la que habían utilizado los franciscanos en el primer intento de colonización de la década de 1730, aunque la función del ILV ha sido muy diferente y ha tenido un efecto positivo en el proceso de organización indígena.

### *Desarrollo con financiamiento internacional*

La población ashéninka tuvo un rápido crecimiento durante la década de 1970, al igual que los fundos colonos. Los colonos de Oventeni habían experimentado diferentes alternativas para la crianza de ganado y habían concluido que pastar el ganado en pastizales sembrados era mucho más productivo que hacerlo en los pajonales naturales. Al retornar Perú formalmente a la democracia en 1978 hubo un nuevo boom de la ganadería cuando los bancos de desarrollo multilaterales decidieron lanzar gigantescos programas de colonización y desarrollo integrado en la región de la Selva Central, los cuales incluían posibilidades de préstamos y créditos sumamente convenientes para los pequeños ganaderos. Los efectos de estos programas se extendieron al Gran Pajonal. Miles de hectáreas fueron limpiadas, se sembró pasto y se introdujo nuevo ganado a un ritmo acelerado. Aumentó el número de colonos inmigrantes espontáneos y creció la presión sobre la población indígena.

Todo el trabajo era realizado con mano de obra indígena procurada por medio del enganche. Los Ashéninka que no cumplían con sus 'contratos de trabajo' con los colonos –contratos solo verbales– eran castigados por las autoridades colonas de Oventeni. Los castigos por no cumplir con las demandas del patrón o por escapar del trabajo eran muy severos. Escuadrones de colonos armados capturaban al desgraciado y lo llevaban a prisión en la miserable choza que servía de calabozo en Oventeni, donde a veces los Ashéninka eran detenidos durante días sin comida ni agua. Eventualmente podían ser castigados a latigazos con un chicote –un látigo hecho con la piel seca del pene de un toro– los domingos de mañana antes del servicio religioso. Estos métodos de apremiar a los peones indígenas han estado en uso desde los tiempos

del caucho, pero la sobre-explotación causada por el auge ganadero y las nuevas posibilidades crediticias a disposición de los patrones hicieron que la situación se tornara explosiva (ver Hvalkof 1986, 1987).

Las reacciones ashéninka fueron diversas. Algunos individuos humillados por los abusos de los colonos cometieron suicidio, y al menos en un caso, una familia entera de catorce personas decidió cometer suicidio colectivo tras las humillaciones que sufrieron dos de sus hombres durante una semana de prisión en la cárcel de Oventeni y las constantes amenazas e intimidaciones de las autoridades colonas (Hvalkof 1986; Schäfer 1988). La tragedia sigue sin ser investigada y los responsables no han sido castigados. Otros reaccionaron matando o intentando matar a sus patrones, por lo cual muchos fueron castigados con largas sentencias de prisión. Ningún colono fue llevado a juicio por los innumerables abusos (ver también Schäfer 1988 para testimonios sobre estas violaciones). El horror era paralelo a situaciones similares, o incluso peores, en el área vecina del río Ucayali (ver García 1998; Gray 1997; Hvalkof 1998).

Lo más absurdo de esta situación es que la esclavitud y los abusos fueron resultado indirecto de las inversiones de las agencias de ayuda internacional para el desarrollo – Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, US-AID, entre otras– en proyectos de desarrollo integral y construcción de caminos. Estos proyectos, conocidos bajo el nombre de “Proyectos Especiales”, eventualmente fracasaron. Los caminos no estimularon ningún crecimiento económico; por el contrario, la producción decayó en cifras primero relativas y luego absolutas. El perverso final de esta saga del subdesarrollo es que las agencias de desarrollo finalmente se retiraron del Perú, dejando a la Selva Central abierta a la colonización, sin producción, sin ningún mercado desarrollado, ningún servicio social, con graves niveles de deforestación y desastres ecológicos en la frontera agrícola, con un conflicto social creciente entre los colonos y la población indígena, una creciente producción de coca y cocaína, con un proceso de criminalización asociado a la mafia colombiana de la droga y, finalmente, con la aparición de dos organizaciones guerrilleras subversivas, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru y Sendero Luminoso, pescando en aguas revueltas, seguidas por tres diferentes cuerpos del ejército y una unidad especial de contrainsurgencia conocida como los “Sinchis”. De esta manera se estaba desarrollando la mayor tragedia social y humana de la historia peruana moderna.

## Organización y resistencia

La demanda de acción colectiva para detener la expansión colona y los abusos en el Gran Pajonal fue creciendo en la década de 1980. Durante esos años comenzaron a surgir nuevos líderes indígenas, en su mayoría jóvenes educados por los misioneros del ILV como maestros bilingües y algunos que también habían hecho el servicio militar. Esto los había expuesto a un mundo más amplio donde otros pueblos indígenas se estaban organizando y exigiendo sus derechos territoriales. Esto inspiró a los líderes emergentes a organizar a los Ashéninka del Gran Pajonal en comunidades nativas y reclamar sus títulos de propiedad de la tierra. Fue con este objetivo que se fundó la Organización Ashéninka del Gran Pajonal (OAGP). Con el respaldo de los misioneros del ILV, la OAGP logró demarcar y titular cuatro comunidades en 1984. Esta acción provocó a los colonos de Oventeni, quienes respondieron aumentando la represión y la explotación, obstaculizando toda iniciativa indígena, y acelerando la expansión ganadera. También movilizaron a empresarios colonos aliados y a funcionarios de la administración regional en un intento por anular los títulos. Gracias a estas alianzas, la jurisdicción administrativa fue trasladada a otro departamento (Junín) controlado por serranos simpatizantes con los intereses y la cultura de los colonos.

A medida que creció el conflicto, la nueva dirigencia ashéninka respondió movilizando los pocos recursos personales que tenía a mano: misioneros, maestros, antropólogos y otros amigos. A través del esfuerzo común lograron convencer al Banco Mundial y a su contraparte peruana del Proyecto Especial Pichis-Palcazu, uno de los programas de desarrollo integral anteriormente mencionados, que tenían la responsabilidad de resolver la situación conflictiva en el Gran Pajonal, y que el Proyecto Especial debía inmediatamente registrar, demarcar y titular todas las comunidades indígenas del Gran Pajonal. Para gran sorpresa de muchos, el Banco Mundial investigó el caso y respondió positivamente, comprometiendo a su contraparte peruana. El tan criticado Proyecto Especial acordó realizar la demarcación y titulación de todas las restantes comunidades ashéninka del Gran Pajonal.

Cuando se emitieron los primeros títulos, los colonos pensaron que era una manipulación política de los misioneros protestantes o simplemente un malentendido administrativo, pero cuando el Proyecto Especial, conocido por sus acciones en favor de la colonización, continuó

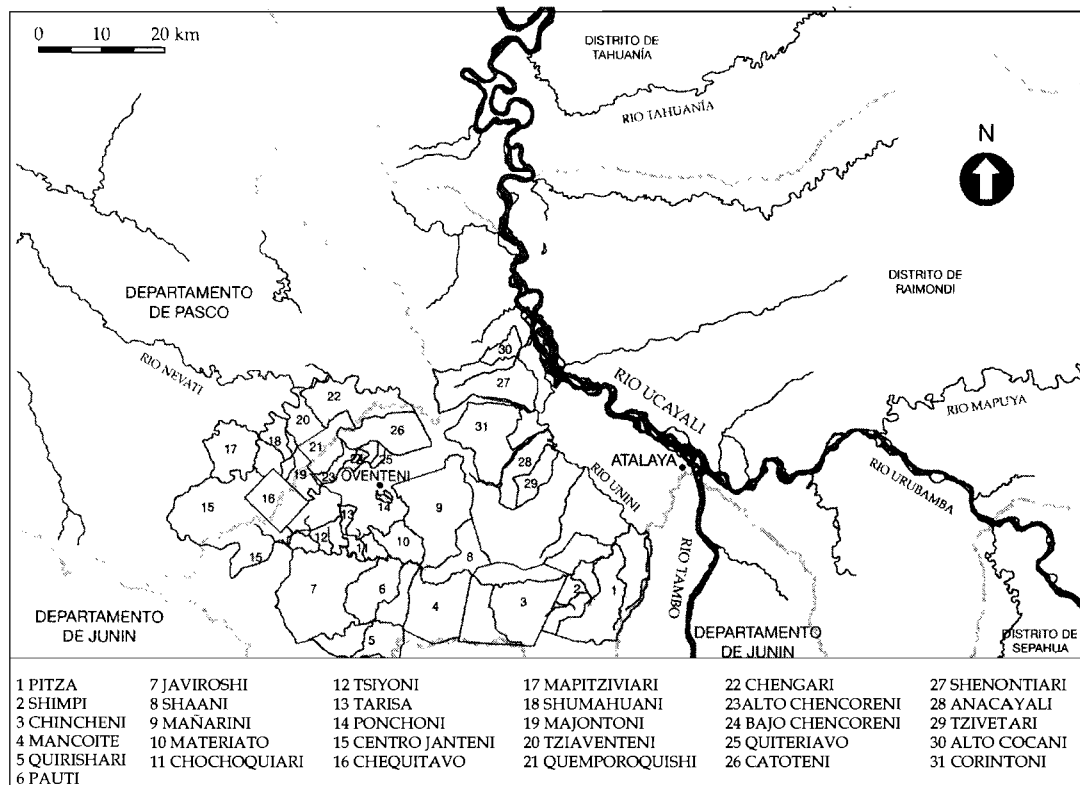
demarcando y emitiendo títulos colectivos de propiedad a las comunidades, dando prioridad a los Ashéninka, lo consideraron como un desastre natural que amenazaba seriamente sus sueños de expandir el proyecto ganadero. A pesar de las protestas y manipulaciones de la red de colonos, se demarcaron alrededor de veintiseis comunidades nativas entre 1986 y 1988. Los colonos de Oventeni estaban escandalizados, pero el Banco Mundial respaldó al Proyecto Especial y logró contener la influencia de la élite colona regional.

El resultado del proceso de titulación fue claro. Las tensiones interétnicas disminuyeron considerablemente y muchos de los conflictos desaparecieron totalmente. Los Ashéninka y su organización salieron sumamente fortalecidos del proceso y comenzaron a jugar un rol mucho más proactivo en la política local. Reclamaron otros derechos, tales como el de educación, salud y participación política. En los años siguientes se registraron más comunidades. Los colonos aceptaron la nueva realidad, respetando básicamente los derechos de propiedad colectiva de sus antiguos peones. Parecía que un orden social nuevo y más equilibrado estaba cobrando forma y que los cambios en la tenencia de la tierra habían sido un instrumento efectivo para alterar las relaciones de poder indígenas-colonos <sup>(30)</sup>.

---

(30) Para detalles acerca de la metodología y normas técnicas para la titulación de tierras véase Gray 1998; Hvalkof 1998; Plant & Hvalkof 2002.

Mapa 5  
Comunidades ashéninka del Gran Pajonal afiliadas a OAGP



Fuente: Hvalkof 2004: 118

## ORGANIZACIÓN SOCIAL

*Ashéninka* significa literalmente “nosotros los paisanos” o “nuestros paisanos”; la forma *noshéninka* significa “mi paisano” o “mis paisanos”. Los prefijos *no-* y *a-* son prefijos personales utilizados para expresar el término de parentesco en forma posesiva. El prefijo *a-* se emplea cuando el hablante incluye al oyente en el término. La palabra *noshéninka* refiere normalmente a la familia más cercana o aquellos con quienes uno comparte la vivienda. En el sentido más amplio, el término designa a todos aquellos que comparten la misma lengua y comportamiento, incluyendo a individuos que uno no conoce personalmente. El grado preciso de inclusión del término *ashéninka* se desprende siempre del contexto. En efecto *ashéninka*, en el sentido de “nuestros paisanos”, puede referirse a “mi familia”, pero también puede abarcar a “todos los indígenas del Gran Pajonal”. El término tiene su origen en un núcleo egocentrado de “mi” o “mis”, al que se puede agregar, capa por capa, elementos más lejanos pero equivalentes. En la medida que el término *ashéninka* se utiliza como denominación de una categoría étnica, hace referencia a un “nosotros” social, una comunidad moral orientada más bien en torno a valores comunes que a una comunidad externa basada en una coincidencia de intereses de cara al otro, un grupo externo o un estado incorporador.

En los estudios etnográficos se denomina “Ashéninka del Pajonal”, *keshiijatzí*, a la población indígena que vive dentro de la región geográfica conocida como el Gran Pajonal. Sin embargo, esta no constituye una población endogámica. Tienen relaciones especialmente estrechas con agrupaciones ashéninka del alto Ucayali y también, en menor grado, con grupos en las zonas más allá del río Nevati y hacia la zona del río Pichis. El contacto con estos grupos depende precisamente de las condiciones físico-geográficas de acceso. A mayores dificultades menor relación. Las relaciones con estos grupos pueden tener un carácter familiar, matrimonial y de intercambio; también se dan migraciones de individuos y familias de uno a otro grupo. Posiblemente, la zona del Ucayali fue “colonizada” a través de las antiguas rutas comerciales directamente por los pajonalinos en algún momento del pasado del que nadie se acuerda <sup>(31)</sup>. Por lo tanto, los Ashéninka del Pajonal no

---

(31) Los grupos ashéninka que hoy viven en Yurúa fueron aparentemente relocalizados allí en conexión con el auge del caucho.

constituyen una unidad demográfica o social delimitada. El estilo de vida de los Ashéninka del Pajonal tiene, sin embargo, características propias, entre otras razones, por la especial ecología de la zona. Esta es una zona marginal, cuya población de animales silvestres y peces es relativamente escasa, y donde, por lo tanto, las condiciones de vida son un poco más difíciles que en las zonas fluviales donde las tierras aluviales posibilitan una diversidad biológica mayor.

### El asentamiento local

Los Ashéninka no tienen ningún concepto genérico de “nación” o “sociedad”. *Nampitsi* es el término que más se aproxima a un concepto indígena para una comunidad social localizada. La palabra se traduce en español como “comunidad”, pero en realidad hace referencia a un espacio social más que a una entidad social. El contenido semántico del término puede traducirse como “donde hay muchas casas” (*tsika eenitatse osheki pankotsi*, Heise et al. 2000: 77). *Nampitsi* es el lugar donde habitan y viven muchas familias. Sin embargo, el patrón de asentamientos dispersos en la zona del Gran Pajonal implica que el “lugar hogareño” incluya solo pocas casas, y que se emplee para referirse a él el término *pankotsi* (“casa”) o *nonampi* (“mi casa”). En efecto, *pankotsi* en este uso pajonalino hace referencia a una casa o a un pequeño grupo de casas. En lo que sigue nos referiremos a este grupo o unidad social usando el concepto de “asentamiento local”. En el Gran Pajonal, el asentamiento local, comprende por lo general de 2 a 5 familias, y cada una es una entidad autónoma. En la práctica, una familia equivale generalmente a una familia nuclear, que en su forma mínima comprende a una mujer, un hombre y sus hijos. Esta entidad constituye la comunidad laboral y económica básica.

Cada familia tiene su propia casa y sus propias chacras para la producción de alimentos. El bosque en torno al asentamiento constituye una zona común donde cada uno de los habitantes puede cazar y recolectar. De la misma manera, los habitantes del asentamiento tienen el mismo acceso a los manantiales y corrientes de agua de la localidad. Algunos hombres tienen varias esposas, en cuyo caso cada esposa tiene, por lo general, su propia casa y constituye una unidad doméstica independiente. No obstante, las unidades domésticas emparentadas viven frecuentemente en una comunidad de trabajo más o menos

estrecha basada en relaciones de solidaridad entre madres e hijas, padres e hijos, o entre hermanos o cuñados. En la medida en que comparten el mismo asentamiento, funcionan como una familia extensa, compuesta de varias unidades domésticas particulares. La poliginia no es prerrogativa exclusiva de jefes, shamanes y guerreros, como es el caso en otras áreas de la amazonía (ver por ejemplo Lévi-Strauss 1967), sino que incluye también a aspirantes a líderes, lo que en la práctica quiere decir hombres que casi nunca serán líderes más que de su familia más cercana (ver también Veber 1997a, 1977b) <sup>(32)</sup>.

Los asentamientos locales pueden estar a distancia de un grito o separados entre sí hasta por varias horas de caminata. Este patrón de asentamiento disperso refleja la adaptación ashéninka a las condicionantes ecológicas de una zona netamente interfluvial con una existencia relativamente limitada de animales salvajes y potenciales agrícolas muy variados. En el pasado, los antropólogos creían que esto daba lugar a frecuentes traslados de los asentamientos cuando la tierra perdía fertilidad o la caza había sido agotada en una zona. Así, treinta años atrás el geógrafo cultural americano W. Denevan caracterizaba a los Ashéninka del Pajonal como "horticultores seminómadas que adjudican un gran peso a la caza en vez de a la pesca como principal fuente de proteínas" (Denevan 1974: 93, traducción del inglés por los autores). Denevan creía que las limitaciones de las fuentes de proteínas imponían un asentamiento disperso y una muy baja concentración poblacional. Esto lo llevó a afirmar que los asentamientos ashéninka del Gran Pajonal estaban caracterizados por un alto grado de inestabilidad, que él creía que podía deberse a la carencia de fauna de una zona dada.

Sin embargo, las investigaciones de campo en el Gran Pajonal han demostrado que muchas familias viven en lugares fijos por décadas. Cuando se trasladan, lo hacen dentro de una zona muy limitada, dentro de un área de unos 70 a 200 metros (Varese 1973: 47-48).

---

(32) Rojas (1994: 91, n. 13) afirma que autores como Elick (1970), Bodley (1970) y Chevalier (1982) han encontrado que la poliginia es un privilegio de los líderes. Hemos buscado infructuosamente dichas afirmaciones en los textos de los autores mencionados. Nuestros propios datos indican que la poliginia es practicada tanto por líderes como por no-líderes. Elick al igual que Bodley mencionan líderes en relaciones poligínicas, pero no mantienen que esta práctica se limita solo a esta categoría de personas. Las consideraciones de Chevalier sobre el asunto de la poliginia entre los Asháninka parecen fundadas más en el pensamiento de Lévi-Strauss que en datos etnográficos de campo (ver también Veber 1997b).



Las investigaciones que realizó Hvalkof en 1975 y 1985-1987 y que luego continuó en la década de 1990, han confirmado que, en general, los asentamientos locales son sumamente estables dentro de un área determinada por largos periodos. Cuando las familias se mudan, con frecuencia ello obedece más a causas sociales que ecológicas.

La ubicación de las unidades domésticas depende fundamentalmente de las relaciones de parentesco. Las familias prefieren vivir cerca de sus padres y hermanas/os. Las parejas recientes viven juntas durante un periodo, pero no permanecen necesariamente juntas. En la mayoría de los casos empiezan viviendo en forma uxorilocal, es decir en la casa de los padres de la mujer, y el yerno trabaja junto con su suegro o *para* él. Si la convivencia de la pareja resulta funcional y tienen hijos, establecerán su propio hogar y harán su propia chacra. Si así lo desean, esto puede hacerse dentro del asentamiento de los padres de la mujer. La pareja puede también optar por mudarse al hogar de los padres del hombre, o a otros asentamientos donde uno o la otra tienen parientes. Tras algunos años la nueva familia establecerá su vivienda en otra localidad o recibirá de manos de sus padres o suegros el control del asentamiento donde viven.

Hay por cierto unidades domésticas (familias nucleares) que cambian frecuentemente de asentamiento y no parecen afincarse mucho tiempo en ningún lugar. Estas familias son las que más frecuentemente tienen conflictos con sus parientes más cercanos o por otras razones “no tienen hogar” en el sentido de que carecen de pertenencia social fija. Buscan permanentemente patrones con quienes vincularse y, con frecuencia, se las encuentra ubicadas en torno a la colonia de Oventeni, donde como contrapartida del trabajo para un patrón colono, obtienen el permiso de vivir en su tierra además de recibir a veces un cierto pago (miserable) por su trabajo. Otra solución es establecer una relación con un líder local fuerte, bajo cuya autoridad se debe someter la familia. Las relaciones de este tipo están basadas en relaciones de intercambio y/o de amistad, sustentadas eventualmente por un parentesco periférico, y funcionan solamente en la medida en que ambas partes vean un claro beneficio en mantener la coexistencia.

Dónde se ubica una familia en el ámbito social y si se establece en forma uxorilocal o virilocal, depende de varios factores, entre ellos el ciclo de edad de la familia y el carácter de las relaciones específicas con el pariente que se elige o descarta como cohabitante. Con relación a esto,

también tendrá significación si dentro del círculo de parientes existen líderes especialmente destacados, lo que puede influir en la elección del asentamiento de la familia. En términos generales, por lo tanto, la estabilidad o inestabilidad de los asentamientos locales de los Ashéninka Pajonalinos está vinculada a dos condicionantes: 1. el ciclo de vida de cada familia; y 2. la existencia de líderes locales. Para poder decidir precisamente la posición de la unidad doméstica en el espacio social y los roles que los hombres y mujeres pueden jugar en el mismo, es necesario contemplar el ciclo de desarrollo de la unidad doméstica y la forma como ésta se establece. Es en este contexto que el parentesco y las reglas matrimoniales juegan un papel central.

### Parentesco

Los Ashéninka conciben el parentesco de manera bilateral. La principal distinción es aquella entre primos paralelos y primos cruzados, ya que los primos paralelos son clasificados como hermanos, en tanto los primos cruzados se clasifican como parientes por afinidad y, por ende, como cónyuges potenciales. Esta distinción se extiende hasta la primera generación ascendente o descendente con relación a *Ego*. En la práctica significa que el padre, *pawa*, y los hermanos del padre se denominan con el mismo término, los últimos eventualmente como *pawachori*, donde el sufijo clasificatorio *-chori* indica una relación ligeramente más lejana que la del *pawa*. Los hermanos de la madre se llaman *konki*, tío o suegro potencial. La madre y las hermanas de la madre se llaman de la misma manera, *nana*; mientras que las hermanas del padre son *yoeni*, tías y suegras potenciales. De igual modo, en la generación de *Ego* se distingue entre hermanos, *yeyey*, y primos, *ñani*, donde la categoría de "hermanos" incluye a los hijos del tío paterno y los hijos de la tía materna, mientras que la categoría de "primos", en efecto primos cruzados y cuñados potenciales, comprende a los hijos de la tía paterna así como a los hijos del tío materno. Una mujer divide de la misma manera entre hermanas, *eentyo*, y primas, *atyoeni*, donde la categoría de "hermana" comprende a las hijas del tío paterno y tía materna, mientras que la de "primas", que también son cuñadas potenciales, incluye a las hijas del tío materno y de las hermanas del padre.

En la generación descendente rige una distinción similar, donde una mujer categorizará a sus hijos y a los hijos de su hermana de manera conjunta y distinta a los hijos de sus hermanos. Igualmente, un hombre caracteriza a sus propios hijos y a los hijos de sus hermanos conjuntamente y de manera distinta a los hijos de sus hermanas. Con relación a la identificación de posibles esposos o esposas, esto implica que los hermanos(as) clasificatorios constituyen una categoría prohibida. Solo puede contraerse matrimonio con una persona que tiene la categoría de afín en relación a *Ego*. La distinción entre parientes consanguíneos y afines no se extiende a las próximas generaciones ascendentes o descendentes. Todos los que se encuentran en la categoría de abuelos son denominados con el mismo término; lo mismo sucede con todos los que se encuentran en la categoría de nietos. No se trata de una terminología completamente homogénea, ya que hay variaciones de un dialecto a otro en cuanto a los términos de parentesco aplicados. En la segunda generación ascendente o descendente, hombres y mujeres usan el mismo conjunto de términos para abuelas y nietos, pero cada uno usa sus propios términos para abuelos y nietos. En el sentido técnico, se trata de un sistema de terminología prescriptiva de tipo dravidio, que opera principalmente con ciclos de cinco generaciones. La terminología de parentesco varía según el sexo del que habla y a quién se refiere; esto no rige, sin embargo, para la terminología para hijos y padres (ver cuadro 2).

Esta matriz de parentesco refleja un orden que prioriza la necesidad de construir continuamente una red extensa y flexible de relaciones sociales, paralela a la familia consanguínea de hermanas, hermanos, madres y padres, reales o clasificatorios. Ocurre primariamente a través del matrimonio y otros tipos de intercambio fuera del grupo familiar. De esta manera se recluta nuevos miembros afines para el grupo y se establece alianzas con otros. Esto no significa que necesariamente se contraiga matrimonio, más bien se trata de que el ámbito de aliados potenciales pueda expandirse hasta el infinito, ya que en sí misma la posibilidad de un vínculo matrimonial sirve de fundamento para muchas otras formas de interacción y colaboración. Por el contrario, hay poco interés en seguir las huellas de los antepasados a través el tiempo y la gente raramente conoce los nombres de sus propios abuelos — a menos que se trate de personas que han conocido realmente y con quienes han vivido—. Por lo tanto, la descendencia común no es un medio para formar grupos de parentesco amplios y estables.

**Cuadro 2**  
**Terminología de parentesco de los Ashéninka del Gran Pajonal**

Forma vocativa \*

<i>pawá</i>	Pa	padre, papá
<i>nana</i>	Ma	madre, mamá
<i>notyomi</i>	Hjo, HjoHno, HjoHjoHnoPa, HjoHjaHnaPa, HjoHjoHnaMa, HjoHjaHnoMa	hijo/sobrino/ primo segundo de hombre
<i>notyomi</i>	Hjo, HjoHna, HjoHjaHnoPa, HjoHjoHnaPa, HjoHjaHnaMa, HjoHjoHnoMa	hijo/sobrino/ primo segundo de mujer
<i>nishintyo</i>	Hja, HjaHno, HjaHjaHnaPa, HjaHjoHnoPa, HjaHjoHnaMa, HjaHjaHnoMa	hija/sobrena/ prima segunda de hombre
<i>nishintyo</i>	Hja, HjaHna, HjaHjoHnaPa, HjaHjaHnoPa, HjaHjaHnaMa, HjaHjoHnoMa	hija/sobrena/ prima segunda de mujer
<i>yceye</i>	Hno, HjoHnoPa, HjoHnaPa, EoHjaHnaPa, EoHjaHnoMa	hermano / primo de hombre
<i>aarini</i>	Hno, HjoHnoPa, HjoHnaPa, EoHjaHnaPa, EoHjaHnoMa	hermano / primo de mujer
<i>choeni</i>	Hna, HjaHnoPa, HjaHnaMa, EaHnoHnaPa, EaHjoHnoPa	hermana / prima de hombre
<i>centyo</i>	Hna, HjaHnoPa, HjaHnaMa, EaHnoHnaPa, EaHjoHnoPa	hermana / prima de mujer
<i>aní, ñani</i>	HjoHnoMa, HjoHnaPa, HnoEa, EoHna, EoHjaHnoPa, EoHjaHnaPa	cuñado / primo de hombre
<i>atyoeni, atyo</i>	HjaHnaPa, EaHjoHnoPa, EaHjoHnaMa, HjaHnoMa, EaHno, HnaEo	cuñada / prima de mujer

Søren Hvalkof & Hanne Veber

<i>iñeeni</i>	EaHno, EaHjoHnoPa, EaHjoHnaMa, HjaHnoMa, HjaHnaPa	cuñada / prima de hombre
<i>eemenii</i>	HjoHnaPa, HjoHnoMa, EoHjaHnoPa, EoHjaHnaMa, EoHna	cuñado / primo de mujer
<i>iinantsi (noina, mi esposa) noema, noena</i>	Ea	esposa
<i>eemitsi (noime, mi esposo) noemi</i>	Eo	esposo
<i>konki</i>	HnoMa, EoHnaPa	suegro / tío de hombre
<i>yoeni</i>	HnaPa, EaHnoPa	suegra / tía de hombre
<i>ayiini</i>	HnaPa, EaHnoPa	suegra / tía de mujer
<i>kokoeni</i>	HnoMa, EoHnaPa	suegro / tío de mujer
<i>pawachori</i>	HnoPa, EoHnaMa	tío paterno de hombre
<i>pawaeni</i>	HnoPa, EoHnaMa	tío paterno de mujer
<i>nanaeni</i>	HnaMa, EaHnoPa	tía materna de mujer / hombre
<i>aniryo, aniro</i>	HjaHan, HjaHjoHnaPa, HjaHjaHnaMa, HjaHjoHnoMa, EoHjo	nuera / sobrina / prima segunda de hombre
<i>newatyero</i>	HjaHno, HjaHjaHnaPa, HjaHjoHnoPa, HjaHjoHnaMa, HjaHjaHnoMa, EaHjo	nuera / sobrina / prima segunda de mujer
<i>niotse</i>	HjoHa, HjoHjoHnaPa, HjoHjaHnoPa, HjoHjaHnaMa, HjoHjoHnoMa, EoHja	yerno/ sobrino / primo segundo de hombre

<i>notsineri,</i> <i>notseneri</i>	HjoHno, HjoHjaHnaPa, HjoHjoHnoPa, HjoHjoHnaMa, HjoHjaHnoMa, EoHja	yerno/ sobrino / primo segundo de mujer
<i>charini</i>	PaPa, PaMa, HjoHjo, HjoHja	abuelo / nieto de hombre
<i>aapi</i>	PaPa, PaMa	abuelo de mujer
<i>ameeni, isha</i> <i>(nosaro)</i>	MaPa, MaMa, HjaHjo, HjaHja	abuela / nieta de mujer
<i>isheeni, nosaro</i>	HjaHja, HjaHjo, MaPa, MaMa, HjaHjo	abuela / nieta de hombre
<i>isha (noshari)</i>	HjoHja, HjoHjo	nieto de mujer

\* términos empleados por hombres y mujeres.

El sistema funciona más en un sentido horizontal (especialmente) que con profundidad (genealógicamente) y tiene el potencial para forjar un control territorial en grandes zonas marginales y de poca densidad poblacional tales como el Gran Pajonal y otras regiones interfluviales de la montaña peruana. Las clasificaciones de parentesco ashéninka no indican un ámbito determinado delimitado o un grupo de parientes (corporativo). Las clasificaciones son ante todo indicaciones de conducta y solo tienen relevancia con relación a las personas que efectivamente alternan entre sí. Esto significa que se trata de un campo abierto de posiciones clasificables, donde existe de forma latente la posibilidad de nuevas o diferentes clasificaciones o reclasificaciones de las personas de acuerdo a los deseos y necesidades cambiantes de *Ego*. En la práctica, naturalmente, no siempre es posible encontrar pareja matrimonial dentro de la categoría de parientes afines. Sin embargo, casi siempre es posible trazar muchos tipos de relaciones entre dos personas.

Cuando se trata de la búsqueda de posibles cónyuges fuera de la categoría de parientes afinines, existen varias posibilidades. Como, por lo general, los Ashéninka de un grupo local están emparentados entre sí a través de relaciones diferentes y entrecruzadas, siempre es posible privilegiar ciertos tipos de relaciones en lugar de otras. Esto quiere decir,

por ejemplo, que una persona puede ser al mismo tiempo un primo cruzado y un primo paralelo, dependiendo de por dónde la persona que traza el vínculo elija considerar su relación. De esta manera es posible redefinir, según la necesidad, a los primos paralelos o hermanos clasificatorios como primos cruzados o posibles afines, o a la inversa, de manera que la fórmula se ajuste a los deseos de establecer una alianza matrimonial.

Alternativamente, se puede establecer nuevas relaciones con personas que no pertenecen de antemano a la esfera de parentesco de *Ego*, es decir, personas que no están dentro de las categorías de primos paralelos o cruzados. En el instante en que se establece una nueva relación social, siempre es necesario determinar qué carácter tendrá. En esta situación se trata de una elección: las partes tienen la posibilidad de negociar el tipo de relación que desean tener entre sí. A través de la justificación de sus respectivas relaciones de parentesco, pueden elegir qué tipo de relación, de las varias posibles, quieren usar para clasificarse mutuamente. Su elección determina el comportamiento que van a adoptar entre sí y da forma a sus relaciones futuras. Un hombre que busca esposa, buscará la forma de establecer una relación de cuñado (*nani*) con el hermano de ella y de suegro (*konki*) con el padre de ella. Por el contrario, el mismo hombre puede indicar, arguyendo eventuales relaciones como primo paralelo, que no está interesado en una determinada mujer.

Con respecto al matrimonio, esta apertura del sistema significa que el matrimonio debe ser exógamo con relación al ámbito más cercano de los hermanos y hermanas reales o clasificatorios de *Ego*, quienes en la práctica son aquellos con quienes *Ego* convive en el seno del mismo asentamiento. En otras palabras, la exogamia rige en el ámbito del asentamiento local. Por el contrario, existe un ámbito muy grande de cónyuges potenciales tanto entre los parientes afines como entre otros Ashéninka fuera del asentamiento local. Sin embargo, parece haber una tendencia a encontrar pareja dentro del ámbito social de personas con quienes ya se han establecido relaciones de algún tipo. Por ello, no es raro encontrar casos en donde dos grupos de hermanos se casan entre sí: es decir que dos o más hermanos se casan con mujeres que son hermanas entre sí, o un hombre se casa dentro de aquella familia en la que su propia hermana o hermanas han encontrado cónyuge (ver también Veber 1997b). Se trata, por lo tanto, de una tendencia hacia la

endogamia dentro de una determinada zona, que comprende varios asentamientos locales, los cuales en el transcurso del tiempo establecen vínculos estrechos a través de lazos de parentesco y matrimonio.

Denominaremos a este grupo de familias conectadas internamente pero con asentamiento disperso como un "grupo local". En ashéninka no existe un término especial para esta entidad; el término que usamos aquí es una categoría analítica que sirve para aclarar la praxis de la organización social ashéninka. Nuestro concepto de grupo local incluye el máximo ámbito familiar, el cual de acuerdo a la terminología de los pajonalinos puede incluirse dentro de la categoría de *noshéninka*. En estos grupos locales las familias de los diversos asentamientos locales que lo componen tienen un acceso permanente y predecible a una esfera de interacción más amplia. De esta manera, aumenta su posibilidad para establecer un marco estable para la vida social. A continuación veremos la forma de liderazgo y la función del líder como prerequisites para la constitución de estos grupos locales.

### Liderazgo y grupos locales

El líder de un asentamiento es el hombre de mayor edad, suponiendo que éste sea respetado como cabeza de familia por su(s) esposa(s) y familiares. El cabeza de familia es líder en el sentido de que toma iniciativas y decisiones en asuntos que incumben a todo el asentamiento. Él es *jewatátsiri*, "aquél que va adelante" con respecto a las tareas que deben emprenderse en la vida cotidiana, y es él quien representa al grupo de co-residentes de cara al exterior. Él muestra el camino y es el que "dirige" en nombre de las familias del asentamiento. Debe ser como un padre para el grupo. Debe demostrar generosidad y siempre debe estar dispuesto a albergar y alimentar visitantes, y debe ocuparse de que nadie carezca de nada. Está encargado de cuidar el territorio asociado a su asentamiento y de asegurar las buenas relaciones con los dueños espirituales de los animales y otros seres del monte, lo cual es básico para el bienestar de las familias del asentamiento local. De manera ideal se espera que el líder proporcione constantemente bienes y palabras de consejo a los miembros de su asentamiento. Por lo general, los líderes locales o de asentamiento son hombres. Entre los Ashéninka del Perené y el Ucayali hemos encontrado algunos líderes locales mujeres, pero éste parece ser un fenómeno muy raro (ver Veber 1991a).



En español se designa a los líderes ashéninka con la palabra “jefe” o “curaca”, pero este término no tiene nada que ver con el concepto antropológico de “cacique” o “jefe” como líder de una entidad mayor, jerárquicamente ordenada desde el punto de vista social, o que tiene capacidad de coerción para asegurar el cumplimiento de sus decisiones.

El líder ashéninka opera a través de su buen ejemplo, sus habilidades de animador, su capacidad persuasiva, y su habilidad para acumular prestigio y generar confianza y respeto en relación a su persona. Como es frecuente en las sociedades indígenas amazónicas, los líderes locales ashéninka no disponen de ninguna autoridad, entendida como poder para ordenar u obligar a alguien a cumplir sus decisiones. No tiene ningún monopolio sobre el uso de la violencia y nadie está a su servicio. En principio los líderes locales están siempre en peligro de perder a sus simpatizantes y adeptos. A menos que el líder sea al mismo tiempo shamán (*sheripiari*), su poder no es sancionado o consolidado a través de compromisos de lealtad. Por lo tanto, no existe un sistema de reglas establecidas y codificadas con respecto al rol de líder, en base al cual éstos se puedan manejar y legitimar. Tampoco hay ninguna estructuración superior y ninguna forma de institución política centralizada, que una o diferencie los grupos locales, los cuales, en principio, son autónomos entre sí.

No obstante, algunos líderes de asentamiento se destacan por ser más prominentes y poderosos que otros. Un líder de ese tipo se establece como *primus inter pares* entre otros líderes quienes, en principio, son ‘iguales’ a él. Como dirigente informal, este tipo de líder es el más carismático o el más calificado entre los líderes locales. Se trata, por lo general, de un jefe de familia, cuya influencia en la praxis subordina a los demás jefes de familia de un determinado grupo local. Estos hombres ambiciosos, cuya capacidad personal les permite presentarse como figuras líderes, construyen puntos de consolidación en torno a los cuales se reúnen las familias emparentadas. Tienen siempre como punto de partida una gran familia propia, generalmente varias esposas y muchos hijos e hijas, nueras y yernos, los cuales generalmente viven en el mismo asentamiento, o en asentamientos muy próximos, le son leales y lo respetan como autoridad. Otras familias y asentamientos menos fuertes, se vinculan a un líder de este tipo a manera de satélites, pudiendo obtener diversos beneficios de la ‘fuerza de gravedad’ organizadora que constituye un ‘gran’ líder.

En torno a estos "grandes" líderes locales se constituye a veces un conglomerado de asentamientos, cuya vinculación y forma de cooperación pueden ser estables durante un periodo muy largo en la medida que el líder se mantenga activo. Se trata de asentamientos localizados dentro de un territorio definido y vinculados por medio de lazos de parentesco y matrimonio. Las familias involucradas se comprometen a una colaboración más o menos regular y mantienen estrechas relaciones sociales. Las familias pertenecientes a un grupo local mantienen un trato frecuente entre sí mediante la participación en las fiestas de masato y mediante visitas informales, intercambio de productos, incursiones de caza y pesca conjuntas, y consultas mutuas frente a decisiones importantes relativas al ámbito local. El grupo local es un conjunto organizado flexiblemente, cuyo grado de permanencia depende totalmente de la duración de cada familia y su deseo de mantener relaciones mutuas. En la literatura, frecuentemente se denomina a este tipo de líderes de un grupo local como "curaca" o "cacique"; pero se trata de líderes carismáticos cuya posición está solamente fundamentada en sus talentos personales y no en un estatuto estructural pre-establecido.

Al igual que en otras partes de la amazonía, el líder es el factor aglutinante en torno a quién se constituye el grupo (ver Lévi-Strauss 1967; Santos Granero 1993; Dole 1966; Kracke 1978; Rosengren 1987; Hugh-Jones 1995). El líder no existe como función de la necesidad del grupo de tener un liderazgo; por el contrario, el grupo existe gracias a la función del líder como centro en torno a quién se reúnen diversas familias. Sus capacidades y cualidades personales constituyen el elemento central. A través de su capacidad carismática y su elocuencia se espera que dirija y oriente al grupo. En el Gran Pajonal hay líderes locales que logran durante largos periodos mantener unido, o quizás más bien "formar" un grupo local, el cual funciona gracias a una colaboración laxa de carácter económico, social y político entre sus miembros. De esta manera, desde una perspectiva temporal, se puede observar una fluctuación constante entre una sociedad muy atomizada y una sociedad momentáneamente centrada en torno a una serie de 'grandes' líderes.

Entre los grupos ashéninka dentro y fuera del Gran Pajonal, se reconoce a los 'grandes' líderes de grupos locales con el término *pinkáthari* (en ashéninka pajonalino), una denominación que tiene connotaciones

de temor y respeto general (ver Elick 1970; Rojas 1994; Fernández 1986). En tiempos pasados es probable que en el Gran Pajonal haya habido 'grandes' líderes de este tipo. Durante los últimos años, con el desarrollo de una nueva organización política formalizada en el Gran Pajonal (la OAGP), parece que este tipo de líderes han entrado nuevamente en escena, ya que el presidente de la organización es reconocido como *pinkáthari* y es respetado como tal por todas — o la mayor parte — de las comunidades de la región. Esto está vinculado con el establecimiento de las "comunidades nativas" y la titulación de tierras a partir de la década de 1980, así como con el incremento gradual de su poder tras la derrota de Sendero Luminoso en 1994-1995. El nuevo orden político tiene como punto de partida formal la Ley de Comunidades Nativas, la legislación peruana para los pueblos indígenas amazónicos, pero en su conformación práctica se basa en formas ya existentes de organización sociopolítica. Por lo tanto, no existe un verdadero quiebre con las formas tradicionales de orden social; por el contrario, se trata de un caso de continuidad y permanencia de antiguas formas organizativas aunque bajo nuevas denominaciones y condiciones.

En el Gran Pajonal una comunidad nativa consiste de un grupo local del tipo que hemos identificado anteriormente. En otras palabras, una comunidad está compuesta por una pluralidad de asentamientos locales cuyos habitantes se pusieron de acuerdo para cooperar de conformidad con lo establecido en la legislación peruana sobre "comunidades nativas". En el Gran Pajonal una comunidad es un territorio dentro del cual se encuentra un cierto número de asentamientos locales. Estos constituyen una colectividad flexible en torno a las decisiones que interesan a todos y eligen ellos mismos a su "jefe". Este "jefe" es *jewári* o *jewawentseroni*: el que guía o el que demuestra tener iniciativa, el que representa al grupo con respecto al exterior y el responsable del bienestar de todos los asentamientos que componen la "comunidad nativa".

Los líderes cuya perspicacia y capacidad organizativa trascienden el nivel del grupo local, pueden obtener un espacio de maniobra a través de la nueva organización política. De esta manera, las nuevas organizaciones, tales como la OAGP, dan lugar a que las instituciones tradicionales, incluyendo el rol de *pinkáthari*, puedan revitalizarse y forjar eventualmente una mejor integración social que comprenda a todos — o a la mayor parte — de los grupos locales del Gran Pajonal. El éxito de la

OAGP y sus dirigentes parece indicar que esto pudiera suceder. De darse esto, un *pinkáthari* coordinaría varias comunidades o asentamientos, tanto entre ellos como en relación con el entorno no-indígena. Sin embargo, en una sociedad cuyo nivel de integración más amplio está ubicado en el espacio entre los asentamientos locales y los conglomerados de asentamientos asociados de forma laxa en grupos locales, no existe ninguna vía directa desde el orden social igualitario hacia formas de coordinación sociopolítica más centralizadas, ya sea a través de una organización política o de la persona de un *pinkáthari*.

Cuando es posible concebir un ordenamiento que incluya una función de liderazgo superior bajo la forma de un *pinkáthari*, es porque en el orden igualitario en la sociedad indígena ya existen principios de asimetría e incorporación jerárquica. Una vía transitable para comprender la constitución del universo social ashéninka y los antecedentes de la flexibilidad que contiene, es observar cómo están estructuradas las relaciones entre los sexos (Veber 1997b). En efecto, éstas tienen implicaciones para las relaciones sociales dentro de la unidad doméstica, para la forma de liderazgo y para la forma cómo se estructura la relación con el entorno, es decir, la relación entre asentamientos y grupos locales, y la relación entre pajonalinos y colonos y otras personas no-ashéninka con quienes los pajonalinos tienen contacto.

## El ámbito de las relaciones de género

La conformación física de los asentamientos locales y el uso que le dan sus habitantes ilustran las relaciones entre hombres y mujeres y la división social del trabajo, la cual adjudica distintas partes del espacio social a tipos definidos de actividad social específica para los géneros. La conformación de los asentamientos locales indica la existencia de una estructura social centrada en la unidad doméstica que encuentra paralelo en la estructura de identificación social, la cual está centrada en el yo y los míos, *noshéninka/ashéninka*, como modelo para todos los habitantes que comparten el mismo estilo de vida. También ilustra cómo se conceptualizan y ordenan las relaciones con los habitantes de otros asentamientos y con los extraños.

El asentamiento local comprende, como hemos visto, unas pocas casas, *pankotsi*. Aquí debe diferenciarse entre dos tipos de casas que los Ashéninka denominan *intómoe* y *káapa*, y que aquí llamaremos "casa

familiar" y "casa social". Estas casas constituyen el marco físico de la unidad doméstica. Un asentamiento contiene una o varias casas familiares, pero siempre una sola casa social. La casa familiar es la casa donde vive y habita la familia nuclear. Las casas del Gran Pajonal tienen muchas formas y tamaños diferentes y están construidas de distintos materiales, dependiendo de la localidad. Pero, por lo general, la casa familiar es una construcción cuadrada o rectangular con techo de hojas de palma. La casa tiene una pieza con un fogón como lugar central de reunión. Dependiendo de la ubicación, las casas pueden ser abiertas sin paredes, o cerradas con paredes de pona o materiales similares. En las alturas de los pajonales abiertos, donde puede hacer frío durante la noche, a menudo se ve casas familiares grandes, cerradas, sin ventanas y con una puerta. Otras casas familiares son abiertas, frecuentemente de dos pisos y tienen una plataforma donde la familia duerme o habita. Sin embargo, en el Gran Pajonal lo más común es que la familia duerma y viva en el suelo, sobre esteras en torno al fogón, que en lo posible se mantiene prendido todo el tiempo, siempre y cuando haya siempre alguien en casa para cuidarlo.



Las casas de las dos esposas del curaca. Shumahuani, Gran Pajonal, 1987

Foto: Søren Hvalkof

Además de una o varias casas familiares, cada asentamiento local tiene una casa social, es decir, una casa dónde se recibe y a veces se aloja a los visitantes de fuera. Esta casa es casi siempre más pequeña y peor construida que las casas familiares. Además de ser un lugar donde se hospeda a los visitantes, también funciona como lugar de reunión para los hombres del asentamiento. No obstante, sería erróneo calificar la casa simplemente como una "casa de hombres", porque no constituye solamente un espacio donde los hombres se reúnen, sino también, o en la misma medida, un espacio para relaciones que quedan fuera o en la periferia de la convivencia familiar íntima. En ella se aloja a los visitantes foráneos, ya sean mujeres u hombres; pero también se aloja en ella a los parientes que están de visita. De esta forma, la casa social marca un espacio de transición entre lo extraño y lo familiar, lo conocido próximo, entre lo interno y lo externo, entre la unidad doméstica y el mundo exterior, entre lo permanente y lo transitorio.

La diferencia entre la casa social y la casa familiar como metáfora de la diferencia entre mujeres y hombres es igualmente importante. Aunque ni la casa social ni la casa familiar son de dominio exclusivo de ningún género, la casa familiar se asocia primariamente con la mujer, mientras la casa social constituye en parte un dominio masculino. Los hombres de diferentes unidades domésticas, ya sean del mismo asentamiento o de otro, van a la casa social si es que quieren disfrutar de la compañía mutua. Por el contrario, las mujeres se reúnen de buena gana en una de las casas familiares. Así, éstas constituyen un dominio femenino más que masculino. Por el contrario, la casa social es más un área masculina que femenina. Este ordenamiento del espacio cotidiano dentro del asentamiento, donde la convivencia masculina se orienta hacia la humilde y periférica casa social, es la consecuencia del hecho de que los hombres, más frecuentemente que las mujeres, están ausentes del asentamiento durante periodos prolongados, ya sea cazando o en viajes de trueque. En contraste, las mujeres están más arraigadas al asentamiento y se ocupan de la producción doméstica y del cuidado de los niños. Como, debido a la tendencia hacia la residencia uxorilocal, las familias de un asentamiento están frecuentemente emparentadas a través de las mujeres (relaciones de madre-hija, tía-sobrina o hermana-hermana) en vez de a través de los hombres, muchas de las actividades sociales al interior del asentamiento están caracterizadas por la compañía estrecha entre mujeres más que entre hombres. Esto está relacionado con la forma en que se organiza el trabajo cotidiano reproductivo de la familia.

La tarea de la mujer es al mismo tiempo cuidar a los niños y procurar alimentos. En gran medida, esto es posible debido a que las mujeres dejan que los niños mayores se ocupen de los menores, mientras ellas están ocupadas en trabajos que exigen toda su atención o que son demasiado pesados para realizar con un niño al hombro. El trabajo de chacra parece ser la actividad más difícil de realizar cargando a un bebé. Por eso, en la medida de lo posible las mujeres dejan a los niños menores al cuidado de sus hermanos mayores, mientras que ellas trabajan en la chacra. Una mujer que no dispone de la fuerza de trabajo de niños mayores, puede tener dificultades si tiene hijos pequeños y está sola para cuidarlos. Por esta razón, las mujeres tienen un claro interés en compartir el asentamiento con otras mujeres con cuya ayuda y apoyo puedan contar en los años inmediatos al establecimiento de una pareja y hasta que sus primeros hijos sean lo suficientemente grandes como para ayudarla en el trabajo. Por esta misma razón, las parejas jóvenes suelen vivir junto con la madre o hermanas de la mujer durante los años que transcurren antes de constituir una unidad doméstica 'completa', es decir, una unidad que funcione por sí misma en lo que respecta a la fuerza de trabajo. También la solidaridad entre madres e hijas hace posible que las nuevas madres se liberen, en cierta medida, del trabajo de campo más pesado mientras que cuidan a sus recién nacidos. Las madres y hermanas suministran a la joven madre con yuca de su propia producción, hasta que ella esté en condiciones de sostenerse a sí misma y disponer de una 'niñera' propia.

De este modo, el asentamiento puede presentarse como un dominio femenino más que masculino. Esto no significa que la vida cotidiana entre los Ashéninka del Gran Pajonal esté dividida rígidamente entre áreas masculinas y femeninas. Siempre hay una cierta flexibilidad con respecto a cómo cada familia organiza las relaciones entre hombres y mujeres en la vida cotidiana, pero cuando llegan extraños, entran en funcionamiento los límites no explícitos entre ambas esferas. Esto implica, por ejemplo, que, cuando hay visitantes, hombres y mujeres no comen juntos. En esas situaciones los hombres comen juntos en la casa social a dónde las mujeres llevan la comida. Las mujeres se reúnen en una de las casas familiares. Cuando no hay visitantes, esta división no se observa y la familia come junta en la casa familiar.

Visto desde una perspectiva femenina, la casa social constituye una zona limítrofe en los márgenes de la unidad doméstica. Desde una perspectiva masculina, sucede lo contrario. Aquí la casa social es el centro

de un universo, un centro que está desplazado con relación a las viviendas de manera que está ubicado en el espacio ficticio entre los asentamientos. En este sentido, la perspectiva masculina no es decididamente opuesta con relación a la de la mujer; está construida de forma diferente. Visto desde la perspectiva de la mujer, la relación social central es entre hombre y mujer, el fundamento de la familia. Desde el punto de vista del hombre, lo central son las relaciones sociales que tiene con otros hombres, sobre todo la que tiene con su suegro y su cuñado. Estas relaciones son el fundamento de su acceso a una esposa y, al mismo tiempo, la condición para que la familia exista como una entidad social, es decir, una unidad que está incluida en las relaciones con otras unidades equivalentes. La unidad doméstica o la familia nuclear existen *en función de* estas relaciones.

La división entre una 'esfera familiar' y una 'esfera social' no corresponde, por lo tanto, a la división que conocemos en la sociedad occidental entre la esfera doméstica o privada, por un lado, y la esfera pública, por otro, donde las mujeres están asociadas a la primera y los hombres a la última. Las mujeres ashéninka pertenecen ciertamente a la casa familiar, mientras que los hombres tienen su lugar en la casa social. Sin embargo, no hay nada 'público' en la casa social del asentamiento o en el asentamiento mismo. Todo el asentamiento es una zona privada para quienes viven allí. En la medida en que se pueda hablar de dominio público en el Gran Pajonal, éste estaría fuera de los asentamientos, entre los mismos o eventualmente en un lugar completamente distinto, en un territorio neutral, tal como, por ejemplo, en Oventeni, donde se construyen grandes espacios abiertos como áreas comunales, áreas públicas, adonde todos pueden concurrir. Visto desde una perspectiva ashéninka este es un 'espacio' que no pertenece a nadie. En el universo ashéninka el territorio siempre 'pertenece' a alguien, es decir, es 'habitado' por seres espirituales con cuales los hombres establecen 'contratos' de convivencia.

El asentamiento ashéninka constituye entonces parte de una estructura socio-territorial, que también incluye a las chacras y al bosque circundante, donde los habitantes del asentamiento cazan y recolectan. Esta estructura existe en conexión con otras estructuras similares, que incluyen otros grupos sociales o territorios. La relación entre ellos es mediatizada a través de los hombres. La casa social del asentamiento



local simboliza esta relación. La casa social es así el centro virtual de las relaciones entre asentamientos, donde la casa familiar es el centro de la unidad doméstica y el lugar de reunión para la relación entre hombre y mujer.

Los dos géneros se ubican algo diferentemente en el espacio fuera de los asentamientos. La división del trabajo entre hombres y mujeres hace que estos se ubiquen de formas distintas con relación a las chacras y al bosque que las rodea. En las chacras familiares, que están en torno al asentamiento, se siembran los cultivos de subsistencia y eventualmente cultivos comercializables, tales como café. Tanto las chacras como los asentamientos son ámbitos adonde pueden ir ambos géneros, pero donde la mujer tiene la última palabra. El hombre es el que hace la chacra, pero una vez terminada es la mujer quien mantiene y se ocupa de los cultivos, vuelve a plantar yuca, protege a las plantas contra el ataque de las malas hierbas y animales, cosecha los cultivos maduros y, en general, organiza todo el trabajo que tiene que ver con la chacra. Más allá de las chacras disminuye la influencia de la mujer y cuanto más lejos del asentamiento más es el hombre quien tiene control del ámbito.

El bosque puede entenderse como un ámbito más masculino que femenino. Los hombres siempre están armados y en principio pueden ir por cualquier lado en el bosque. En éste las mujeres se sienten en una zona más insegura. Temen atraer a espíritus peligrosos, seres enemigos y extraños, que pueden atacar o hechizarlas a ellas o a sus hijos. Se considera que las mujeres y los niños son también más vulnerables ante la brujería, ya sea como víctimas de embrujos, de un "contagio" que las convierta en brujas a ellas mismas. Los hombres pueden enfrentarse a los mismos peligros en el bosque, pero su riesgo de ser dañados no es tan grande como el que amenaza a las mujeres y niños. Sin entrar en más detalles, debe constatarse simplemente que estos riesgos reducen la libertad de movimiento de las mujeres y contribuyen a mantenerlas dentro de la esfera del asentamiento o del territorio del grupo local <sup>(33)</sup>.

Los hombres están ubicados de manera algo distinta. En teoría y también en la práctica, los hombres vienen de afuera y se han casado dentro del asentamiento de la mujer. Esto se debe a que, por lo general,

---

(33) La libertad de movimiento de las mujeres ashéninka es relativamente menor que la de los varones. Las mujeres no tienen problema en caminar largas distancias entre los asentamientos o, menos frecuentemente, hasta Oventeni. Pero sin la compañía de hombres armados, solo van por sendas bien conocidas y en lo posible en grupo.

la residencia de una pareja recién constituida es uxori-local. Aquí el hombre debe venir con algo —carne, bienes, su fuerza de trabajo— que debe dar a la mujer y a su familia, dentro de la cual él es un “visitante”. Mediante su matrimonio el hombre debe seguir aportando cosas a su mujer para confirmar y mantener su aceptación (Veber 1997b). Esta lectura contractual del matrimonio ashéninka sirve para identificar la ubicación del hombre y de la mujer en distintas posiciones dentro de la estructura social.

### **La organización socio-política**

De manera ideal, la relación entre varón y mujer en el matrimonio implica la reciprocidad, si no la igualdad, mientras que la relación entre varones en el ámbito del matrimonio, es decir, la relación suegro-yerno, es jerárquica de la misma manera como lo es la relación entre el líder de un asentamiento y quien se muda al mismo. La relación entre varón y mujer está inscrita dentro de esta relación entre varón y varón. En otras palabras, la relación entre los géneros no es diametral sino parte de una tríada. Las dos relaciones que contiene no son idénticas, sino de diferente naturaleza, es decir, una relación basada en la reciprocidad y mutualidad, y otra basada en la incorporación y la jerarquía. La dinámica social se desarrolla en la combinación de estos dos tipos de relación. Aquí está el fundamento real de lo social, es decir, las relaciones que determinan la procreación de los seres humanos y la reproducción de la relación entre ellos, o en otras palabras, las relaciones que constituyen el matrimonio como relación de producción y reproducción. Por lo tanto, no es la relación entre hombre y mujer la que determina exclusivamente la relación matrimonial. La relación más importante para la constitución del matrimonio tampoco es, como opina Lévi-Strauss, la relación entre el hombre y su cuñado. Aquella que domina el panorama en el ámbito matrimonial es la que se da entre el hombre y su suegro. Aunque no estamos de acuerdo con Lévi-Strauss en que la base de lo social es el intercambio de mujeres entre los varones, aceptamos que el contexto social en el que se da la reproducción tiene como foco las relaciones entre varones. Por lo tanto, para comprender la reproducción social es insuficiente analizar la construcción de la relación entre varones y mujeres. Es preciso observar, simultáneamente, la construcción de la relación entre los varones y la relación entre ambos tipos de relaciones.

El significado de la relación entre hombres es especialmente claro en cuanto al control sobre el territorio. El acceso al ámbito territorial donde se ubican los asentamientos y chacras y donde se puede practicar la caza está determinado por el orden de poder interno entre los hombres. Se supone que los habitantes masculinos de una determinada área tienen determinados acuerdos con los animales y los espíritus locales. Por eso es necesario que el que se muda negocie con los hombres del lugar y se asegure su aceptación antes de establecerse en un asentamiento. Los shamanes y los líderes de grupos locales pueden controlar grandes áreas mediante los contratos que establecen con los espíritus y los seres humanos que viven en las mismas, y cuyo bienestar depende de su buena voluntad. De tal manera, cada hombre asume un sitio en el orden de poder interno entre los hombres, la cual regula su asentamiento y el acceso a su territorio. Las relaciones masculinas fuera de la unidad doméstica constituyen, entonces, una condición para que la misma pueda existir y reproducirse.

Las relaciones mutuas entre los varones implican poder posicionarse como un hombre poderoso. En este contexto es importante poder demostrar tener capacidad de ser productivo, poder criar bien a sus hijos, tener una familia que funcione bien, tener abundantes alimentos y entablar relaciones de intercambio y trueque. Todo esto demuestra –de diferentes maneras– el talento de un hombre para obtener acceso a los recursos de subsistencia. De esta forma, la esposa y los hijos e hijas son importantes para consolidar el prestigio de un hombre con respecto a otros hombres. El caso de las mujeres es algo distinto. La mujer no necesita posicionarse hacia afuera o con relación a otras mujeres. Desde el punto de vista estructural su interés en el esposo es asegurarse un colaborador y compañero que pueda cumplir con su parte del trabajo en el sustento de la familia. La mujer se ocupa del abastecimiento de los alimentos básicos, fundamentalmente féculas como la yuca y otros tubérculos, los cuales constituyen casi el 90% del alimento necesario. Pero su aporte presupone el del hombre. Tiene que ser un varón quien roce el terreno y prepare la chacra donde la mujer pueda cultivar los alimentos de panllevar. También es tarea del varón, a través de la caza, asegurar las fuentes de proteínas complementarias a los carbohidratos.

Como hemos visto, la tarea del varón es establecer, mantener e incrementar los contactos y relaciones con varones de otros asentamientos. A través de estos contactos se establece un ordenamiento

interno con respecto al acceso y usufructo de los recursos naturales de una determinada área. El hombre no solo va al bosque a cazar; también se mueve a lo largo de las áreas entre asentamientos a fin de realizar intercambios o buscar colonos para obtener trabajo y tener acceso a bienes de manufactura industrial. Se puede decir que la mujer ashéninka es el elemento fijo de la unidad doméstica, mientras que el hombre es el elemento ambulante, que busca y obtiene productos en el mundo exterior, ya sea bajo la forma de animales del monte, carne y pescado, o de artículos que obtiene a través del comercio o intercambio. En esta medida los hombres ashéninka pueden verse obligados a entrar en relaciones laborales con colonos a fin de conseguir bienes apreciados que los Ashéninka no pueden elaborar por sí mismos. De igual manera son los hombres quienes se encargan del transporte y la venta de los productos agrícolas comercializables o de las artesanías para la venta, aun cuando estos pertenezcan a una mujer, ya sea su esposa, madre o hermana. El acceso de las mujeres a bienes materiales que ellas no producen, pasa en gran medida a través de los varones, ya sean padres, hermanos o esposos. Aunque las mujeres pueden intercambiar cosas entre ellas, en la práctica dicho intercambio se limita al intercambio entre mujeres emparentadas o vecinas, o cuando se presenta la oportunidad, con gente que está de paso de manera más o menos casual. Esto limita la posibilidad que tienen las mujeres de conseguir bienes codiciados.

Las actividades de las mujeres ashéninka están orientadas al cultivo, cosecha, preparación y consumo de alimentos y producción de utensilios para las tareas domésticas. El aporte de la mujer como productora de alimentos básicos, y por tanto de seres humanos, es lo que posibilita la existencia de la familia y de la economía doméstica. La contribución que las mujeres hacen diariamente a los hombres como parte del 'contrato' matrimonial se compone básicamente de dones de comida preparada. Como contrapartida los hombres suministran a sus esposas e hijos carne proveniente de la caza, chacras donde las mujeres puedan cultivar sus alimentos, y necesidades básicas tales como vivienda, leña, ollas, machetes y vestimentas (*cushma* o *tocuyo*). Los regalos o dones adicionales dados por los hombres a las mujeres, tales como pequeñas pieles secas de aves coloridas o trozos de hueso tallados y pulidos para las decoraciones de la *cushma* y *tombirontsi*, o por las mujeres a los varones, tales como alimentos considerados delicadezas, son regalos de amor y aprecio mutuo (ver también Veber 1997b). De

aquí que una esposa y una familia bien vestida son índices del éxito de un hombre en su función de marido y padre proveedor o como jefe de un asentamiento o grupo local. Un marido no puede culpar a su mujer por no tener una buena *cushma*. Es tarea suya conseguirla. Pero una mujer ciertamente culpará a su esposo si ella carece de una buena *cushma*.

Dada la ubicación del hombre como responsable de las relaciones con otros hombres y, por lo tanto, con otras entidades sociales, se considera que la mujer es la creadora de los seres humanos, mientras que el hombre es el que construye las relaciones entre ellos. En este juego el hombre necesita tener una base, que solo la esposa y su propio hogar le pueden brindar. Un hombre soltero o viudo es un hombre infeliz; sin esposa no tiene a nadie que se ocupe de un suministro constante de yuca y masato —una bebida alcohólica fermentada sobre la base de yuca sancochada—. Debe ir a otras casas para obtener alimento. No puede convidar a los visitantes con masato. Mientras tenga que vivir con parientes o con amigos sin poder retribuirles, un hombre así no puede ser amo de su propia casa. No solo es un hombre hambriento, también pierde prestigio y posibilidad de tener influencia. De esta manera, el trabajo productivo de la mujer constituye la premisa que posibilita al hombre poder definirse como un *verdadero* hombre en relación a otros hombres ashéninka. En este sentido, el prestigio de un hombre en relación a otros hombres depende del manejo de sus relaciones matrimoniales y de parentesco. Dentro del marco doméstico, donde los ámbitos de trabajo de la mujer y del hombre son distintos, es responsabilidad de ambas partes contribuir a la subsistencia común. Se trata de aportes laborales y de servicios complementarios entre cónyuges, los cuales establecen obligaciones mutuas y suponen una relación de reciprocidad (Veber 1997b).

## PRODUCCIÓN Y ECONOMÍA DOMÉSTICA

La producción ashéninka está orientada principalmente a la subsistencia. La producción de cultivos comerciales (café y maní) es muy limitada y contribuye modestamente a la economía. El fundamento económico de la sociedad ashéninka es el cultivo de roza y quema, que los pajonalinos han desarrollado y perfeccionado hasta lograr un elaborado sistema de cultivo y producción, adaptado a las variaciones micro-regionales y micro-climáticas existentes en la región. Los

Ashéninka son especialistas en el cultivo intensivo de chacras y tienen una refinada relación estética con sus chacras, las cuales tienen un lugar central en su orden doméstico y social. En las chacras se produce la mayor parte de sus alimentos, ya sea alimentos ricos en almidón, carbohidratos, proteínas o alimentos de alto contenido de vitamina C u otras vitaminas y minerales imprescindibles. Los principales cultivos son la yuca, maíz, zapallos y frijoles. Estos son complementados con una amplia gama de tubérculos menores y otros vegetales, de tal forma que determinadas plantas que duran varios años, tales como el plátano, piña, caña de azúcar, ajíes, algodón, coca, barbasco y achiote, se encuentran dentro de determinadas zonas de la chacra. El cultivo principal, la yuca (*Manihot esculenta*), *kaniri*, es el alimento básico ashéninka. El mismo tiene un gran rendimiento y puede cosecharse todo el año. Los Ashéninka identifican o cultivan por lo menos treinta variedades de yuca.

Además, las chacras producen una amplia gama de otros productos para el uso doméstico y la vida diaria que no están directamente vinculados con la alimentación. También tienen varios cultivos comerciales, de los cuales el café es por lejos el más importante. Mediante la caza, la recolección y un poco de pesca —en el orden mencionado— se obtiene proteínas de alta calidad como suplemento de la producción agrícola. Estas actividades son necesarias para mantener una dieta de proteínas variada, pero también constituyen un elemento fundamental para la constitución de la identidad como *keshiijatzi* —“Ashéninka del Pajonal”— y para la comprensión del medioambiente y del cosmos los cuales necesariamente deben conocer para poder sobrevivir en el magro ecosistema de la región de los pajonales.

La unidad productiva central es la familia nuclear. Cada familia es responsable de su propia producción, su planificación, composición e implementación, preparación y distribución de los productos, incluida la venta. Entre los Ashéninka del Pajonal no existen instituciones tradicionales para la producción colectiva. Esta tampoco existió en tiempos históricos. De esta forma los pajonalinos se parecen a la mayoría de las otras sociedades indígenas de la montaña y la amazonía occidental. Las fluctuaciones climáticas y ecológicas requieren de una gran flexibilidad, y una capacidad de adaptación inmediata con respecto al cambio de la composición de los cultivos, la ubicación de las chacras y la organización del trabajo. La forma de producción individual parece constituir una adaptación óptima a un medioambiente donde las

unidades económicas deben poder responder rápida y flexiblemente al entorno. Coincide con un sistema organizativo social, incluido un sistema de parentesco de tipo dravidio, que favorece una alta movilidad y el asentamiento disperso a lo largo de extensos territorios.

Esto no significa que los Ashéninka del Gran Pajonal no organicen trabajos comunales. Lo hacen, pero se trata siempre de proyectos comunes tales como, por ejemplo, la construcción de una escuela o un puesto sanitario, el establecimiento de una chacra escolar como suplemento del ingreso del maestro, la construcción de pistas de aterrizaje o el corte de pasto y la limpieza de la cancha de fútbol local. También es común que la familia y sus vecinos se ayuden mutuamente en el rozo del bosque para hacer nuevas chacras. Pero esto no cambia el principio fundamental de que la producción de los alimentos necesarios para la vida diaria debe ser realizada por la más pequeña entidad social y económica, la familia nuclear. En cambio, existe un código moral bien elaborado para la redistribución de la producción a través de las relaciones de parentesco en la vecindad.

## Horticultura

Los Ashéninka practican una agricultura de rozo y quema con una rotación anual de parcelas y largos periodos de barbecho, como es característico en muchas partes de la amazonía. Combinan cultivos anuales, cultivos de varios años, cultivos permanentes, frutales y regeneración controlada del bosque tropical natural, en un sistema de cultivo sensato basado en un manejo a largo plazo del periodo de barbecho, la zonificación de parcelas, la mezcla de cultivos y el control de cosechas, que permiten que las chacras y purmas –parcelas en barbecho– puedan cosecharse durante un periodo prolongado de hasta casi veinte años (ver Denevan 1974; Hvalkof 1985). En el Perú, estos sistemas diversificados de horticultura indígena han sido investigados y descritos especialmente en relación a las sociedades indígenas del bajo Ucayali, donde un grupo de investigadores los caracterizan muy significativamente como “sistemas de agroforestería nativa” (Denevan *et al.* 1984). Sin embargo, las ricas llanuras aluviales muestran características ecológicamente diferentes de la topografía elevada y quebrada del Gran Pajonal, que tiene un potencial agrícola mucho menor y un clima mucho más frío. No obstante, los pajonalinos han logrado

desarrollar un sistema que los puede alimentar y, además, producir un excedente de cosechas para la venta comercial. Este sistema exige, no obstante, un esfuerzo laboral y un refinamiento mucho mayor que la agricultura de la llanura fluvial.

En principio, todos los años cada familia abre una nueva chacra para su propio abastecimiento. Idealmente, la nueva chacra se hace en la estación seca, es decir, en los meses de mayo-agosto, de manera que esté bien seca y pueda quemarse y sembrarse justamente antes de que comience la época lluviosa en octubre-noviembre. Si el tiempo lo permite, también se hacen chacras en momentos que caen fuera del ciclo ideal. Como en tantas otras cuestiones ashéninka, siempre hay muchas excepciones a la regla y es asunto de cada uno hacer como mejor le parezca.

El tamaño de las chacras varía entre 0,25 y 2 hectáreas, pero el tamaño promedio es de alrededor de 0,5 hectárea. La ubicación de las chacras se elige de acuerdo a la calidad de la tierra, el drenaje, las facilidades de acceso y la edad del bosque. Los Ashéninka tienen un sistema de clasificación de la tierra basado en el color, la textura y el gusto. La mayoría de las chacras están ubicadas en terrenos con pendientes de 5 a 25 grados de inclinación, lo cual garantiza un drenaje adecuado y otras condiciones ideales para su sistema de cultivos mixtos. Esto, sin embargo, puede variar de acuerdo a la calidad del suelo y el cultivo que se desea plantar. Así, se puede encontrar, por ejemplo, chacras especiales con unos pocos cultivos selectos en tierras ricas y planas, aunque con mal drenaje. Igualmente, cultivos que necesitan tierra arenosa, tales como la sandía, pueden ser sembrados en las orillas de los ríos y quebradas durante un corto periodo en la estación seca.

Las chacras se hacen lo más cerca posible del asentamiento, pero la distancia hasta la chacra depende de las condiciones locales, entre ellas la densidad poblacional. La distancia a pie puede variar de pocos minutos hasta más de media hora. Siempre hay una pequeña huerta doméstica con acceso directo a la vivienda y con una diversidad muy grande, mientras que los grandes yucales de las chacras más recientes se encuentran, por lo general, más lejos.

El ciclo completo de una chacra puede durar hasta 20 o 25 años si incluimos el periodo de barbecho. Sin embargo, también hay ciclos más cortos, dependiendo de condiciones locales. Por lo tanto, una chacra indígena de rozo y quema cambia continuamente de estructura y carácter, desde una parcela recién rozada y quemada, pasando por



distintas etapas de cultivos y composición de cosechas hasta una chacra en barbecho (purma vieja) y bosque secundario. Cada familia tiene varias chacras en diferentes etapas de desarrollo, cada una con su particular composición de cultivos. Es importante subrayar que el barbecho de una chacra no se realiza en un momento determinado, sino que es un proceso continuo que se desarrolla durante largo tiempo. En principio, la regeneración del bosque comienza el mismo día en que se abre la nueva chacra. No se trata, por lo tanto, de un corto periodo productivo que se detiene bruscamente cuando los cultivos son cosechados, después de lo cual se deja la chacra en barbecho, sino de un tipo de regeneración continuo y controlado, donde algunas especies son sustituidas por otras que entonces pueden ser aprovechadas a lo largo del proceso hasta que el bosque se ha regenerado a tal punto en que se puede ser talado otra vez y comenzar un nuevo ciclo. Por eso, la concepción ashéninka de los cambios que experimentan sus chacras es más espacial que temporal.

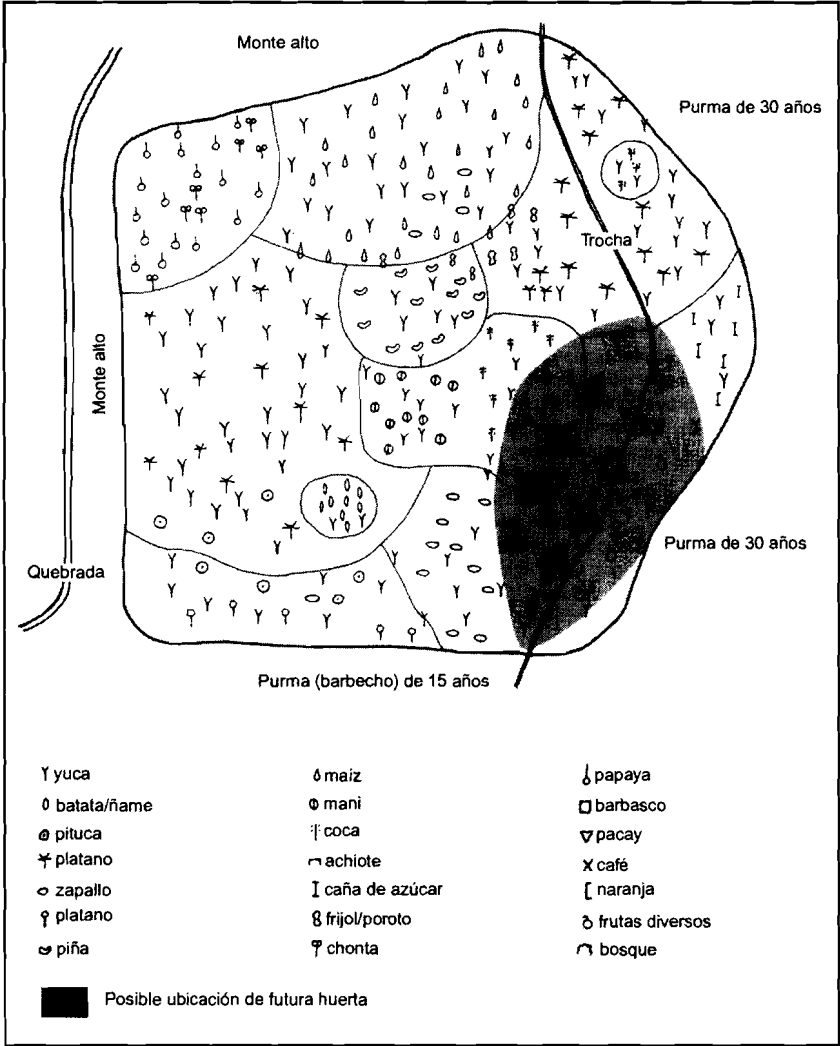
Podemos dividir un ciclo de cultivo en distintas etapas. Primero se roza la parcela que se quiere cultivar, es decir, se talan todos los árboles con hacha, mientras que la vegetación menor se limpia con machete. El talado debe hacerse de tal manera que los árboles caigan en la misma dirección y de manera ordenada. Esto se logra cortando varios árboles por la mitad mientras un árbol principal más arriba de la ladera se corta totalmente y arrastra a los otros árboles en su caída en un desbroce en forma de abanico. Rozar se dice *thatzinkaantsi*; tumbar o talar se dice *towaantsi*. Luego se deja secar las ramas y árboles caídos para poder quemarlos. El pesado trabajo de rozar el bosque, la quema de la parcela rozada y la preparación de la chacra son trabajos masculinos. La roza se hace a mano con hacha y machete como únicas herramientas. Es un exigente trabajo físico que dura por lo menos un par de semanas y es realizado, en la mayoría de los casos, por un grupo de hombres, por ejemplo, un hombre y su yerno, un padre y su hijo, en algunos casos un padre, su hijo y su yerno.

Poco después de realizado el rozo se puede comenzar a poner la chacra en producción, ya que mientras los árboles caídos se secan, se siembra frijoles de la variedad pajonalina los cuales se enroscan en los árboles y arbustos tumbados y maduran y pueden ser cosechados antes de la quema. La maduración de los frijoles indica que la chacra está lo suficientemente seca como para ser quemada. En esta etapa es importante que la chacra se queme lo más completamente posible de

una sola vez. Si no se quema completamente, los restos no quemados se apilan y se queman una segunda vez, lo que representa un trabajo muy duro y sucio. Cuando se finaliza la quema, se puede sembrar nuevos cultivos. La chacra se divide en zonas, cada una con su combinación especial de cultivos. El cultivo principal es la yuca, que se planta en todos lados, dividida en grupos de acuerdo a la variedad. Plantar una chacra con yuca se llama *owakirariwantze*. La chacra se llama *owantsi*. Algunas variedades de yuca crecen rápido y pueden cosecharse apenas tres o cuatro meses más tarde, mientras que otras demoran un año o un año y medio para llegar a su producción plena.

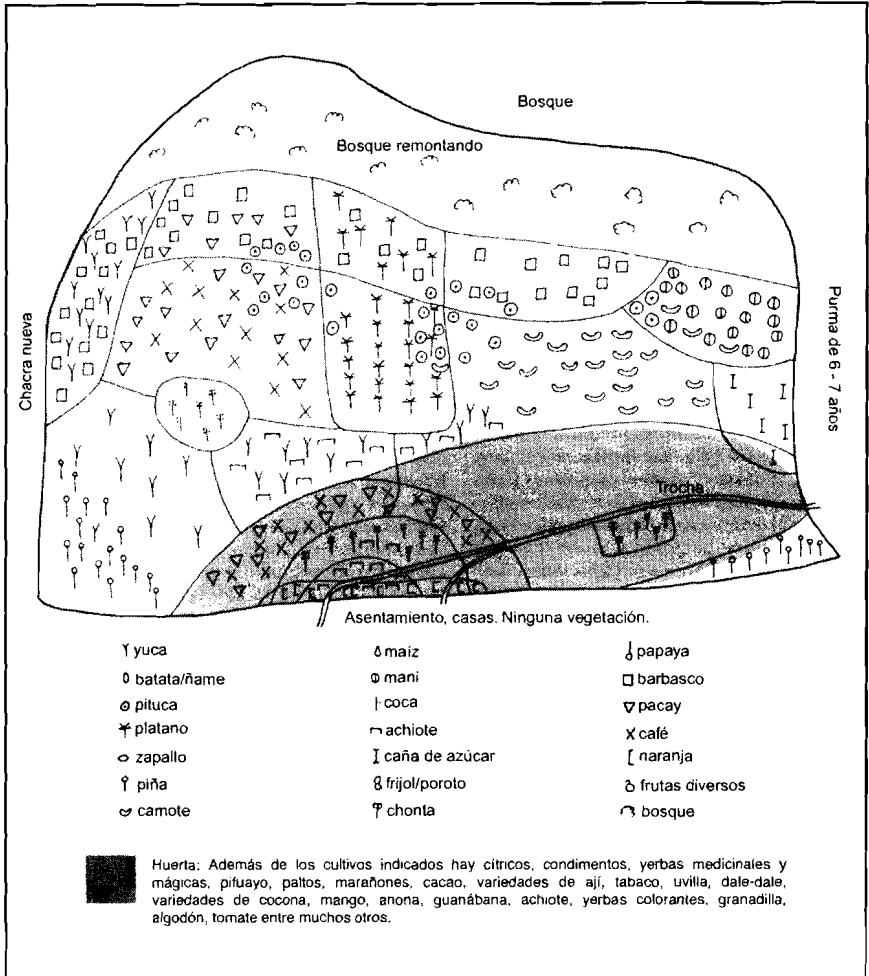
En algunas zonas de la chacra siembran muchas variedades entremezcladas, mientras que en otras siembran un solo cultivo, tales como barbasco o piña. De esta forma, la chacra se divide con relación a las necesidades, crecimiento y ciclos de cosecha de las diversas especies. Una chacra alcanza su plena producción primaria en el transcurso de unos 6 a 8 meses y se mantiene bien por un par de años, tras lo cual se acaban la yuca y otros alimentos básicos. Entonces brotan otros cultivos que se pueden cosechar durante los próximos 2 o 3 años. Una vez consumida la producción secundaria de la chacra se permite que la chacra revierta al estado de bosque. Una chacra en esta etapa de barbecho primario (recién “purmeando”) se llama *(o)wantzepose* y ya no se deshierba más. En el siguiente diagrama se puede ver la estructura y composición de los cultivos en una chacra de 2 y 5 años:

**Diagrama 1**  
**Apariencia de una chacra de dos años de antigüedad**



Dibujo: S. Hvalkof, 1988

Diagrama 2  
Apariencia de una chacra de cinco años de antigüedad



Dibujo: S. Hvalkof, 1988

La heterogeneidad de una chacra normal es impresionante. En una chacra de menos de 0,5 hectárea y 1 año de antigüedad, Søren Hvalkof registró 35 especies cultivadas y 17 especies silvestres que no se habían limpiado o habían sido traídas del bosque y eran utilizadas para diversos fines (medicinales, ornamentales, para teñir ropa, hierbas mágicas, materiales de construcción, etc.). Además había muchas variedades de cada especie: la familia cultivaba 21 variedades de yuca, 8 variedades de camote, 6 variedades de pituca (taro) y 5 variedades de plátano, para solo mencionar algunas especies. A medida que una chacra envejece y el bosque y las hierbas comienzan a ganar terreno, cambia su carácter. Los cultivos permanentes, tales como cítricos, paltos, nueces y diversos tipos de palmeras, ocupan cada uno su lugar y pueden ser cosechados mientras la chacra se va convirtiendo en bosque. Cada cultivo tiene su periodo y lugar en el sistema, y una chacra puede ser cosechada durante todo el ciclo de regeneración hasta que se ha remontado y el bosque alto se ha regenerado. Es por esta razón que las diferentes purmas tienen un "dueño" o "usuario" y contribuyen durante todo el ciclo de regeneración a la economía doméstica de la persona que la abrió originalmente. Para muchos ojos no entrenados, entre ellos los topógrafos que tienen que delimitar las comunidades para su titulación, estas purmas viejas son generalmente caracterizadas como bosque no cultivado, mientras que deberían ser correctamente consideradas como zonas bajo uso en producción terciaria.

Luego que el hombre abre y siembra una chacra, la mujer se encarga de cuidarla. No obstante, el hombre sigue yendo a la chacra en busca de leña. Los troncos y ramas grandes se quedan en la chacra después de la quema y el hombre las lleva paulatinamente a la casa para el fogón. La mujer se encarga de mantener la chacra libre de malas hierbas, cuidar las plantas en crecimiento, cosechar y llevar la producción hasta la vivienda. También se encarga de proteger los cultivos de insectos dañinos. Lo hace, por ejemplo, construyendo gradualmente una especie de cerca de ramas de yuca cortadas y otros restos de vegetación que va acumulando de forma apretada en los lugares adonde sabe que acuden los pequeños y grandes roedores. Estos son principalmente el añuje (aguti, *Dasyprocta sp.*), de 30 a 40 cm de largo, al cual los Ashéninka llaman *shao* y el majás (paca, *Coelogenus paca*), de 50-60 cm de largo, al cual llaman *jamani*. Ambos animales pueden ocasionar grandes daños en un yucal. También hay animales de carne codiciada, que constituyen una buena presa para los cazadores cuando son atraídos por la yuca madura.

La mujer se hace cargo de la cosecha a medida que las plantas maduran. La yuca tiene la maravillosa cualidad de no requerir ser cosechada en un momento determinado sino que puede permanecer en la tierra hasta que se la desentierre para consumirla. Por el contrario, una vez que es desenterrada no se conserva y debe ser consumida en pocos días. Por eso es necesario cosechar yuca cada dos, tres o a lo sumo cuatro días. Las mujeres van entonces a la chacra con un doble objetivo: por un lado, para cosechar, por otro, para cuidar los cultivos y limpiarlos de malas hierbas. Pueden volver a plantar yuca para una segunda y tercera cosecha en la misma chacra, la cual de esta manera es utilizada de forma óptima. Su única herramienta es el machete; por lo general uno viejo y gastado, que ha perdido hace tiempo su mango de plástico, el cual ha sido reemplazado con trapos o pedazos de corteza enrollados y que ha sido afilado tantas veces que se ha reducido a la mitad del tamaño de uno nuevo. Estos machetes desgastados sirven tanto para deshierbar y desenterrar las raíces de yuca como para cortar plantas y ramas.

Al igual que los hombres, que prefieren trabajar de dos o más, las mujeres también gustan ir acompañadas a la chacra. Quienes van generalmente a la chacra a trabajar juntas, bajo la dirección de la mujer a quien pertenece la chacra, son madre e hija, madre e hijas, o eventualmente esposa y co-esposa, o una combinación de éstas. El proceso más pesado relacionado al trabajo hortícola consiste en cargar lo cosechado hasta la vivienda. Una canasta llena, de tamaño regular, pesa entre 15 y 22 kilos. En algunas raras ocasiones un hombre carga una canasta de yuca a la casa, pero por regla general esta pesada carga es tarea de la mujer. Las mujeres trabajan un promedio de cuatro horas cada vez que van a su chacra, contabilizando el tiempo que les toma ir hasta la misma (Veber 1992b: 30).

**Cuadro 3**  
**Cultivos ashéninka en el Gran Pajonal**

Castellano	Latín	Ashéninka
yuca (mandioca, yuca dulce)	<i>Manihot esculenta</i>	kaníri
maíz	<i>Zea mays</i>	zinki
taro (pituca)	<i>Colocasia esculenta</i>	tanao
batata/ñame	<i>Dioscorea</i> sp.	maana, manao
camote/boñato	<i>Ipomoea batatas</i>	koritzi
frijol/poroto	<i>Phaseolus vulgaris</i> L.	machaki
zapallo	<i>Cucurbita</i> sp.	kemi
arrurruz/centinodia	<i>Maranta arundinacea</i>	zengotze
pituca blanca	n.d.	impaari
piña	<i>Ananas comosus</i>	tziwana
caña de azúcar	<i>Saccharum officinale</i>	janko
plátano	<i>Musa</i> sp.	paryantzi
coca	<i>Erythroxylon coca</i>	koka
achiote	<i>Bixa orellana</i>	pothotzi
barbasco	<i>Lonchocarpus nicou</i>	konyapi
calabaza	<i>Lagenaria</i> sp.	pachaka
ají	<i>Capsicum</i> sp.	tsirigana
cocona	<i>Solanum sessiliflorum</i>	tocona, poetoki
algodón	<i>Gossypium barbadense</i>	ampee
limón	<i>Citrus limon</i>	irimaki
tabaco	<i>Nicotiana tabacum</i>	shéri
cilantro, culantro	<i>Coriandrum sativum</i>	n.d.
hierba luisa, pasto limón, limoncillo	<i>Cymbopogon citratus</i>	kachaarikishe
piripiri (plantas medicinales)	<i>Cyperus</i> sp. ( <i>c.piripiri</i> )	ivenki
botoncillo (flor contra el escozor al comer piña)	n.d.	koviriki
café	<i>Coffea</i> sp.	kahé
cacao	<i>Theobroma cacao</i>	kakao
maní	<i>Arachis hypogaea</i>	ínki

papaya	<i>Carica papaya</i>	<i>mapochá</i>
naranja	<i>Citrus sp.</i>	<i>naranka</i>
huito	<i>Genipa americana</i>	<i>aana</i>
pacay	<i>Inga fullei</i>	<i>intsipa</i>
palta	<i>Persea americana</i>	<i>acapa</i>

Los nombres ashéninka están en el dialecto del Pajonal y figuran en esta lista tal como los anotamos en nuestros cuadernos de campo. La lista no es completa. No incluye varios tipos de tubérculos y otros cultivos que solo se cultivan esporádicamente. Las distintas variedades de yuca que identifican las mujeres ashéninka y las especies de plátano y ají que se cultiva no aparecen listadas específicamente. Las plantas medicinales de distintos tipos, todas ellas llamadas *ivenki*, se siembran cerca de las casas. Los ashéninka tienen innumerables términos para los diferentes *ivenki* que sirven para distintos propósitos medicinales.

En una chacra nueva, el trabajo de deshierbe es limitado, pero después del primer año esta tarea se hace tan pesada e insume tanto tiempo que se prefiere hacer una nueva chacra. A pesar de ello, las mujeres mantienen y cosechan las zonas de cultivos perennes de sus chacras viejas, ya que, como hemos visto, la purma puede seguir produciendo durante varios años, siempre que de vez en cuando se limpie de la vegetación que invade las zonas elegidas. No solo las mujeres cosechan y limpian las purmas; los hombres también lo hacen dependiendo del tipo de cultivo que se desea seguir teniendo a disposición. El barbasco (*Lonchocarpus nicou*), de cuyas raíces se obtiene el veneno rotenona para pescar, es cosechado por los hombres. Igualmente, son los hombres quienes, cuando lo necesitan, arrancan las hojas de los pequeños arbustos de coca que crecen en las purmas. Son ellos también quienes plantan y cuidan los cafetales que se prepara en chacras que han estado durante largo tiempo en barbecho. Las mujeres, por su parte, se encargan de recoger el algodón de las purmas vieja, mientras que varones y mujeres pueden cosechar plátanos, piñas, caña de azúcar y achiote. Este último tiene semillas que contienen el colorante annato (*pototzi*) que se utiliza como pintura facial. Hombres y mujeres limpian la vegetación alrededor de los cultivos que quieren conservar hasta que la purma se abandona completamente y se permite que el bosque se regenere.



Un nuevo elemento que ha asumido un papel importante en la economía doméstica indígena en el Gran Pajonal es el cultivo de café de alta calidad que los Ashéninka han logrado incorporar completamente en su sistema hortícola. Los Ashéninka han adoptado el café como cultivo preferido para la comercialización y cuidan mucho sus plantaciones. El café se planta en los comienzos del ciclo de la chacra, en lo posible en combinación con plantas que den sombra, tales como el plátano, y a los tres años se puede cosechar los primeros frutos. Esto significa que partes de una chacra se transforman de chacra de subsistencia en plantación de café orientada al mercado de exportación. En la medida que el cultivo de café es parte integral de su sistema de cultivo de subsistencia, sus costos de producción son bastante más bajos comparados con los de los productores colonos, haciendo que los Ashéninka sean más competitivos y menos vulnerables a las fluctuaciones del mercado.

Entre los años 1990-1995, los Ashéninka del Gran Pajonal exportaron en conjunto entre 400 y 600 toneladas al año de café de alta calidad, con un promedio anual de 480 toneladas. Desafortunadamente, los Ashéninka no han logrado todavía obtener la certificación como productores ecológicos de café especial, por lo cual aún perciben muy bajos precios por su producción. En 2002, la OAGP pudo obtener una pequeña planta de tostado y empaquetado de café que fue establecida en Oventeni. En 2003 la producción y venta de café en granos bajó a 200-250 toneladas debido a varias razones, entre ellos los bajos precios en el mercado internacional, cambios climáticos y plagas. Los colonos de Oventeni compran tradicionalmente a los Ashéninka una gran cantidad de café a un precio más bajo que el del mercado o simplemente a cambio de algunas mercaderías, generalmente como parte de la relación de dependencia por endeudamiento. Este café es vendido a los compradores de café de Satipo con una ganancia sustantiva. Los Ashéninka esperan que el nuevo camino a Oventeni les permita comercializar su café en forma directa y la OAGP aún sueña en convertirse en exportador de café especial. Lamentablemente, la apertura del camino no va a solucionar el problema, sino que simplemente va a traspasar la explotación fuera del Gran Pajonal y del control inmediato de los Ashéninka.

## Caza

Los Ashéninka del Gran Pajonal son considerados por sus vecinos del Ucayali como excelentes cazadores y especialmente como arqueros excepcionales. Aunque no se puede decir si son mejores cazadores que los otros pueblos de la amazonía, de lo que no cabe duda es que en esta región interfluvial, donde los recursos pesqueros son muy limitados, la caza juega un papel importante como fuente de proteínas. Debido a las condiciones ecológicas de la región, los animales viven mucho más dispersos que en las llanuras fluviales. Esto hace que el cazador y sus técnicas sean cruciales para abastecer a la familia con proteínas de alta calidad. La carne es un recurso escaso en el Gran Pajonal y, por ello, sumamente apreciado. Durante algunas estaciones, pueden pasar semanas sin que una familia coma carne de caza mayor. Esto se debe en parte a las migraciones anuales de los animales silvestres, y en parte, debido a que los hombres no tienen tiempo para ir de caza dado el gran trabajo que implica hacer una chacra o construir una casa.

La caza es una actividad marcadamente masculina y está estrechamente ligada a la construcción social del papel del hombre en la sociedad ashéninka. Como en muchas otras sociedades amazónicas, ser un buen cazador, es decir, un buen proveedor de carne, otorga mucho prestigio social. Los hombres que no cumplen con sus obligaciones y no proveen de carne a su familia se exponen a la crítica y el escarnio de sus esposas y otras mujeres del asentamiento. La falta de éxito en la caza se interpreta como impotencia y la falta de voluntad para ir a cazar como holgazanería. Los hombres son especialmente vulnerables frente a esta presión social, que no solo es ejercida por su esposa o esposas, sino que puede ser ejercida por todo el asentamiento cuando su falta de éxito se convierte en algo sobre lo que todos hablan. El papel de proveedor de carne se acentúa, por supuesto, en las familias poligínicas.

La falta de capacidad como proveedor de carne puede, en última instancia, llevar al divorcio, a menos que el hombre pueda compensar su falta de habilidad como cazador de otra manera, por ejemplo, a través de su talento para el comercio o como shamán. De esta manera, los hombres que por una u otra razón no salen a cazar pueden cumplir sus obligaciones mediante la obtención de carne de otros cazadores a través del intercambio de servicios o simplemente suministrando municiones a cambio de una parte de la presa. Se trata generalmente de dirigentes

muy atareados o de shamanes, que por distintas razones no pueden salir a cazar. Un amplio prestigio social como líder exitoso puede también servir de compensación, ya que quienes están en dicha posición reciben presentes de carne de sus seguidores con la esperanza obtener otros artículos o servicios a modo de reciprocidad.

La caza, *kowinthatansi*, puede implicar muchas actividades diferentes. Hay excursiones cortas de caza que se realizan en el mismo día, generalmente de noche alrededor de la salida o la puesta del sol. Las mismas pueden ser realizadas por un solo hombre, pero frecuentemente se realizan junto con un familiar o con algún hijo mayor. En estos casos, se trata de excursiones de caza en las inmediaciones del asentamiento, es decir, a una distancia de dos o tres horas de caminata a lo sumo. En estas incursiones se caza animales menores como la perdiz, *kenthori*; grandes roedores como la paca (majás), *jamani*, y el agutí (añuje, *cutpe*), *shao*, los cuales con frecuencia ocasionan grandes daños a los yucales; coatis (achuni) *kapeshi*; pequeños primates (musmuqui) *pito*; u otros pequeños animales que se han rastreado durante el día.

Las aves pequeñas son también una presa legítima. En el Gran Pajonal, la palabra *tsimeri*, que en otros dialectos asháninka y ashéninka significa simplemente pájaro(s), es sinónimo de carne del monte. Las cortas cacerías nocturnas se realizan generalmente desde un escondite cerca de donde van a alimentarse los animales. Con frecuencia el escondite es una choza de hojas de palma construida debajo de un árbol donde los animales van en busca de frutos caídos o en el yucal adonde van a comer los roedores mayores. La choza también puede construirse arriba de un árbol, donde los pájaros, monos y otros animales van a buscar determinadas semillas o frutos. El cazador se sienta dentro de la choza y espera hasta que aparezca una o varias presas. Por esta razón, en las chacras se planta árboles cuyos frutos son apreciados por algunas especies animales, para que durante el periodo de barbecho y regeneración los mismos puedan servir de puntos de caza.

Otro tipo de caza son las expediciones prolongadas donde un grupo pequeño de cazadores, generalmente de dos a cinco hombres, se ausenta durante una semana o más para cazar animales mayores, como huanganas, *shintori*, monos blancos, *koshiri*, tapires, *kemari*, venados, *maniro*, paujiles, *thamiri*, perdices, *shonkiri* y *kenthori*, pucacungas, *jankatse*, y cualquier otro animal que se les cruce en el camino. Estas expediciones se dirigen a zonas más despobladas, en las cabeceras de los ríos, donde

se espera que haya más animales silvestres. Allí se establece un campamento temporal como punto de partida para las cacerías. Una parte de la carne de los animales cazados se come en el lugar, mientras que la mayor parte se ahuma o seca en una barbacoa sobre un fuego para asegurar su mantenimiento y se lleva de vuelta al asentamiento, donde se divide de acuerdo a los méritos, obligaciones familiares y como regalos, que se espera sean retribuidos en su debido momento. En estos viajes se lleva toda la yuca asada que se pueda cargar. La duración de estas expediciones depende siempre del abastecimiento de yuca. Cuando se termina la yuca, se termina la cacería y es hora de volver a casa con las presas.

En realidad hay innumerables variaciones de ambos tipos de caza. Así, por ejemplo, en determinados periodos es común hacer una prolongada excursión al bosque con la familia más cercana. Esta se establece en un campamento temporal, desde donde el hombre y sus hijos mayores van de caza, mientras que las mujeres y los niños se dedican a la recolección y preparan la comida. Esas excursiones familiares son muy populares y tienen la ventaja de que la familia no tiene la obligación de compartir sus presas con nadie. En el verano se da una variación de la excursión familiar, en la que se puede pescar con barbasco, *kunyapi*, en los ríos mayores de la región. Finalmente, en muchos casos la caza se realiza de manera *ad hoc* cuando un hombre va de un lugar a otro y se encuentra casualmente con un animal de presa, un rastro o un ruido.

Los hombres también realizan un tipo muy especializado de caza o, más bien, de recolección de pájaros *jantani*, (guácharo, *Steatornis caripensis*). Estos pájaros de la familia de los chotacabras anidan en los voladizos de grandes cuevas y grutas, donde los pájaros adultos permanecen durante el día para volar por la noche en busca de frutas grasosas. Cuando las crías están prontas para volar pero todavía no han abandonado el nido son extremadamente gordas, hasta dos veces el peso de un adulto, y pueden simplemente "cosecharse" trepando hasta los nidos por medio de escalas provisionales. Las pequeñas crías ricas en grasa se apresan vivas con las manos para llevarlas hasta la casa donde pueden mantenerse con vida y se pueden comer en el transcurso de una o dos semanas. No es nada fuera de lo común volver a la casa con más de cien aves después de una expedición exitosa, pero por lo general se vuelve con una cantidad menor.

El límite entre caza y recolección no siempre está claramente definido. En términos generales, la recolección es un dominio femenino, pero la captura de guácharos es considerada una actividad masculina, presumiblemente porque es muy exigente desde el punto de vista físico y totalmente inapropiada para niños pequeños. De manera inversa, una mujer puede regresar a su casa después de haber trabajado en la chacra o tras una incursión de recolección con un animal que ha sacado de su madriguera y matado con machete como, por ejemplo, un añuje, un majás o un armadillo. Sin embargo, dicha actividad es considerada como si fuera de recolección y corresponde, por lo tanto, a la categoría de actividades femeninas. En otras palabras, no es el tipo de presa, sino las circunstancias y las técnicas de caza las que determinan si una actividad se define como caza masculina o recolección femenina. La mujer nunca porta armas y nunca va de caza. Si se mata una presa con un arma, como un arco o una escopeta, es caza, pero si se la mata con machete, que es la principal herramienta de la mujer, es recolección.

Casi todos los animales se pueden matar y comer. Existen, sin embargo, algunas excepciones en que la caza o consumo de un animal es tabú. Estos tabúes varían algo de lugar a lugar, pero por lo general se considera tabú comer jaguar, *manitzi*, y puma, *chánari*, y está prohibido matar al gran ave caracara o atatawo, *awo* (*Daptrius americanus* y *Daptrius ater*). La razón principal detrás de estos tabúes es que estos animales son en realidad shamanes transformados, y matarlos para comerlos constituye un acto de canibalismo, lo que puede ser peligroso para quien los consume. Cabe destacar que en el Gran Pajonal no existe un tabú contra la caza y el consumo de venado, mientras que entre los asháninka del río Tambo está completamente prohibido comer carne de venado. Esto puede deberse a que estos últimos viven en un ecosistema mucho más rico. Por lo general, en el Gran Pajonal se come todo lo que se mueve, desde pequeños insectos acuáticos, renacuajos, reptiles, hasta serpientes y mamíferos grandes.

Los hombres cazan con arco y flecha o con escopeta. El arco, *piyampeni*, es elaborado de madera de chonta, *kiri* (*Bactris gasipaes*), y mide alrededor de 1,6 metros de largo. El largo varía de acuerdo a las preferencias o necesidades de los usuarios. Así, se encuentran arcos pequeños para los niños, así como una gran variedad de modelos y perfiles. El asta de la flecha, *chekopi*, que mide aproximadamente un metro, está hecha de caña brava en flor, con dos plumas anudadas y

distintos tipos de puntas. Hay seis tipos principales de flechas. La variedad *choncho* tiene una punta roma de madera, para la caza de pequeñas aves. *Punchakirontzi* tiene tres puntas menores con o sin garfios que pueden ser de chonta o de clavos machados; se la utiliza para cazar pájaros y peces chicos a corta distancia. *Kiriki*, es la punta de fecha clásica de tipo arpón; está hecha de chonta con varios garfios laterales; existen muchas variantes y se utiliza para todo tipo de caza, pero especialmente para tiros largos. *Kapiromeni* es una punta gruesa de hoja de bambú con forma de lanza, sin garfios pero con bordes filosos, que se usa para animales mayores cuando se desea un desangramiento rápido. *Shoronaki* es una flecha *kiriki* con una caparazón de caracol sujeta a la misma, con dos agujeros en torno a la base de la punta; la rotación de la flecha en el aire produce un silbido para que se pueda oír donde aterriza; se la emplea para diferentes actividades, entre ellas el juego y el entrenamiento. Finalmente está el *kapuntho*, que es una flecha sin punta que se usa para la práctica; en tiempos pasados también se la usaba para enfrentamientos simulados y ritualizados y aún se la usa para un juego en el que se tira la flecha contra otra persona que la debe esquivar y en lo posible tomarla en el aire.

La otra arma de caza es con escopeta, calibre 12 o 16; la última es la más común hoy en día. Estas armas son muy populares. Un hombre ashéninka acepta trabajar para un colono durante años para ganar una escopeta. Las escopetas también son parte de las redes de intercambio interno ashéninka. El mayor problema con este tipo de arma es conseguir municiones (cartuchos), cuya adquisición puede ser difícil. Las cajas de 25 cartuchos constituyen una forma de pago regular cuando los colonos quieren que un Ashéninka limpie terrenos grandes o plante pasto para su ganado. Sin embargo, hasta hace poco se podía recargar el cartucho con pólvora, perdigones y fulminante a un precio mucho menor, cosa que hacían muchos Ashéninka. Estos materiales se hicieron imposibles de conseguir después del conflicto armado entre Sendero Luminoso, el MRTA y el ejército.

Además de las armas de caza mencionadas, los perros de caza son increíblemente valiosos y efectivos para un cazador hábil. Los buenos perros de caza son muy costosos. Un buen perro puede costar hasta dos escopetas, si acaso se lo consigue. El perro que emplean los Ashéninka es el clásico 'perro de selva', pequeño, de pelaje corto, con un hocico fino y orejas puntiagudas y una cola ligeramente levantada. Estos perros

son muy inteligentes, muy fáciles de entrenar, muy osados y no son especialmente amistosos con los extraños. Además de perros, los cazadores ashéninka utilizan como ayuda llamadores de animales hechos de un trozo de bambú pequeño que son los más utilizados para imitar el llamado de distintos animales salvajes, sean aves o mamíferos. La imitación de sonidos de animales es una especialidad que los Ashéninka dominan, incluyendo también las formas en que diferentes animales hacen crujir las hojas.

Los cazadores ashéninka también hacen uso de una gran variedad de trampas para cazar distintos animales. La más utilizada es la llamada *pivrintzi*, que es como una pantalla de protección con la forma de una pequeña cerca baja, alrededor de 40-50 cm de altura, hecha con ramas y hojas entrelazadas para que quede completamente cerrada. La cerca se coloca a lo largo de una distancia de 10 a 30 metros al lado de una senda en el bosque. En la cerca hay algunos hoyos y en cada hoyo se pone un señuelo en forma de un pequeño lazo. Cuando las diferentes aves que corren por la tierra (p. ej. *Penélope sp.* y *Tinamus sp.*) llegan hasta la cerca, corren a lo largo de la misma y se introducen donde hay un hoyo, donde son apresadas y ahorcadas por el lazo. Entonces el dueño de la cerca las puede ir a buscar si los perros u otros animales rapaces no han llegado primero.

Además de los aspectos puramente técnicos, la caza entre los Ashéninka tiene muchos elementos mágicos, tales como el uso de amuletos y plantas mágicas, y una larga serie de rituales y tabúes, que sirven para mejorar la habilidad del cazador y deben ser observados si se quiere obtener una caza exitosa. Ir de caza no deja de ser peligroso. El cazador corre el riesgo de encontrarse con un demonio de bosque o un espíritu peligroso, pero también puede toparse con el espíritu dueño del animal si no se dispone de la necesaria 'autorización' para matar a un animal determinado, si se tiene un comportamiento 'políticamente incorrecto' al herir a un animal sin matarlo o al equivocarse de alguna otra forma. En el capítulo sobre shamanismo y cosmología analizaremos en más detalle algunos de estos temas.

## Pesca

En comparación con la región de los grandes ríos que rodean la región, las condiciones para la pesca en el Gran Pajonal no son buenas; aun así los Ashéninka pescan en pequeña escala. La mayor parte de la pesca se lleva a cabo en el sistema del río Unini con su afluente principal, el río Pauti, y en el alto Nevati y su más grande afluente, la quebrada Opokiari o Aporokiari. Los ríos Unini y Pauti son los únicos ríos del Gran Pajonal por donde surcan peces migratorios que vienen del Ucayali a desovar. En la época de lluvias, cuando hay suficiente agua en el río, puede haber una pesca extraordinaria de boquichicos, concidos en ashéninka como *shima*, que además de ser la denominación específica para esta especie es la denominación genérica para peces. Por el contrario, en la estación seca la parte superior del Unini, llamada *Joveni*, puede secarse completamente, por lo que es imposible todo tipo de pesca. En cambio, esta estación ofrece posibilidades de pesca en otras partes del sistema del Unini, en el río Nevati y en la quebrada Aporokiari, donde se lleva a cabo la pesca veraniega de carachama y otros peces menores. El agua baja, lenta y clara durante un periodo corto entre julio y agosto es adecuada para la pesca con barbasco, *kunyapi*, o con otros tipos de venenos vegetales.

Toda pesca puede realizarse en forma colectiva o individual, incluyendo la pesca con veneno, la cual tiene muchas variantes. Sin embargo, la mayor parte de la pesca con veneno se realiza colectivamente porque exige un gran trabajo para llevarla a cabo de manera efectiva. Es común que se construya uno o más embalses de piedras en el río para controlar la corriente y con ello la concentración de veneno. Luego debe construirse un nuevo embalse a través de un estanque de recolección para los peces paralizados que vienen flotando. Si se es especialmente empeñoso se construye además —en conexión al embalse— una gran trampa de pescado horizontal de caña brava, *shimpeiri*, para recoger a los peces anestesiados. Se machaca raíces venenosas sobre la piedra en varios puntos y luego se vierte el veneno blancuzco como la leche al agua corriente arriba del embalse mientras se dicen conjuros o se cantan canciones mágicas que harán que el veneno funcione de acuerdo a sus propósitos. El veneno se esparce corriente abajo y en el camino paraliza los órganos respiratorios de la mayoría de los peces pequeños y medianos, además de otros animales acuáticos, tales como cangrejos y crustáceos.



Estos buscan entonces la superficie, donde se les puede flechar o arponear con largas flechas de pesca y luego se los arroja afuera donde son recogidos inmediatamente por mujeres y niños, o pueden apresarse en la trampa de pescados, donde las mujeres y niños están en el agua con canastas para recoger a los peces flotantes. En estas ocasiones, mujeres, hombres y niños participan de manera conjunta en la pesca, que se convierte en un acontecimiento social excitante y agradable, en el cual participan todos los habitantes del asentamiento y, con frecuencia, sus vecinos. Parte de los pescados son cocidos en el lugar, donde se pasa la noche en la playa consumiendo pescado de manera glotona; el resto es transportado a la casa para luego ser consumidos como pescado ahumado o preparado en cañas de bambú que se ponen sobre las brasas. La pesca con trampas *shimpeiri* y veneno pueden realizarse en cualquier corriente de agua, incluso en las quebradas más pequeñas, siempre y cuando haya peces. Las trampas o piscicidas se adecúan al tamaño de la corriente y de los peces y se usa solo pequeñas porciones de veneno. Pescan y comen incluso peces pequeños, de dos centímetros de largo, conocidos como sardinas.

Las comunidades y grupos locales ubicados en las cercanías de los ríos y quebradas tienen un derecho especial como dueños del territorio para la pesca de verano con barbasco, la cual no puede realizarse en el mismo lugar más de una o dos veces por año. Por eso es necesario planificar la pesca y acordar entre los distintos grupos familiares quién pesca y cuándo lo hace. El veneno del barbasco no soporta la oxidación, por lo que el efecto desaparece relativamente rápido; además se disuelve rápidamente en el agua. La pesca con *kunyapi*, *kunaarentsi*, es muy efectiva y no tiene efectos a largo plazo. Por eso, esta pesca no constituye una catástrofe para la población de peces en la corriente de agua cuando es utilizada. La mayoría de los peces son migratorios y vuelven tan pronto como la corriente de agua está limpia. El veneno no afecta a todas las especies de peces; así, por ejemplo, las anguilas y algunas especies de carachama son relativamente resistentes y sobreviven fácilmente al envenenamiento. Por lo demás, en el Gran Pajonal la pesca solo puede practicarse en un periodo muy limitado del año. El resto del tiempo prácticamente no se pesca.

Además de los métodos mencionados se pesca también con anzuelo e hilo de nylon, con arco y flecha, y con arpón. Algunos colocan trampas sin veneno, y otros pescan, aunque muy limitadamente en el

Unini, con tarrafa o red de arrojar. La pesca no constituye una gran parte del alimento en términos anuales pero es una variación alimenticia muy apreciada durante la estación seca. Muchas familias tienen la tradición de tener una vivienda de verano cerca de las corrientes de agua, donde la familia va de vacaciones veraniegas un par de meses al año. Con frecuencia, en estas residencias veraniegas se hace una chacra simple con algunos cultivos básicos y cultivos que prefieren la tierra aluvial arenosa, tales como la sandía y los frijoles. Aquí se retira la familia para disfrutar la vida con la pesca, la caza y la paz. Una parte de la pesca de verano la realizan las mujeres que recogen carachamas, *jetari*, bajo las piedras del río en épocas de estiaje, así como cangrejos, *osheero*, y camarones, *kitochempi*. Esta pesca se considera un placer recreativo. En la temporada de lluvias no es posible pescar en la mayoría de los cursos de agua del Gran Pajonal debido al alto nivel de las aguas y las fuertes corrientes. No obstante, con frecuencia familias enteras van de pesca al Ucayali, donde visitan familiares y amigos, pescan peces grandes y además hacen negocios y alianzas.



Hombre pescando con flecha en verano en el río Nevati.  
Shumahuani, Gran Pajonal, 1996  
Foto: Søren Hvalkof

## Recolección

Paralelamente a sus otras actividades productivas, las mujeres ashéninka realizan continuamente excursiones de recolección más o menos prolongadas en el bosque y en las lagunitas, los charcos y pequeñas quebradas. Mujeres y hombres pueden realizar estas excursiones de recolección de manera conjunta pero, por lo general, lo hacen por separado. En ocasiones los hombres recolectan algo en conexión con la caza, bien porque se encuentran casualmente con un alimento apreciado o porque no desean volver a la casa y a sus mujeres con las manos vacías, quienes esperan que el hombre traiga carne u otras proteínas consideradas como comida 'apropiada'. A menos que reine una situación de falta absoluta de alimentos, los hombres raras veces van al bosque con la única intención de recolectar, mientras que las mujeres lo hacen frecuentemente, en algunos lugares casi a diario. Así, es común que las mujeres y niños de un asentamiento vayan al bosque de a dos o más para buscar larvas, termitas, hormigas, miel, caracoles, ranas, renacuajos, frutos de palma, nueces, moras, hongos o palmitos. Estas incursiones se convierten generalmente en un paseo de placer, donde se come y se hacen pausas en el camino, conversando mucho y divirtiéndose mientras que buscan larvas del tamaño de un pulgar en huequitos en la tierra, *mawo*, o sacan termitas de sus hormigueros o recolectan caracoles, peces o cualquier otra cosa comestible. Durante estas expediciones también se recogen, entre otras cosas, ciertos tipos de lianas, cortezas y diferentes vegetales que se utilizan en la fabricación de canastas, esteras, abanicos, cuerdas e hilos. También juntan resina para prender fuego y como pegamento, hojas de palma para techar y corteza de palma para cubrir las paredes y pisos, o determinados tipos de cortezas y frutos para la coloración de los textiles.

Las excusiones colectivas, en las que participan tanto hombres como mujeres, pueden tener como objetivo desenterrar armadillos de sus madrigueras. También pueden ser excursiones pesqueras, tal como se las describió anteriormente. En torno a las corrientes de agua y en lagunas se puede recoger diversos alimentos desde huevos de pescado hasta huevos de ranas y larvas de libélulas, además de renacuajos, caracoles y otras pequeñas alimañas. Esta es una necesidad para poder sobrevivir en una zona como el Gran Pajonal, donde la existencia de caza mayor es escasa. Esta necesidad no le quita necesariamente a la

recolección su carácter de excursión placentera. Según la concepción ashéninka la recolección no es un trabajo serio, sino algo que se hace por placer o en determinadas ocasiones como una necesidad en situaciones carenciales, cuando la recolección se convierte en una necesidad para la supervivencia. Pero estas situaciones son interpretadas como excepciones a la 'normalidad'. Lo 'normal' en ese contexto consiste en sembrar una chacra con mucho trabajo y mantenerla cuidadosamente a fin de conseguir los alimentos necesarios para uno mismo y su familia. Dentro de esta perspectiva, las excursiones de recolección pueden considerarse como una forma de entretenimiento.

Las excursiones de recolección también son utilizadas como excusa para alejarse del asentamiento y del control social que implica la vida en un poblado. De esta manera, a veces las parejas de jóvenes enamorados van al bosque solos o simplemente en compañía de sus hijos durante 'excursiones de recolección' de varios días de duración, donde están en paz para profundizar su relación, alejados de parientes y amigos. De igual forma, las excursiones de recolección son utilizadas para retirarse por un tiempo cuando surgen conflictos en la comunidad. Además de estas claras funciones sociales, la recolección representa un aporte muy importante para la alimentación ashéninka, lo que probablemente sea la razón por la que la recolección, a pesar de su estatuto de 'no-trabajo' es una actividad que es realizada continuamente y con una pericia que se trasmite persistentemente de generación en generación.

**Cuadro 4**  
**Productos recolectados en el bosque, manantiales y**  
**corrientes de agua en el Gran Pajonal**

Castellano	Ashéninka
<u>Productos comestibles</u>	
nueces, "nogal"	<i>ketaki</i>
"nueces" de palma yarina	<i>kompiraki</i>
moras (del tipo de grosella espinosa)	<i>katarinkiroki</i>
plantas de carne comestible	<i>sherentze</i>
plantas de frutos comestibles	<i>paitoki</i>
pequeño fruto amarillo	<i>tonbidaki</i>
moras rojas	<i>paamaki</i>
moras marrones	<i>maanaki</i>
hongos comestible callampa	<i>stobi</i>
palmitos / cogollo de palma	<i>kampona</i>
catahua	<i>pawana</i>
n.d.	<i>moiidi</i>
n.d.	<i>penta</i>
n.d.	<i>tyenko</i>
n.d.	<i>tseentze</i>
aguaje (aguaje) ( <i>Mauritia flexuosa</i> )	<i>toniroki</i>
chonta/pifuayo ( <i>Bactris gasipaes</i> )	<i>kiiri</i>
miel de abeja	<i>iaarato</i>
cera de abeja	<i>pitse</i>
chicle (goma de mascar)	<i>biiki</i>
armadillo	<i>etzi</i>
larva (de árbol) ( <i>Coleoptera sp.</i> )	<i>tsislogenii</i>
termita ( <i>Isoptera sp.</i> )	<i>mangoye</i>
hormiga corta hojas ( <i>Atta sp.</i> )	<i>katsikóri</i>
hormiga corta hojas ( <i>Atta sp.</i> )	<i>koki</i>
larvas de libélulas (pozos de agua)	<i>stoona</i>
hormiga aplanada	<i>pachiaririki</i>
larva 'majo', 5-7 cm, vive en la tierra	<i>mawo</i>
insecto no esp. parecido a la avispa	<i>thaambe</i>
insecto que vive en la tierra 'chinche'	<i>gamato</i>
renacuajo	<i>majoki</i>

palmera aguaje	<i>toniro</i>
rana	<i>pirinto</i>
sinamillo	<i>tsingenitero</i>
n.d.	<i>moorentze</i>
huevos (de rana)	<i>ithoki</i>
sapo comestible	<i>aama</i>
tortuga	<i>konoya</i>
camarones de agua dulce	<i>quitochempi</i>
mejillones de agua dulce	<i>shewori</i>
caracol de tierra	<i>totziro</i>
cangrejo	<i>osheero</i>
pez pequeño (como sardinas)	<i>merito</i>
pez huasaco	<i>chingori</i>
carachama (siluro no esp.)	<i>hetari</i>
arahuana, anashua	<i>ahaana</i>
corvina	<i>kowiri</i>
sábalo	<i>mamori</i>
bagre o barbón	<i>shewori</i>
boquichico	<i>shima</i>
n.d.	<i>moh</i>
n.d.	<i>atsikiri</i>
 <u>Productos no comestibles</u>	
liana (para cestería)	<i>tabetha</i>
corteza (hilo)	<i>kiaamase</i>
bambú	<i>kapiro</i>
especie de pasto (se utiliza para esteras)	<i>motzekiros</i>
yarina (hojas para techo, etc.)	<i>kompiroshe</i>
cetico, fibra para cordel o cuerda de arco	<i>onkona</i>
resina (para prender fuego)	<i>tziwagi</i>
resina (pegamento)	<i>tziri</i>
ungurahui	<i>sheeja</i>
hojas de palmiche (techos y alfombras)	<i>kapashe</i>
madera de balsa, Topa	<i>janba</i>
corteza (colorante naranja 'sucio')	<i>patsistaki</i>
huito (colorante negro, también comestible)	<i>aana</i>

La lista no es en absoluto completa. El conocimiento ashéninka de las plantas, animales e insectos del bosque es impresionante y requiere un estudio especial y sistematizado. Aquí presentamos una selección de los productos recolectados, brindando la denominación ashéninka para dar una idea de la gama y amplitud de los diferentes tipos de temas <sup>(34)</sup>.

### Alimentación y consumo

Los Ashéninka no le otorgan gran significado a los productos recolectados. El hecho de que la recolección suministre a los Ashéninka con vitaminas vitales para la subsistencia está fuera de su comprensión. Sin embargo, desde el punto de vista nutritivo queda claro que los productos recolectados son cruciales para mantener un buen estado de nutrición. Este no es un fenómeno desconocido entre las poblaciones interfluviales amazónicas, aunque se ha tendido a subvalorar el significado de la recolección en aquellos grupos que no son cazadores-recolectores, tales como los Ashéninka que son agricultores que practican la caza, la pesca y la recolección como estrategia nutritiva suplementaria.

Estudios recientes han demostrado que un gran consumo de insectos y animales invertebrados contribuye en forma significativa a la alimentación de una población, pues este tipo de alimentos contiene un importante suplemento de proteínas de alta calidad (Little 1985: xx). La medición del valor nutritivo de algunos tipos de insectos ha demostrado que su contenido energético llega a ser tan alto como entre 425 y 661 kilocalorías por cada 100 g. Los más nutritivos son larvas (*Coleoptera*) que viven en el corazón de ciertas palmeras caídas o en troncos en descomposición, hormigas comestibles (*Atta*), termitas (*Isóptera*), así como especies de larvas (*Lepidoptera*) que se alimentan de hojas frescas (Dufour 1987).

El valor proteínico de estos insectos es relativamente alto o más alto que el del pescado seco, y comparable con el valor proteínico del hígado de ganso, las salchichas de cerdo o el hígado de vaca (Dufour

---

(34) Denevan (1974: 105) revela que los frutos silvestres se recogen de los árboles como *Erythrina esculenta*, *Bunchosia eliptica*, *Caryocar glabrum*, *Rubus urticaefolius*, de las especies *Inga*, *Ficus* y *Spondias*, así como de la palmera chonta, *Bactris gasipaes* (1974: 105), pero no informa sobre la denominación ashéninka de los productos recolectados ni de los árboles.

1987: 389) <sup>(35)</sup>. Además se ha demostrado que la especial combinación de aminoácidos de los insectos complementa la composición de la yuca, el principal alimento de la población, y contribuye a que los elementos nutritivos de este alimento básico se aprovechen mejor en el organismo humano. Cuando la yuca se combina con otros tipos de alimentos (incluido el mascado de hojas de coca) se producen procesos químicos similares, que aumentan el valor nutritivo de los tubérculos. Por eso es importante considerar a la yuca como parte de un complejo alimenticio donde interviene la carne, el pescado, insectos y demás, así como otras plantas, silvestres o cultivadas.

A comienzos de la década de 1970, W. Denevan (1974) realizó una investigación sobre el sistema de subsistencia ashéninka y el contenido nutritivo de su dieta. Denevan utilizó tablas sobre el contenido de proteínas, grasas, aminoácidos y calorías en tipos comunes de alimentos, correspondientes a los que constituyen la alimentación básica ashéninka. Las cifras a las que llegó, indicaban que los Ashéninka estaban algo por debajo con respecto al suministro de proteínas. Esto fortaleció el argumento de Denevan de que las posibilidades de caza y el acceso a las fuentes de proteínas constituían los factores críticos para la adaptación ecológica ashéninka. Sin embargo, le extrañaba que los indígenas subsistiesen aparentemente sin problemas con una dieta que, según todos los estándares, parecía ser carencial. Denevan no incluyó en sus cálculos el masato fermentado, ni los insectos y animales invertebrados menores, aunque era consciente de que éstos debían tener cierto valor para la nutrición ashéninka (Denevan 1974: 105-106; Veber 1999). Constató que las mujeres y niños ashéninka utilizaban gran parte del tiempo en busca de insectos comestibles y otras pequeñas alimañas, pero al igual que los propios indígenas, consideró esta actividad como una diversión o una solución para emergencias excepcionales. No consideró que los insectos podían tener un valor independiente en la dieta diaria en tanto alimentos complementarios que aseguran un aprovechamiento óptimo de la yuca, que es el alimento básico.

---

(35) Dufour ubica el valor proteínico de las hormigas corta hojas, termitas y larvas que se alimentan de hojas, entre 39,7 gr y 58,9 gr (por cada 100 gr de alimentos). El valor del pescado seco es de 43,4 gr (Dufour 1987: 390).





Limpiando orugas de pijuayo. Catoteni, Gran Pajonal, 1985  
Foto: Søren Hvalkof

En la práctica, es imposible medir sistemáticamente, cuánto, qué y en qué momento comen los Ashéninka. Se come mucho y en forma continua durante todo el día, es decir, también fuera de las comidas principales, las cuales como regla general tienen lugar en la mañana y la tarde. Los Ashéninka que andan en el bosque o en la chacra comen todo aquello comestible que encuentran por su camino. Dada las condiciones del Pajonal, este consumo *ad hoc* de insectos, larvas, frutos silvestres, moras y partes de plantas demuestra ser bastante importante para el mantenimiento de un buen estado de salud. Según Denevan, el 90% de la alimentación ashéninka está constituida por la yuca y otros cultivos, mientras que — a lo sumo — el 6% proviene de la caza, el 3% de la recolección y el 1% de la pesca (1974: 109). Sus cálculos, que él mismo juzgó insuficientes, están basados solamente en tres días de observación y medición, realizados en una sola familia durante la época seca (julio 1968), en donde había sucedido algo excepcional como la caza de un venado. Denevan destacó que este hecho desdibujaba un poco la imagen, y que lo 'normal' era más bien que hubiera muy poca carne — o nada — para comer.

Nuestras informaciones están basadas en una observación participativa durante seis meses en tres asentamientos diferentes. En uno de ellos se hicieron mediciones sistemáticas de todos los alimentos ingresados al asentamiento durante un periodo de una semana. Este era un asentamiento local estándar, grande y bien establecido, con una población de 9 mujeres, 9 hombres y 15 niños de entre 0-12 años, incluyendo a los 2 antropólogos y sus hijos. Las mediciones se realizaron en febrero de 1986, es decir, en medio de la época de lluvias durante una semana bastante normal, donde no sucedió nada extraordinario con respecto al suministro de alimentos. En el asentamiento, todos afirmaron haber comprendido la idea de contabilizar los alimentos que traían, y al comienzo colaboraron voluntariamente. Pero después de un par de días el experimento ya no les resultó de interés, aunque las mujeres aceptaron amablemente que se pesara y contabilizara el contenido de sus canastas. Sin embargo, la disminución del interés significó que ni las mujeres ni los hombres siguieron colaborando de forma voluntaria con la investigación. Fue necesario buscarlos y convencerlos de hacer las mediciones necesarias cada vez que traían alimentos. En la práctica, por lo tanto, el proyecto no pudo llevarse a cabo por más de una semana.

Las mediciones fueron realizadas según los tipos de alimentos, y representan exclusivamente los productos traídos a la vivienda, por lo que no incluyen los alimentos encontrados y consumidos en el bosque o en la chacra. Por eso, los resultados no otorgan una visión completa de todo el consumo ashéninka de alimentos investigado durante dicha semana. Estas dan una idea general sobre cómo era la situación 'normal' en un asentamiento relativamente grande, con abundante aprovisionamiento de yuca y una ubicación favorable con relación a la caza, dada las condiciones marginales del Gran Pajonal y dadas las variaciones estacionales en lo referente a la disponibilidad de alimentos. En dicha semana se cosechó y trajo al asentamiento proveniente de la horticultura, la recolección y la caza lo siguiente:

Casi 300 kilos de yuca, 27 zapallos (aproximadamente 40 kg), 32 choclos, 5 pitucas (taros del tamaño de una zanahoria), algunas coconas (frutas ricas en vitamina C del tamaño de una mandarina), 8 piñas, un poco de ají, 2 limones, 20 cañas de azúcar (de alrededor de 1 metro de largo), 100 *mawo* (larvas de hayuco de 5-7 cm de largo y del grosor de un pulgar), 71 caracoles, 69 *kompiraki* (fruto de la palma yarina, cuyo contenido se succiona), 15 palmitos (de 20-30 cm de largo), 1 armadillo, 5 pájaros pequeños (de diversas especies y del tamaño de 1 gorrión), 10 palomas (de diversas especies), 2 aves grasosas (aves del tamaño de una perdiz).

Estos alimentos fueron divididos entre 18 adultos y 15 niños. A ellos debe agregarse una cantidad desconocida de frutos de cocona, piña, caña de azúcar, *mawo*, caracoles, *kompiraki*, palmitos, moras y otros productos del bosque, que los habitantes del asentamiento habían consumido en el bosque o en sus chacras. También debe mencionarse que en el asentamiento había una pequeña cantidad de plátanos que habían sido cosechados antes. Además, uno de los días todos los habitantes del asentamiento comieron carne en lo de un vecino. Una parte de la yuca cosechada fue consumida en forma de masato (*piyaarentsi*). El masato para fiestas puede tener un porcentaje de alcohol elevado; la versión corriente solo tiene una fermentación débil y es parte de la alimentación familiar cotidiana.

Nuestras mediciones, combinadas con otras observaciones, confirman en modo general lo esbozado por Denevan en relación a la composición de la alimentación ashéninka. Denevan (1974: 106) también observó que parte de los alimentos consumidos fueron ingeridos entre

las comidas principales. Aproximadamente un tercio y posiblemente hasta la mitad de los alimentos que se recogen son consumidos *in situ*. En la medida que los productos de la caza y la recolección contribuyen proteínas y minerales importantes, los alimentos consumidos *ad hoc* y no medibles en forma precisa constituyen un elemento de bastante peso en la nutrición ashéninka. Tal como se dijo, la yuca constituye el alimento principal; todos los otros alimentos se consumen en cantidades tan pequeñas que casi se los puede considerar ‘condimentos’ de la yuca. Si se juzgara la alimentación ashéninka solamente a partir de las tablas disponibles sobre valores nutritivos, sería de esperar una situación de malnutrición o desnutrición. Sin embargo, esto no es para nada el caso. Por el contrario, la población ashéninka se encuentra claramente en buen estado.

Hay razones para suponer que el buen estado nutritivo de los Ashéninka obedece al suplemento de proteínas y minerales provenientes de la caza y la recolección, pero el factor crítico de su buen estado de salud es, por encima de todo, un buen abastecimiento de yuca. La mayor parte de la energía proviene de la yuca. Las proteínas de los alimentos no pueden aprovecharse óptimamente a menos que la cantidad de energía (kilocalorías) que se consume a través de los alimentos sea lo suficientemente grande para cubrir las necesidades de cada individuo. Por lo tanto, la combinación de grandes cantidades de yuca (pura energía y poco contenido vitamínico y mineral) y pequeñas cantidades suplementarias de proteínas y minerales provenientes de animales, insectos y plantas silvestres hacen que los Ashéninka puedan vivir satisfactoriamente sobre la base de una dieta cuyos elementos, por separado, son de calidad inferior o insuficientes.

Los Ashéninka no crían ningún animal doméstico con el objetivo de comerlo. Tienen monos pequeños, pájaros, osos hormigueros y otros animales silvestres como mascotas, y algunas familias poseen un par de gallinas o más. Pero no comen ni las mascotas, ni las gallinas, ni los huevos de éstas. El gallinero constituye una suerte de ‘cuenta de ahorro’, una forma de tener y mantener un capital de reserva. Los huevos y pollos que se crían en el gallinero corresponden al ‘interés’ del capital. Para los Ashéninka, la sugerencia de que se puede comer tanto las gallinas como los huevos es considerada como un absurdo.

La combinación de horticultura, caza y recolección (incluida una pesca limitada) posibilita a los Ashéninka del Gran Pajonal mantener un buen nivel nutritivo aunque el abastecimiento de alimentos ricos en proteínas puede estar en el límite de lo insuficiente (Denevan 1974). Por esta misma razón, pequeños cambios en el sistema de producción y consumo pueden romper rápidamente este balance y causar situaciones de desnutrición. En algunos casos tales desbalances resultan del trabajo para los colonos, que impide a los hombres ir de caza o limita las actividades agrícolas y de recolección (Hvalkof 1987: 10). En otros casos obedece a discrepancias entre los mismos Ashéninka, las cuales obligan a algunas familias a mudarse y a vivir con medios escasos durante el periodo en que establecen una nueva vivienda y abren una nueva chacra. En dichas situaciones queda clara la importancia de las actividades de recolección como 'red de seguridad' de la que disponen las familias ashéninka para sobrevivir.

### *Preparación de alimentos*

Las mujeres proveen todos los días a su familia con gran cantidad de yuca preparada, ya sea bajo la forma de yucas enteras asadas, yuca cortada y cocida, o yuca convertida en masato de bajo o alto contenido alcohólico. La yuca puede ser pelada simplemente y tras asarla o hervirla ya está pronta para comer. Sin embargo, estudios realizados durante nuestro trabajo de campo demuestran que las mujeres ashéninka utilizan más de 25% de su tiempo diario cocinando; esto significa, en otras palabras, que la preparación de alimentos es la actividad que requiere mayor tiempo en la vida cotidiana de las mujeres. Lo que hace que se dedique tanto tiempo a la preparación de alimentos es la preferencia ashéninka por la yuca asada en vez de cocida y su preferencia por el masato, el cual se considera indispensable en todo hogar decente.

Asar yuca al fuego de manera que esté completamente cocida por dentro y tostada por fuera —sin quemarse— es un arte que exige una práctica prolongada, gran cuidado, atención constante y dedos entrenados y endurecidos. El proceso dura en promedio una hora cada vez que se asa una porción de yuca suficiente como para cubrir las necesidades de una familia. Por lo tanto, una mujer dedica un promedio de dos horas diarias a asar yuca, ya que lo mejor es asar yuca fresca para las dos comidas principales de la familia, en la mañana y en la tarde.

Esto se hace enterrando las yucas en las cenizas calientes del fogón. Las mujeres ashéninka utilizan la misma técnica para asar maíz, zapallos y camotes con excelentes resultados. La alternativa a la yuca asada es la yuca hervida, lo cual constituye un procedimiento mucho más fácil y menos exigente. La carne y el pescado se preparan con otras técnicas simples de preparación. Se puede cocinar los pescados envolviéndolos en hojas aromáticas o tallos de bambú; mientras que la carne se asa atravesándola con pinchos o en la parrilla.

El cocimiento de la yuca es también parte de la elaboración de masato. Hay dos tipos de masato (*piyaarentsi*), ligeramente fermentado para el uso diario y un masato muy fermentado que se sirve en fiestas y otras ocasiones especiales. En ambos casos se hierve bien la yuca, se hace una pasta lo más fina posible con un palo, se agrega algunos bocados de yuca hervida bien masticada y se mezcla con agua en cantidades apropiadas. Si se va a hacer masato fuerte, se agrega además a la mezcla, mientras que se está haciendo la masa, trozos bien masticados de camote, que vierten al recipiente. Las enzimas de la saliva de las mujeres inician el proceso de fermentación y de esto depende la fuerza y calidad del masato. La elaboración del masato liviano para uso diario es cosa de cada ama de casa y se realiza en su propia casa en una sola olla.

En la elaboración de masato en grandes cantidades para una fiesta participan muchas mujeres. Cada una contribuye mascando camotes y escupiéndolos en un gran tronco ahuecado (*inchatona*) en forma de una pequeña canoa, donde se fermenta; además se turnan en la ardua tarea de machacar la yuca. La elaboración de masato para fiestas está siempre bajo la dirección de la mujer que tomó la iniciativa de hacer la fiesta. Ella es quien realiza la mayor parte del trabajo, pero también es ella quien tiene el honor de servir el masato y convidar a los hombres y los invitados que hayan venido para esa ocasión. La elaboración de masato para una fiesta implica 3-4 días de trabajo continuo, desde temprano en la mañana hasta el anochecer.

El proceso de fermentación de la yuca durante la elaboración de masato genera proteínas y vitaminas extras aumentando la calidad alimenticia de la yuca (Little 1985: xix-xx). Esto es especialmente importante para poblaciones como la ashéninka, cuyo alimento básico está constituido principalmente por tubérculos pobres en minerales y vitaminas y cuyo consumo de proteínas animales es bajo. Así, el masato tiene un aspecto nutritivo que no debe desestimarse. En aquellos casos

en que los indígenas han dejado de tomar masato bajo la intensa influencia misionera que predicaba contra la embriaguez y sus desgracias, se ha presentado severos síntomas de desnutrición y una mayor incidencia de diversas enfermedades (Veber 1991a) <sup>(36)</sup>.

El masato no es la única bebida fermentada que se elabora. También se prepara la *shínkia*, elaborada con maíz, *shinki*, la cual se sirve como una chicha muy espesa. La elaboración de *shínkia* no es un trabajo menos laborioso que la elaboración del masato. La *shínkia* se elabora con maíz seco, que antes de cocerse debe molerse bien hasta hacer una "harina" o "polenta". Esto se hace con una piedra pesada y chata, que se pone de canto y se mueve sobre los granos de maíz, que están en un gran batán de madera. El trabajo es pesado y consume mucho tiempo. Después que el maíz se pulveriza, se vierte en una pequeña cesta trenzada y abierta, una especie de colador, y se enjuaga, de manera que la "harina" se desagua y cae en una olla. Esta se hierve bien hasta obtener una papilla suave, que se vierte en la vasija de *shínkia* y se mezcla con más agua. La masa de maíz bien lavada en la cesta se vierte otra vez en la bandeja para volver a ser machacada y luego se repite el enjuague. Este proceso continúa hasta que el maíz está completamente molido. Unos puñados de la masa de maíz molido en parte, pero sin hervir, se mastican bien y se escupen directamente en el recipiente para asegurarse que la fermentación tenga lugar como debe ser.

El arduo trabajo de elaboración de masato o *shínkia* en grandes cantidades no es por supuesto constante, sino que se realiza en promedio una vez al mes en cada grupo local. Por el contrario, la elaboración de masato para uso cotidiano se realiza continuamente según la necesidad o la disposición. Un recuento del insumo de tiempo de las mujeres en diferentes actividades durante un periodo de dieciséis días en un asentamiento que incluía a siete mujeres adultas, reflejó que juntas habían dedicado 400 horas a cocinar, es decir, un promedio de casi tres horas

---

(36) Se ha reportado casos de malnutrición entre los Asháninka del Perené que han estado bajo la influencia de la misión adventista. En este caso, los síntomas de desnutrición han resultado de la prohibición adventista de tomar masato y de comer peces sin escamas y otras muchas especies de mamíferos, invertebrados y algunas aves, que la lectura adventista del Antiguo Testamento clasifica como impuros. Los adventistas establecieron estos tabúes alimenticios sin tener en cuenta cómo podían sustituirse los alimentos prohibidos (ver Kuczynski-Godard 1939; Veber 1991a).

por mujer durante un día. Este recuento comprendió la elaboración de *shínkia* que tomó 50 horas. No se elaboró masato fuerte durante el periodo de estudio, pero cada una de las cinco unidades domésticas del asentamiento se mantuvo bien abastecida de masato liviano para consumo diario. Considerando que las tres horas de trabajo diario dedicadas a la preparación de alimentos representa un tiempo promedio para una actividad que se repite todos los días, la preparación de alimentos constituye la actividad a la que las mujeres ashéninka dedican mayor cantidad de tiempo (Veber 1992b: 85-90). El trabajo en la chacra parece relativamente más exigente en cuanto a tiempo, cuando se realiza, pero el trabajo en la chacra no tiene lugar todos los días, mientras que la preparación de alimentos sí.

## INTERCAMBIO E IDENTIDAD CULTURAL

La convivencia social ashéninka requiere cumplir con el imperativo moral que manda a todos aquellos que tienen algún alimento a repartirlo y compartirlo con los demás. Esto implica un intercambio generalizado, una ideología de 'todos comparten todo con todos' dentro del marco de los asentamientos locales. Sin embargo, no se trata de una especie de "comunismo primitivo". Los Ashéninka tienen claros conceptos del derecho individual a la propiedad. La diferencia respecto a otras sociedades es que las normas sociales no permiten la acumulación de la propiedad más allá de lo que es necesario o puede consumirse. De esta manera se asegura un reparto equitativo de los recursos que se obtiene. La clave del sistema no es la reciprocidad, la cual implica que alguien ofrece algo a cambio de una retribución futura. Como ha destacado correctamente James Woodburn (1998) para otros contextos etnográficos, el concepto de reciprocidad implica una división entre donantes y beneficiarios, y el objetivo del intercambio es considerado como el establecimiento de vínculos entre individuos separados e independientes.

Cuando los habitantes de un asentamiento ashéninka están sentados y comen en torno al fogón, está en juego algo distinto y más fundamental que la reciprocidad. Aquí se desarrolla una comunidad, donde se muestra cuidado e interés por el otro mediante el compartir los alimentos disponibles. Aquí no hay como punto de partida ningún



lazo que sea vinculante, porque la comunidad social existe antes del consumo de la comida. Woodburn (1998: 50) considera esta forma de compartir como la forma más universal del comportamiento económico entre los seres humanos, una forma distinta y más fundamental que la reciprocidad. Esto no descarta que al mismo tiempo se practiquen formas especiales de dones de alimentos u objetos materiales, que construyen vínculos entre personas determinadas. En las comidas esto significa, por ejemplo, que yo te doy un trozo de mi carne y tu me das un trozo de la tuya.

En el Gran Pajonal el reparto de alimentos se hace típicamente bajo la forma que ha sido denominada 'compartir por demanda' (*demand sharing*) (Peterson 1993). La misma implica que, en principio, todos tienen derecho a recibir; todos pueden demandar, tomar parte de los bienes que hay. Aquél que posee algo está obligado a entregar el objeto a aquél que lo demanda. El primero tiene, por lo tanto, una obligación de dar, mientras que el otro tiene un derecho a recibir. Este derecho a recibir no está necesariamente acompañado de una obligación de devolución.

Aquí se trata de una norma para compartir, que es completamente opuesta a la afirmación del principio universal del don, tal como lo plantea Marcel Mauss en su clásico libro sobre *El don* y 'la lógica del intercambio de dones' que fue publicado en 1925 (Mauss 1980). La idea de Mauss de que el don se da no corresponde a la manera como funciona realmente el intercambio de bienes entre los Ashéninka del Gran Pajonal. Hablar de una 'obligación de recibir', tal como afirma Mauss, es bastante absurdo. Para los Ashéninka del Pajonal la demanda siempre precede al don. En el Gran Pajonal, ofrecer un "don" al estilo de la interpretación de Mauss estaría fuera de contexto y probablemente sería considerado como un signo de sometimiento, estupidez o un preludio de falsedad.

También significa que, al lado, o quizás más bien detrás, de la norma principista e ideal de compartir, se encuentra una costumbre y una práctica nunca enunciada y, por lo tanto, bastante 'inoficial', que pone en juego la ética generalizada del intercambio para resolver el problema de la relativa escasez. En términos generales, hay muy poca carne, pescado, larvas u otros suplementos necesarios de la yuca para poder compartir. La suerte en la caza puede haber sido mala, la lluvia puede haber limitado las ganas de hacer excursiones de recolección, acontecimientos sociales especiales pueden haber incidido para que no se abandone el asentamiento durante algunos días. Los Ashéninka están

acostumbrados a situaciones en las que hay una escasez absoluta de alimentos y saben asumir la situación por un tiempo. Por eso guardan pequeños trozos de carne u otros alimentos bajo el techo o en otros lugares ocultos con la esperanza de evitar compartirlos con otros. Las madres cuidadosas guardan buenos bocados para sus hijos pequeños, los enamorados lo hacen el uno para el otro, los ambiciosos lo hacen para tener algo de reserva.

Así, sin consideración al imperativo moral, una parte del sustento depende de una privatización selectiva, la cual, discretamente y en el ámbito individual, implica evitar la comunidad en la que se comparte alrededor de 'la olla de carne'. La franqueza en torno a la posesión de alimentos no es necesariamente, por tanto, algo dado. Es también a partir de este antecedente que se puede comprender la tendencia a consumir alimentos recolectados y cosechados en el lugar donde se encuentran en vez de llevarlos al asentamiento, donde otros demandarán su parte. La retención de alimentos constituye, entonces, un campo problemático latente, que siempre tiene que ser tratado con cuidado y tacto. En el polo opuesto del espectro social encontramos en cambio una institución que subraya y festeja la colectividad, la convivencia social y la reciprocidad generalizada, es decir, la fiesta de masato o la fiesta para tomar, donde Ashéninka de distintos asentamientos se encuentran con el único objetivo de festejar y embriagarse.

### **La forma de colectividad: la fiesta del masato**

Las fiestas de masato son a veces descritas en la literatura como fiestas rituales de luna llena que se celebran en el Gran Pajonal en determinados meses del verano tardío. A pesar de que la preparación, invitación de personas y transcurso de las fiestas de masato incluyen necesariamente una cantidad de rituales, las mismas no son fiestas rituales especiales celebradas en honor de la luna, ni tampoco fiestas rituales porque la luna esté llena. En el Gran Pajonal se celebran fiestas todo el año, en la medida de lo posible. Una fiesta, que necesariamente involucra tomar masato, puede tener lugar en cualquier momento del año, solo es necesario tener un abastecimiento suficientemente grande de yuca para su elaboración. La razón de que hayan muchas fiestas en los meses de verano, preferentemente a la luz de la luna llena, y que hayan menos fiestas durante la época de lluvias, se debe, en parte, a que

la disponibilidad de yuca en la época de lluvias es la más baja del año y, en parte, a que un asentamiento barroso no constituye el escenario óptimo para una reunión festiva. En los meses de verano es más fácil viajar de un asentamiento a otro y reunir en una gran fiesta a familiares, vecinos y amigos. Además, un despejado cielo de verano, con luna llena, permite a la gente verse las caras y bailar tranquilamente al aire libre.

Las fiestas de masato son las únicas reuniones colectivas que tienen lugar regularmente entre los Ashéninka del Pajonal <sup>(37)</sup>. A los Ashéninka les encanta tomar masato. Consideran el masato como parte de su identidad. Si un Ashéninka interroga a un antropólogo sobre otras poblaciones indígenas que él no ha visitado personalmente, la pregunta infaltable es siempre: "¿Toman masato?". Si la respuesta es positiva, será seguida por un: "¡Ah, entonces son como nosotros!" sobreentendiendo que tienen muchas características importantes en común. De los colonos pueden decir: "No, no toman masato. ¡No son como nosotros!". Algunos pocos colonos, que viven con mujeres ashéninka y les gusta tomar masato, señalan esto como testimonio de que son distintos de otros colonos. El término ashéninka para la cerveza embotellada elaborada industrialmente, *itzine chori*, puede ser traducido como "orina de colono". Por lo tanto, beber masato en el contexto del Gran Pajonal es una especie de marcador de identidad. Indica una diferencia entre lo que pertenece al ámbito ashéninka y lo que no. Para hacer justicia a la verdad, habría que señalar que los Ashéninka beben gustosos cerveza embotellada, así como muchos colonos también beben masato, pero eso no impide de ninguna manera un desprecio mutuo entre ambas partes acerca de cuál tipo de cerveza corresponde a quién.

Las fiestas de masato duran el tiempo que se requiere para terminar todo el masato preparado por la anfitriona, es decir, uno o dos días. Como acontecimiento colectivo, las fiestas de masato constituyen una de las pocas oportunidades que se dan en el Gran Pajonal para

---

(37) Los partidos de fútbol, que en las últimas décadas se han hecho muy populares reúnen preferentemente a los jóvenes. El asentamiento disperso hace que los 'equipos de fútbol' incluyan a jugadores de ambos sexos y, a pesar de eso, nunca están completos. Las reglas de juego están adaptadas en gran medida al concepto ashéninka de lo que es el juego. Así, por ejemplo, no hay un ganador y un perdedor del partido. Algunos informantes ancianos cuentan cómo en el pasado los conflictos armados entre grupos eran ritualizados (ver también Varese 1973).

observar las expectativas y el accionar codificados de los Ashéninka en un contexto social que va más allá del ámbito de los asentamientos locales. Podemos considerar a las fiestas de masato como un medio simbólico de comunicación, en la medida que mediatizan tanto la relación entre actores individuales como aquella entre el nivel colectivo y el individual en el que se reproduce el sistema social.

### *La organización de las fiestas de masato*

Las fiestas de masato transcurren conforme a un modelo bastante definido y son celebradas cuando el líder del asentamiento lo decide o lo permite. Un buen líder local hace que la organización de una fiesta de masato coincida con la finalización de tareas pesadas o que insumen mucho tiempo, tales como la apertura de chacras o la construcción de casas, las cuales son tareas eminentemente masculinas. Pero una fiesta de masato implica, como se ha visto, un gran insumo de tiempo por parte de las mujeres. Si las mujeres de un asentamiento no están de acuerdo con la idea de celebrar una fiesta, ésta no se celebra. A menudo, las mujeres presionan al líder del asentamiento para fijar la fecha de la fiesta de manera que se acomode con sus planes de trabajo.

La elaboración del masato es realizada bajo la dirección de una mujer que asume el proyecto como propio. No tiene por qué ser necesariamente la mujer más importante del asentamiento, quien, por lo general, es la esposa mayor del líder o la madre o suegra de sus esposas más jóvenes. La que dirige el trabajo no es tampoco necesariamente miembro de la familia extensa que constituye el 'núcleo' del asentamiento. Puede muy bien ser una mujer que se incorporó al grupo o una parienta lejana que por razones sociales ha optado por integrarse al asentamiento y participar de su comunidad. Aquí lo que cuenta es su experiencia y voluntad para hacerse cargo de la tarea. Ella es quien dirige y distribuye el trabajo y quien, en la práctica, realiza la mayor parte de la ardua tarea que dura unos tres o cuatro días. Las otras mujeres participan por turnos, y combinando esta tarea con sus otras tareas diarias. En este contexto la relación entre las mujeres es asimétrica; la que dirige las actividades tiene derecho a ordenar mientras que las demás se subordinan temporalmente a su autoridad. Esto no implica que la mujer que dirige pueda ampliar su posición de liderazgo a otros campos de la vida social. Su posición es válida únicamente en el contexto específico de la tarea que tiene en manos.

Este principio rige para todas las formas de colaboración laboral entre los Ashéninka, sean estos varones o mujeres. La posición de 'líder' es específica tanto en el ámbito como en el tiempo y se alterna entre distintas personas, dependiendo del carácter de la tarea. Es una posición en la que, en principio, es posible que cualquiera asuma el honor y la responsabilidad de la puesta en práctica y realización de una tarea con la aceptación de los participantes involucrados. El 'conductor' de una tarea puede ser cualquier persona que sepa hacer el trabajo y, en principio, este es el caso de la mayoría de los Ashéninka adultos.

Pero en la elaboración de masato hay otras relaciones además del trabajo colectivo, tal como el intercambio entre hombre y mujer en la relación matrimonial, dónde cada uno aporta productos y tareas determinadas, definidos por convenciones culturales. Así como la principal tarea del hombre ashéninka es conseguir carne, la tarea de la mujer es mantener la casa bien abastecida de productos de la chacra, incluyendo la preparación de masato. Parece haber una relación directamente proporcional entre el abastecimiento familiar de masato y la satisfacción que siente la mujer por los aportes de su esposo. A continuación veremos cómo estos tipos de relaciones que se encuentran esbozadas en la comunidad laboral (una relación temporalmente asimétrica) y en la relación entre hombre y mujer (relación simétrica basada en la reciprocidad complementaria) se actualizan en las fiestas de masato.

### *La fiesta*

Mientras que el masato está fermentando, se invita a la gente. A los que viven más lejos se les invita por medio de mensajeros. A los más cercanos se los invita mediante el bramido de una bocina de cuerno de vaca, que indica que se va a realizar una fiesta. Los invitados llegan caminando a través del bosque; visten su mejor *cushma*, una túnica de algodón larga hasta los pies de fabricación propia o hecha de tocuyo rayado, conseguido mediante el trabajo para colonos (Veber 1990, 1992a, 1996). Algunos agregan a sus *cushmas* discretas rayas rojas, y la mayoría se esmera en su pintura facial hecha con pasta roja de achiote. Algunas personas llevan tatuajes horizontales de color azul sobre los pómulos; hombres y mujeres se pintan los labios de lila oscuro y los hombres portan plumajes, *thoritenki*, que caen a lo largo de la espalda. También llevan aromáticos amuletos de amor, *ajopi*, y hierbas mágicas, *pinitzi*, en

pequeños manojos que cuelgan de sus espaldas. Los participantes traen hojas frescas de coca en bolsas preparadas para ese propósito, cal fresca, *isko*, guardada en pequeñas calabazas, y *chamairo*, una liana seca que endulza y aumenta el placer de mascar coca. Los participantes están contentos y dispuestos a agarrarse una buena borrachera. Todas las actividades cotidianas se suspenden mientras dura la fiesta. Si alguien se duerme en el transcurso de la fiesta es su propio asunto. Se bebe hasta que uno cae; se duerme hasta que uno despierte; y se sigue bebiendo hasta que uno cae otra vez. Los hombres se reúnen dentro o en torno a la casa social del asentamiento. Las mujeres se mantienen en torno a la canoa de masato, ubicada en otra parte del asentamiento o cerca de una de las casas familiares más grandes.

La patrona del masato es la mujer que ha dirigido su elaboración. Es ella quien tiene el honor de servir el masato y ofrecerlo a los hombres e invitados. En las fases iniciales de la fiesta la bebida se sirve conforme a convenciones muy bien establecidas. El masato se sirve a través de un colador en un tazón (una calabaza cortada o un recipiente de metal esmaltado), que puede contener alrededor de medio litro. La anfitriona convida un tazón por vez a cada hombre y a las mujeres visitantes. El orden en que sirve a las personas demuestra quién se ha hecho merecedor de su respeto. Puede elegir ignorar a ciertas personas y éstas no pueden protestar, sino que deben esperar respetuosamente a que la mujer les convide o a que otra persona les convide del suyo. Las mujeres que han participado en la elaboración, se sirven ellas mismas y a las parientas visitantes directamente de la cuba de masato – generalmente una canoa vieja o una batea en forma de canoa – sin esperar el servicio ritualizado de manos de la patrona, al que todos los varones deben someterse.

En la medida en que la fiesta avanza y se hace cada vez más difícil mantener las formas, el equilibrio y el turno, los hombres comienzan a servirse ellos mismos de una de las ollas de masato que las mujeres residentes llevan a la casa social. Cuando las mujeres se embriagan al punto de “olvidar” su deber, los hombres comienzan a ir directamente a la canoa de masato, abandonando la norma que indica que los hombres deben estar en la casa social mientras que las mujeres y niños deben estar en la casa de familia donde se encuentra la canoa de masato. Con el fin del ofrecimiento formalizado de masato y de la asimetría introducida por la anfitriona al servir a los invitados en un determinado orden, aparece más claramente la otra forma importante de

ordenamiento, es decir, la reciprocidad. El momento en que esto ocurre depende de la situación, el tipo de invitados y sus relaciones con los anfitriones. En el contexto más familiar, donde ninguno de los participantes de la fiesta es un extraño, se llega rápidamente a la fase donde la gente se ocupa recíprocamente del otro, cambiando masato o dejando el masato pasar una ronda, por así decirlo. Esto sucede entre los hombres, entre las mujeres y entre ambos, aunque en este último caso la mujer lleva su olla de masato a su esposo, padre o hermano, quién luego lo distribuye entre los demás hombres. Servir masato a hombres de otras categorías está reservado a la mujer que dirigió la elaboración del masato o a quién ella haya delegado la tarea. Si otra mujer lo hiciera, su acto sería interpretado como una invitación sexual. De igual manera, un hombre puede llevar masato a su esposa, su madre o su hermano, pero no a otras mujeres. Pero en las fases más avanzadas de la fiesta, aquí como en otras partes, se llega a una zona gris donde suelen traspasarse muchos límites.

Los participantes de la fiesta se divierten con diversas formas de cantos y música. En los asentamientos que disponen de un tocadiscos o una radiocassette, se escucha cumbia peruana hasta que las baterías se agoten. O los hombres tocan el tambor y cantan sus cantos tradicionales y bailan sus danzas tradicionales. La más conocida es la famosa *inkisho* o *inkishori*, donde los hombres se mueven en círculo, hombro con hombro, en torno a un centro imaginario como las agujas de un reloj, mientras que tocan el tambor, *tampoo*, en un ritmo sostenido, y cantan *bayoree* repetidas veces, una palabra que ya nadie sabe lo que significa pero según se dice es "ancestralmente ashéninka". Las mujeres cantan otras canciones y hacen cadenas tomándose de los brazos en largas filas que se mueven desde afuera hacia el centro del lugar y luego de vuelta, primero de un lado, luego del otro, la llamada *shorotantsi*. Las mujeres también tienen una danza en círculos llamada *pirantaantsi*.

La fiesta de masato es la ocasión en la que afloran las agresiones reprimidas entre conocidos. Algunas fiestas de masato terminan en peleas o accidentes, los cuales pueden tener consecuencias muy penosas. Esto parece pertenecer al orden de las cosas. Sin embargo, la fiesta de masato también es la ocasión en la que se fortalecen las alianzas entre asentamientos o grupos locales.

## La forma de lo social

Poder invitar a vecinos, parientes lejanos y aliados potenciales a una formidable fiesta de masato otorga prestigio y los invitados no tienen que asumir la obligación de corresponderla. Ellos tienen la libertad de celebrar una fiesta de masato en una oportunidad posterior para demostrar así que no son inferiores a nadie. También pueden no hacerlo o pueden dejar de asistir a las fiestas organizadas por otros asentamientos como signo de que no desean seguir teniendo relaciones con ellos. Pero quien siempre tome masato en casa de su vecino sin nunca retribuir, queda en una posición subordinada respecto del mismo, quien aparece como el que guía. Por lo tanto, la posibilidad de mantener relaciones continuas entre individuos y entre asentamientos dispersos no es casual; tiene formas definidas dentro de las que se desarrolla. En este sentido, las fiestas de masato actualizan la gramática simbólica que conforma la vida social ashéninka.

Las fiestas de masato establecen los marcos para una activación de informaciones o significados que en forma codificada, a través del ofrecimiento ritualizado del masato, 'hace' algo a los participantes. Más específicamente, las fiestas de masato definen una determinada estructura y significación colectiva, una comunidad. En este sentido, dichas fiestas son una especie de activador, que al indicar una forma determinada de socialidad, crean un espacio de comunidad, que se extiende más allá del asentamiento. El ofrecimiento ritualizado del masato hace referencia a una forma de organizar las relaciones sociales que incluye una relación simétrica entre hombre y mujer basada en la reciprocidad, y una relación asimétrica de dirección/subordinación que se actualiza en la comunidad laboral ampliada. Los dos tipos de relaciones constituyen principios organizativos basales en el sentido más amplio.

Las relaciones simétricas caracterizan tanto las relaciones cercanas entre individuos emparentados de la misma generación, como relaciones entre personas no emparentadas de posición equivalente. Las relaciones de tipo madre-hija, padre-hijo, suegro-yerno, son típicas de una relación de superioridad/subordinación. Este tipo de relación es la misma que se encuentra en lo que hemos llamado la relación de conducción en la comunidad laboral. La misma estructura tiene diferentes grados de incorporación, dependiendo del contexto. Se puede visualizar el sistema de incorporación espacial y conceptual como un sistema de círculos



concéntricos cuyo centro es *Ego*, y los círculos exteriores determinan distintos grados de “míos” o “nuestros” ashéninka: desde familia hasta paisanos (Varese 1973: 71; Hvalkof 1989).

El sistema social ashéninka puede interpretarse como igualitario en la medida que las relaciones asimétricas y su constitución de entidades más amplias mediante el agregado de entidades menores no son permanentes o formalizadas. Duran mientras la situación lo exija y las personas involucradas lo acepten o lo encuentren deseable o conveniente. Las entidades singulares, pequeñas, no se disuelven al participar en un contexto mayor. Cada una conserva su autonomía, ya se trate de asentamientos locales, unidades domésticas o individuos. Por lo tanto, no se trata de una socialidad en el sentido substancial, donde la ‘sociedad’ es concebida como una entidad orgánica o funcional, o como una totalidad constituida por partes que dependen mutuamente, sino más bien como una cohesión frágil o una sociedad en el sentido de un contexto común comunicativo y significativo. La “sociedad” ashéninka puede describirse como un sistema social muy flexible, dónde la fragmentación y quiebre nunca es algo anormal y dónde la reunión momentánea y el comportamiento común pueden tener lugar de un momento a otro. En vez de concebir la desintegración y fragmentación como una anormalidad, lo cual en la sociología durkheimiana convencional se presenta como un problema, en el contexto ashéninka la ‘pluralidad’ y la no-integración constituyen lo normal, mientras que la incorporación y el agregado constituyen algo potencial y transitorio.

Estas relaciones se evidencian en las formas de servir masato en las fiestas. En estas fiestas se refleja el eterno fluctuar entre la pluralidad y la incorporación que caracteriza a la dinámica social ashéninka. Esto es lo que tienen en común. Se podría afirmar, por ello, que el masato es el líquido revelador que hace que la sociedad ashéninka se haga visible – en la medida en que se pueda hablar de “sociedad” en la región de la montaña, donde miles de indígenas viven dispersos en asentamientos pequeños y autónomos –.

### **Comercio e intercambio**

La meseta del Gran Pajonal es una zona de transición entre el piedemonte andino y el sistema fluvial del Ucayali. Debido a su ubicación estratégica está atravesada por muchas rutas comerciales terrestres que

vinculan al Ucayali con los ríos Perené y Pichis y a partir de allí con el Pangoa, Ene y Apurímac. El carácter del comercio y tipo de artículos intercambiados han ido cambiando en el transcurso de la historia y todavía lo siguen haciendo. En el pasado, uno de los productos de intercambio de mayor valor era la sal, especialmente la sal gema que se extraía del famoso Cerro de la Sal, en la confluencia del río Tulumayo y el Paucartambo. Desde allí la sal era transportada a través del Gran Pajonal hasta el río Ucayali. Sin embargo, también se puede obtener sal más cerca e incluso en el mismo Gran Pajonal. Se trata especialmente de sal blanca fina que se produce mediante la evaporación de agua de manantiales ricos en sal. Hasta hace muy poco la sal ha sido un producto de intercambio muy apreciado que incluso podía ser utilizado como medio de retribución en el contexto indígena. En tiempos coloniales, el comercio de la sal fue monopolizado por las autoridades virreinales quienes prohibieron su comercio sin autorización oficial; esta prohibición fue mantenida hasta tiempos recientes.

La sal se intercambiaba por todo tipo de mercaderías codiciadas, incluso objetos de metal que los indígenas del Ucayali podían obtener a través de los patrones locales y de los regatones o comerciantes fluviales. El pescado seco y salado era uno de los más preciados objetos de trueque en las rutas de comercio de la sal, y todavía sigue siendo un producto muy codiciado en el Gran Pajonal. No sabemos mucho sobre la dimensión y el tipo de intercambio de bienes en épocas anteriores a la colonización; solo sabemos que había una red de intercambio bien desarrollada entre la costa del Pacífico, los Andes y la Amazonía, la cual se extendía hasta la mayor parte de América del Sur mucho antes de que los europeos desembarcaran en el continente.

Este comercio a larga distancia experimentaba momentos de marcada expansión durante los periodos de auge de diversos productos forestales los cuales daban un impulso extraordinario a las economías regionales. Entre estos ciclos extractivos de tipo “boom-and-bust” se pueden mencionar los de la zarzaparrilla (*Smilax sp.*), en la década de 1850, cuando estas raíces eran exportadas a Europa como medicina contra la sífilis, y el de la cascarilla o quina (*Cinchona officinalis*), en la década de 1860, cuando la demanda de quinina para combatir la fiebre llegó a su cima durante la guerra civil norteamericana. El más importante de estos ciclos fue el auge gomero, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, que, como hemos visto, dio lugar a correrías contra los pueblos

indígenas y al tráfico de esclavos, en su mayoría mujeres y niños indígenas. Todos estos productos fueron extraídos a través de la relación de endeudamiento patrón-peón, en la que frecuentemente el pago se hacía en bienes industriales de manufactura occidental. En estos periodos los sistemas de enganche y habilitación se fusionaban con los sistemas indígenas de comercio e intercambio. Cuando los ciclos extractivistas colapsaban, los sistemas indígenas seguían operando como siempre, renovados con otros artículos y socios comerciales, pero siempre por las mismas rutas y sometidos a las mismas reglas básicas de intercambio.

A partir de esta experiencia histórica, los grupos ashéninka y asháninka desarrollaron gradualmente un sistema propio de intercambio de determinados bienes el cual es conocido como intercambio, *ayómpari*. Aunque en la literatura histórica y etnográfica existen numerosas referencias al intercambio interétnico de bienes indígenas por mercaderías occidentales, no existe ninguna referencia explícita sobre el trueque *ayómpari* intraétnico, es decir, al trueque que se da al interior de los grupos “campa”; los Ashéninka, Asháninka y Nomatsiguenga. El antropólogo John H. Bodley (1973, 1981) fue el primero en describir, dar nombre y analizar el sistema de intercambio *ayómpari* – un sistema que él describe como “intercambio diferido” – en base a su trabajo de campo en el Gran Pajonal, Pichis y Ucayali entre 1964 y 1969. El tema fue nuevamente objeto de investigación en 1985-1986, cuando el etnógrafo alemán, Manfred Schäfer (1988), realizó un estudio muy minucioso del fenómeno en el Gran Pajonal.

*Ayómpari* es una palabra ashéninka que significa “amigo”, “conocido amigable” y, por lo tanto, también “aquel con quién yo intercambio cosas” o “que me da cosas”. Es un término amistoso que hace referencia a una persona que, sin ser pariente, debe ser respetada y tratada como un visitante importante del hogar cuando llega de visita. Conforme al etnolingüista alemán, Thomas Büttner (comunicación personal, 1987, SH), que trabajó con los dialectos asháninka en el río Tambo y Perené, la palabra proviene del término español “compadre”, que en quechua se convierte en *cumpari* y que luego se ‘arahuaquiza’ fonéticamente en la forma de *ayúmpari* o *ayómpari* (primero y tercera persona del plural), que significa “nuestro socio comercial” o “nuestro amigo”, o *niómpari* (primera persona singular masculino), que significa

"mi socio", "mi amigo" o "mi compañero". Pero *ayómpari* no es un socio cualquiera, es especialmente aquél con quien uno intercambia bienes según reglas preestablecidas de comportamiento <sup>(38)</sup>.

Un contrato *ayómpari* consiste en una relación entre dos personas basada en el intercambio de determinados bienes. No es una forma de reciprocidad simple sino, por lo general, de reciprocidad diferida; es decir, que el intercambio, trueque o pago por el bien obtenido no se recibe inmediatamente sino pasado un tiempo. Por lo común, lo que se intercambia son elementos de la cultura material indígena y objetos utilitarios de producción industrial. La *cushma*, *kithaarentsi*, es claramente el artículo indígena más importante, pero también se intercambian otros artículos de algodón de manufactura casera, tales como bolsas, *tharato*, capuchas con bordes de pluma, *choviiantsi*, fajas para cargar bebés, *thompirontsi*, adornos de plumas, *thoritenki*, arcos, *piaabeni*, cañas para flechas, *chekopi*, resina, *tziri*, cachorros, *otsistzi*, liana para mascar con coca, *chamairu*, y muchas otras cosas más. Los objetos de intercambio de producción no-indígena más comunes son escopetas, cartuchos (paquetes de 25 unidades), machetes, cuchillos, hachas y limas. Según Bodley (1973, 1981), en la década de 1970 los pajonalinos intercambiaban artículos tradicionales indígenas por codiciadas herramientas o armas que sus socios *ayómpari* de los ríos Perené, Pichis, Ucayali y Tambo podían conseguir con mayor facilidad por estar más cerca de la frontera de la colonización.

Cada región está especializada en producir algo atractivo para el intercambio, pero esta producción varía y cambia constantemente de acuerdo a las posibilidades y a la moda. Desde la década de 1980 los Ashéninka del Gran Pajonal han tenido acceso a un abundante suministro de objetos de metal, escopetas y cartuchos a través de pagos realizados con estos objetos por los colonos a sus trabajadores indígenas. En cambio, compran la mayoría de sus *cushmas* y otros objetos tejidos en el Perené, Pichis, Tambo o Ene. En el Gran Pajonal se produce medicina vegetal,

---

(38) Los pajonalinos utilizan un término paralelo, *nocumpa*, para describir una relación común de camaradería o simplemente un compañero, pero no es alguien con quien se tenga una relación especial de intercambio. En el contexto del conflicto con Sendero Luminoso, el término "cumpa" o "los cumpas" fue como en otras partes del país, y todavía lo es, un referente de los guerrilleros del Sendero Luminoso.

amuletos y otros artículos mágicos, arcos y flechas, adornos dorsales de plumas, *tenkitze*, y artesanías especiales, objetos que se intercambian por otras especialidades indígenas de las zonas vecinas, tales como coronas de fibra vegetal delicadamente trenzadas. Debido a su situación geográfica y ecológica, la zona del Ucayali es buena suministradora de productos tales como chamairo, ayahuasca, plumas de papagayo, loros vivos y pescado seco.

A pesar que la mayoría de las cushmas tejidas a mano que se usan en el Gran Pajonal se obtienen por medio del intercambio común con las zonas vecinas occidentales, también se produce cushmas muy finas en la región. Se trata, simplemente, de una zona que tradicionalmente no se ha especializado en el tejido de cushmas ni produce suficientes cushmas como para ser autosuficiente en esta materia. No todas las cushmas son obtenidas a través del sistema de trueque *ayómpari*. Cualquiera puede ir hasta Oventeni un domingo y comprar una cushma nueva, o con poco uso, mediante intercambio directo o mediante un pago. El precio de una cushma es normalmente una caja de cartuchos. Además, solamente las cushmas tejidas a mano son objetos legítimos de intercambio *ayómpari*. Las cushmas de tela comprada, llamada tocuyo, que solo usan las mujeres y niños de ambos géneros, no son objeto de intercambio *ayómpari*, sino que se obtienen generalmente mediante intercambio directo común y se usan como instrumento de pago a cambio de trabajo.

Hay dos tipos de contrato *ayómpari*. Los intercambios a corta distancia, dentro de la zona relativamente limitada del Gran Pajonal, son fáciles de controlar. Por su parte, los intercambios a larga distancia que se realizan a través de distancias que se prolongan hasta varios cientos de kilómetros, generan largas cadenas de intercambios que, en principio, pueden ir de la zona ashéninka más septentrional hasta bien entrado el Ucayali, pasando por el Gran Pajonal y llegando hasta el río Ene. El comercio a larga distancia es realizado por hombres. Las mujeres encuentran principalmente sus socias de intercambio entre otras mujeres de la vecindad inmediata de su propio asentamiento, y hay un paralelo femenino del contrato *ayómpari* de los hombres llamado *ayómpajo*, que puede incluir relaciones de intercambio con socias más distantes. Sin embargo, en la práctica son los hombres quienes realizan la mayor parte de los trueques.

No existen límites para la cantidad de socios comerciales que un individuo puede tener. El hombre que desea comerciar lleva cualquier artículo que desee intercambiar. Algunos de estos artículos los puede haber obtenido específicamente para su *ayómpari*, quien en una ocasión previa le solicitó un artículo en particular. En otros casos, se trata simplemente de artículos que quien va a comerciar espera sean atractivos para alguno de sus socios de intercambio a la expectativa de obtener un determinado tipo de objeto. Según Schäfer (1988: 252), un hombre ashéninka tiene en promedio de tres a cinco socios *ayómpari* en el territorio del grupo local, mientras por lo general, los líderes tienen más de diez socios, preferentemente otros líderes, frecuentemente más allá de los territorios de los grupos locales vecinos. Además, hay hombres que se especializan en intercambios *ayómpari* los que realizan con frecuencia viajes comerciales de larga distancia. Estos especialistas disponen de una mayor cantidad de socios a quienes pueden visitar, con quienes realizan intercambios pero además comercian a nombre de otros que envían un pago, como por ejemplo una *cushma* o un par de hachas, o que han solicitado el pago de una deuda por una mercadería que ya entregaron.

La relación *ayómpari* está basada en la confianza, ya que se debe confiar en un *ayómpari* para atreverse a invertir una o dos cajas de cartuchos, o quizá una escopeta, a cambio de una *cushma* que quizá se obtenga recién un año más tarde. En el contrato *ayómpari* existe, por lo tanto, una sólida obligación social: la obligación de reciprocidad y pagar las deudas. Pero dicho contrato también otorga el derecho de exigir una mercadería. De este modo, se puede encargar un artículo deseado y obligar al socio entregándole de antemano un objeto de intercambio. Esta relación de intercambio diferido se presta a muchas variantes.

La mayor parte del comercio *ayómpari* se realiza sobre la base de un intercambio diferido. Cuando un objeto pasa de un hombre a su socio, éste último no entrega a cambio otro objeto de igual valor, sino que se compromete a conseguir uno o más artículos que su socio le pide. El socio puede retornar en una fecha futura para recogerlos o su *ayómpari* puede llevar los objetos prometidos a su asentamiento. La promesa de entregar un objeto específico en un futuro, constituye en sí misma un bien de intercambio que puede prendarse por otros bienes o promesas con otro socio. Así, por ejemplo, A recibe una *cushma* de B. A cambio de ello, A promete llevar a B una caja de cartuchos en una fecha futura, lo que puede terminar siendo entre medio año o dos años, o incluso en un

futuro más lejano. Pero una vez que se ha hecho la promesa, B está en posición de poder pedir una *cushma* a C a cambio de la promesa de entregarle la caja de cartuchos, con el entendido de que B entregará los cartuchos a C una vez que A se los haya entregado a B.

Los Ashéninka están usualmente vinculados entre sí por múltiples lazos de este tipo de intercambio mutuo e interdependiente, y de promesas y obligaciones de entrega. El sistema está basado en lo que se podría definir como 'el derecho a exigir' y 'la obligación de entregar'. Un intercambio se inicia por una demanda: "dame/véndeme" tu *cushma*/cuchillo/*thaato*/machete/etc. Según las normas 'tradicionales' ashéninka, la demanda hecha por un compadre ashéninka o un ashéninka más distante, no puede ser rechazada. Pero apenas el objeto requerido cambia de manos, el que hizo el pedido tiene la obligación de dar a cambio otro objeto de valor similar. Este 'pago' es preferiblemente diferido hasta una fecha posterior, en la que la relación *ayómpari* se confirma y renueva.

La relación *ayómpari*, que es una institución social importante y prestigiosa, solo puede mantenerse si los socios siguen intercambiando constantemente y cumpliendo con sus obligaciones. Naturalmente, esto no siempre es así y cuando una de las partes no cumple con lo acordado se abandona la relación. En una primera instancia, sin embargo, el acreedor intentará exigir el pago de lo que se le adeuda mediante una cobranza o *kowakootaantzi*. Para ello va al asentamiento de su socio a la cabeza de una comisión para exigir lo que se le debe. Cuando se encuentra con su *ayómpari*, comienza ostentosamente a reprocharlo y humillarlo lo más que puede. El socio deudor responde en el mismo tono, con contrataques y explicaciones sobre su incumplimiento. Esto se realiza en el espacio público, donde los 'secundantes' de la comisión del acreedor y del deudor, así como una serie de curiosos, rodean a los *ayómparis* en conflicto. Los espectadores y testigos también participan con comentarios, gritos y aclamaciones. La situación está completamente ritualizada. Los oponentes están frente a frente, a corta distancia, gesticulando con su mano derecha mientras que se golpean el muslo izquierdo con su mano izquierda, lo cual aparenta ser bastante violento. Poco a poco, la discusión puede subir de tono hasta que golpean mutuamente el pecho – por turnos – con el reverso de la mano. Si la discusión se hace más fuerte, los socios terminan chocando los pechos,

o se paran y se empujan mutuamente para intentar que el adversario ceda. El tono es alto, *staccato* y muy agresivo para los oídos de los europeos occidentales.

Este tipo de confrontaciones son muy comunes los domingos en Oventeni, donde los pajonalinos se reúnen tradicionalmente para comerciar, hacer acuerdos *ayómpari*, buscar trabajo con los patrones colonos locales y tomar. En una ocasión, cuando se estaba desarrollando una discusión de ese tipo, Søren Hvalkof le preguntó a un hombre ashéninka sobre qué estaban discutiendo en esta cobranza. La respuesta fue inmediata: “No están peleando, están conversando no más, son *ayómparis*”. Uno siempre debe estar atento al contexto cultural. No obstante, estas ‘conversaciones’ terminan a veces en peleas regulares. Esto sucede particularmente cuando los antagonistas han ingerido alcohol. Pero, por lo general, un buen altercado es parte de una buena relación de amistad *ayómpari*, ya que en el transcurso de estas ‘conversaciones amistosas’ se solucionan los diferendos con nuevos acuerdos vinculantes.

El sistema *ayómpari* tiene varias funciones. Tiene una función de redistribución, por cuanto se asegura la difusión generalizada de los bienes industriales y de algunos productos indígenas a lo largo de lo que se puede llamar el territorio cultural ashéninka y asháninka. Esto garantiza un cierto grado de equiparación económica y homogeneidad material al interior de este conjunto indígena, así como un cierto grado de identidad común. De esta manera se anula la lógica y el sistema capitalista de valores. Un Ashéninka puede trabajar para un colono talando árboles y sembrando pastizales a cambio de una caja de cartuchos y un par de utensilios de cocina, lo que constituye un pago miserable a cambio de varios meses de trabajo. Esta caja de cartuchos puede incluirse más tarde en una relación de intercambio *ayómpari* a cambio, por ejemplo, de una *cushma*. El valor de una caja de cartuchos es de unos pocos dólares y no está en relación con el trabajo que se invirtió para obtenerla o con el tiempo invertido en tejer una *cushma*. Pero el valor en dinero de un determinado artículo es completamente indiferente para los Ashéninka, para quienes lo que cuenta es el valor simbólico y social que se acumula en la red de intercambio del sistema *ayómpari*. De esta manera, los Ashéninka mantienen control de su sistema de valores económicos, ya que son ellos quienes deciden qué es lo que tiene valor y qué valor tiene. Aunque para la economía familiar ashéninka pueda ser una carga tener



que prescindir de un miembro masculino durante un periodo de varios meses, se considera más importante para la situación de la familia establecer una relación *ayómpari* prestigiosa. De esta manera se mejora su acceso a recursos materiales potenciales y se consolida su posición en el grupo local.

Se ha argumentado que el sistema *ayómpari* aumenta las posibilidades de los colonos de explotar la mano de obra indígena, ya que el valor real del trabajo y de las mercaderías no parece relevante para un Ashéninka por más abusivo que sea el pago. También se argumenta que el sistema *ayómpari* incrementa la necesidad de bienes occidentales y, por lo tanto, la necesidad de buscar un patrón que pueda suministrarlos, menoscabando de esta manera la posibilidad de los indígenas de alcanzar una mayor autonomía (Chevalier 1982: 199, 204-206). Pero lo que sucede, más bien, es que la necesidad de bienes occidentales es permanente y las presiones integradoras de la sociedad nacional van en aumento al margen del sistema de intercambio *ayómpari*. Los Ashéninka siguen buscando patrones para tener acceso a determinadas mercaderías independientemente del precio de mercado porque desean dichas mercancías y porque es relativamente poco complicado obtener trabajo en Oventeni. No hay muchas alternativas seguras frente a la relación de endeudamiento patrón-peón, aparte de la de producir y vender café, lo que es cada vez más común. Pero aunque se obtienen mejores precios cuando uno comercializa su propia producción, el dinero o las mercaderías obtenidas igual cambian de valor cuando se incorporan al sistema económico ashéninka. Las mercaderías pierden el valor que tienen en la lógica capitalista y, aparte de su valor de uso inmediato, recién alcanzan un valor social real cuando se convierten – a través del intercambio – en relaciones sociales o en signo de su realidad bajo la forma de una buena *cushma* tejida a mano.

La *cushma* es, claramente, el artículo más importante de la cultura material ashéninka y el símbolo de la identidad ashéninka del Pajonal. Irónicamente, ésta es adquirida a través del intercambio de bienes de manufactura industrial. A través de los vínculos establecidos con la economía colona, la maquinaria social ashéninka suministra mano de obra ashéninka al sistema occidental de acumulación de capital y convierte los resultados de este proceso (bienes industriales) en signos de identidad cultural ashéninka (*cushmas*).

Es difícil detectar el ‘beneficio’ económico para cualquiera de las partes involucradas en intercambios *ayómpari*. Schäfer (1988) sugiere que el “propósito” de estos intercambios es principalmente el establecimiento de contactos y redes sociales entre los hombres. Podríamos agregar que algunos de los artículos intercambiados adquieren – de estas relaciones sociales – valor como signos: signos de ‘ashéninkanidad’ y signo de la capacidad de los hombres ashéninka para establecer y mantener asociaciones *ayómpari* y, por lo tanto, para obtener acceso a recursos externos necesarios para la reproducción del sistema social indígena.

Los Ashéninka no solicitan, dan y pagan las *cushmas*, hachas, machetes, cuchillos, etc. simple y llanamente debido a su valor de uso. Si esto fuera así, se nos haría difícil explicar por qué muchos de estos artículos son adquiridos con el propósito expreso de ser intercambiados, o por qué algunos artículos aparentemente no dejan nunca de circular sino que son intercambiados una y otra vez. Uno se puede encontrar con artículos que han perdido casi todo su valor de uso tangible pero han mantenido su valor como bienes intercambiables. Este es el caso de algunos viejos cartuchos de escopeta o de bloques de sal gema prolijamente envueltos en hojas de periódico, tal como estaban cuando entraron por primera vez al sistema *ayómpari* hace muchos años. Es más, los intercambios *ayómpari* implican el intercambio de objetos que solo están presentes en forma de promesas, y estas promesas son intercambiables en sí mismas: su valor no reside en su potencial de ser *usadas*, sino en el hecho de que pueden ser cambiadas. En este sentido los artículos de cambio adquieren una vida propia y se convierten en signos (significantes) que ya no apuntan solamente a sus referentes (lo que se ‘supone’ que son), sino a la existencia de relaciones sociales establecidas en el comercio *ayómpari*.

### *La ‘asheninkanidad’ repetida*

La significación de la identidad ashéninka en estos términos encontró expresión a mediados de la década de 1980 cuando los Ashéninka del Pajonal comenzaron a obtener títulos de propiedad de sus tierras. El proceso implicó visitas frecuentes al área por parte de funcionarios y empleados del gobierno, quienes por primera vez en la historia del Gran Pajonal atendieron a los Ashéninka en vez de a los colonos. El exitoso proceso de titulación de tierras no pudo evitar

divulgar el mensaje que ser Ashéninka traían beneficios. En las reuniones con representantes del gobierno peruano, organizaciones no gubernamentales y líderes de otros grupos indígenas amazónicos, los dirigentes de Gran Pajonal se preocuparon de vestirse con finas cushmas y, en lo posible, con ‘coronas’ tradicionales con plumas (aros tejidos con fibra con aplicaciones de una o dos plumas), tal como hacen los hombres ashéninka en ocasiones formales. Algunos incluso repintaron sus tatuajes faciales para hacerlos más visibles.

Esta presentación de sí mismos sintonizaba con la imagen que tenían los Ashéninka vecinos, los colonos y los peruanos en general, de los Ashéninka del Pajonal, quienes tienden a verlos como “tradicionales” o “no civilizados”. Esta imagen sustenta una actitud mixta de temor y desprecio respecto a los Ashéninka del Pajonal. Los Ashéninka del Perené justifican sus sentimientos ambivalentes a través de referencias al pasado, en las que se rememora cómo los pajonalinos hacían correrías contra ellos, matando gente y robando mujeres y niños para venderlos a los patrones caucheros del Ucayali. Aunque esas incursiones han cesado hace largo tiempo, el Gran Pajonal ha continuado siendo considerado como un baluarte peligroso de los “verdaderamente independientes” Ashéninka. Si los Ashéninka del Pajonal no eran conscientes de la imagen que los otros tenían de ellos, ésta les fue recordada cuando sus dirigentes entraron en contacto con representantes de otros grupos indígenas amazónicos. En este nuevo contexto, los líderes ashéninka promovieron su imagen original de indígenas vestidos con cushmas y plumas, potencialmente peligrosos y conocedores de todos los secretos de la vida nativa tradicional, incluyendo el shamanismo y el manejo de poderes superiores. De esta manera, circunscribieron hábilmente cualquier menosprecio a causa de su falta de experiencia en el manejo del ámbito político, definido por la necesidad de diálogo con el estado y con extranjeros interesados en los pueblos indígenas. Los líderes del Pajonal lograron destacarse como dignos de respeto, reivindicando implícitamente su estatus y reconocimiento en términos de la cultura indígena. Como el ‘indigenismo’ está en la raíz de la organización política indígena, al promover dicha imagen los líderes ashéninka convirtieron las mismas características que se habían usado para discriminarlos bajo el rótulo de incivilizados, para redefinirse como nobles sostenedores de una identidad diferenciada.



Arquero. Shumahuani, Gran Pajonal, 1986  
Foto: Søren Hvalkof

El uso ashéninka de la *cushma* demuestra cómo un artículo ordinario de vestimenta puede convertirse en un medio para comunicar una identidad específica. En este proceso, la *cushma*, una corporización de la costumbre, obtiene un valor agregado como signo dentro de la comunicación interétnica, en este caso, el signo de la identidad victoriosa ashéninka. En 1967, John Elick proporcionaba una observación similar:

“En algunas áreas del valle [del Pichis], la *cushma* y la pintura de achiote se han constituido en símbolos de todo lo que es “Campa”, en oposición al estilo de vida introducido por los forasteros. (...) Hemos percibido un creciente desencanto con el estilo de vida introducido por los misioneros y observamos que vestir una *cushma* es una forma de expresar sus propios intereses” (Elick 1970: 121; traducción del inglés por los autores).

En vez de asumir la dirección de la ‘aculturación’ homogeneizante, el diálogo ashéninka con los foráneos —y con las imágenes que éstos tienen de los Ashéninka— ha fortalecido y confirmado la separación y diferencia ashéninka (Veber 1996). Los Ashéninka del Gran Pajonal resultaron ser maestros de su auto-representación a través de formas

culturales tradicionales, asumiendo la instancia incorporada de lo que – a falta de una mejor terminología – puede ser calificada de ‘nativos posmodernos’.

### *La garantía de igualdad*

El intercambio constante – tanto dentro como fuera del sistema *ayómpari* – hace que sea imposible para cualquier individuo acumular riqueza en forma de bienes materiales. Es absolutamente legítimo exigir un objeto deseado a otra persona, sin que ésta lo haya ofrecido antes. Existe un ritual para este tipo de intercambios no incluidos en un contrato *ayómpari*. Así, cualquier persona que uno encuentra en el camino puede pedirle a uno su bolsa. En ese caso el demandante dice: “*Pipina ... eentsi*”, “Tú que me das... dame eso”. El otro responde con decisión: “¡*Te!*”, “¡*No!*”. La contraparte repite su demanda con un “*Eentsi*” y el otro la rechaza categóricamente con un “¡*Te!*”. Esto se repite durante cierto tiempo. Entre la demanda y el rechazo hay argumentos a favor y en contra del cambio y, quizá, en alguna oportunidad, uno exigirá una contraprestación y una oferta contraria. Luego se repiten las solicitudes y los rechazos hasta que una de las partes renuncia y el negocio se termina o se concreta.

Si el encuentro se desarrolla en forma apropiada, en algún momento se logra un acuerdo y la bolsa cambia de manos a cambio de otro objeto o de un pronto cumplimiento. De esta manera se genera un vínculo social entre las dos personas que intercambian. Uno puede negarse a dar un objeto mediante rechazos insistentes, pero no puede rechazar participar en el ritual. Es una grave infracción a todas las normas de comportamiento no tomar en consideración una solicitud o negarse a participar. Eso significa que uno no desea tener ninguna forma de contacto social y, por lo tanto, que uno tiene algo que ocultar. Un rechazo semejante lo coloca a uno en una situación asocial y potencialmente peligrosa. En la medida que es imposible rechazar de plano una demanda, existe en el Gran Pajonal un constante intercambio de objetos.

Por esta razón, no es posible para un Ashéninka acumular dinero o bienes y a través de ellos alcanzar prestigio social y poder. Por el contrario, uno adquiere prestigio e influencia social cuando se desprende de sus bienes a través de estos diversos tipos de relaciones de intercambio. Los bienes materiales adquieren su verdadero valor cuando

se convierten en relaciones sociales. No es el objeto que se intercambia el que tiene valor, sino la relación mediante la cual se intercambia. Una persona hábil, que mantiene una amplia red de socios *ayómpari*, realiza con frecuencia viajes de larga distancia para consolidar y establecer nuevos contactos y que es capaz de obtener objetos para intercambiar en el sistema, no termina acumulando bienes sino relaciones sociales. Y lo prestigioso, precisamente, es esta acumulación de relaciones sociales a distancia, ya que el tener muchas relaciones sociales significa tener muchas visitas, muchas actividades de intercambio y un alto nivel de información. En el contexto indígena un asentamiento que cuenta con este tipo de personas es mucho más atractivo para vivir que otros menos relacionados. Los grandes líderes locales son, por lo general, grandes comerciantes *ayómpari*, algo que solo se puede lograr teniendo muchos socios y siendo un buen 'proveedor'.

En tiempos recientes, una de las mayores amenazas contra el comercio *ayómpari* —y también contra la identidad indígena y la integración étnico-territorial— ha sido el régimen de terror que instauró Sendero Luminoso en las regiones asháninka de los ríos Perené, Tambo, Pangoa y Ene. El asesinato de líderes asháninka, los miles de desaparecidos y desplazados, las comunidades abandonadas, la militarización de la región, y la criminalización generalizada, afectó gravemente el sistema *ayómpari*. Desde alrededor de 1988 hasta mediados de la década de 1990, se interrumpió casi completamente el comercio a larga distancia entre el Gran Pajonal y estas otras regiones. Uno de los más activos comerciantes *ayómpari* de Shumahuani se lamentaba mucho sobre la situación; temía que el sistema fuera difícil de reestablecer, por cuanto muchos de sus socios habían muerto y otros habían desaparecido. Lo paradójico del efecto que tuvo Sendero Luminoso en la región es que, motivado por una ideología anticapitalista (por lo menos al principio), terminó por destruir uno de los sistemas de intercambio horizontal más sólidos y efectivos, a favor de relaciones económicas jerárquicas capitalistas. El tiempo demostrará si el sistema *ayómpari* de los Ashéninka y Asháninka puede reconstituirse; pero la historia pasada de la región parece indicar que esto no será un problema.

## Vinculaciones materiales e identidad cultural

Los Ashéninka del Pajonal son autosuficientes respecto de la mayor parte de sus necesidades cotidianas. Sin embargo, algunos objetos industriales se han convertido en necesarios para su reproducción social. Se trata fundamentalmente de ollas de aluminio, cuchillos, hachas, machetes, que han sustituido completamente las vasijas de arcilla y los utensilios de madera dura que antes fabricaban. A esto se suman las frazadas y la tela de algodón a rayas, un tipo de lona fina llamada localmente tocuyo y pañuelos cuadrados de color rojo con los que las mujeres se cubren a veces la cabeza. Los Ashéninka también han adoptado la ropa interior femenina de origen occidental y las truzas o pantalones cortos de nylon coloridos que utilizan los varones. Además, las mujeres aprecian los pocillos de loza esmaltada, tazas, platos y cucharas de metal; mientras que los hombres ansían obtener linternas, baterías, radios a transistores, tocadiscos y grabadoras a cassette, cartuchos y municiones. Estos objetos son, sin embargo, artículos de lujo que muy pocos poseen, ya que la variedad y el acceso a los mismos es limitado.

El acceso a estos bienes pasa a través de los colonos, sea a través del trabajo para ellos o a través de la venta o cambio de cosechas y productos. De esta manera, bienes industriales poco costosos de producción masiva se han convertido en bienes costosos para los Ashéninka, para quienes no son solamente objetos de uso sino también objetos de intercambio incluidos en el sistema *ayómpari*. Algunos objetos producidos por las mujeres ashéninka tienen una posición central en este sistema de intercambio. Dichos objetos constituyen elementos mediadores entre hombres y mujeres ashéninka, así como símbolos conspicuos de su identidad cultural. Este es el caso de la *cushma*, una túnica larga de algodón sin mangas, la cual tiene un significado que va más allá de su valor como objetos de uso e intercambio.

La *cushma*, *kithaarentsi*, es la más importante prenda de vestir y, generalmente, la única prenda que usan los hombres, mujeres, niños, jóvenes, personas de edad y ancianos en el Gran Pajonal. Aunque la mayoría de los Ashéninka del Gran Pajonal viste *cushma*, esto no significa que no usen otras vestimentas, tales como pantalones y camisetas, o faldas y vestidos de tela de industrial, ya que hay espacio para variaciones individuales y adopción de lo nuevo. Pero la *cushma* parece seguir dominando sobre estas otras vestimentas. Los pocos Ashéninka del Pajonal que usan ropa occidental de manera cotidiana, usan *cushma* durante su tiempo libre y para dormir.



Tejiendo una cushma. Shumahuani, Gran Pajonal, 1987  
Foto: Søren Hvalkof



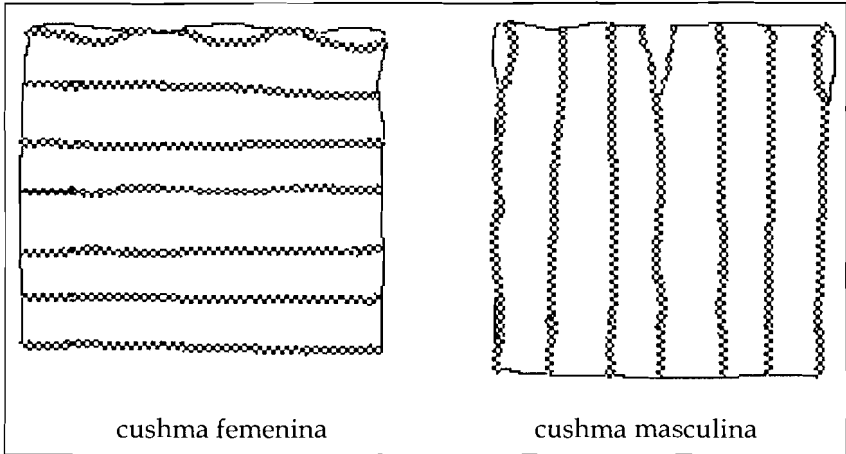
Por lo general, la *cushma* se fabrica con algodón hilado. La mujer es la encargada de cultivar y cosechar el algodón. Ella recoge los copos de algodón de los arbustos, los limpia y los hila, con ayuda de un pequeño huso hecho de una varilla de chonta, a la cual se le coloca un peso de piedra o barro cocido. El trabajo de hilado insume mucho tiempo.

Hilar suficiente algodón para una *cushma* toma varios meses de trabajo. Cuando el algodón está hilado, se puede teñir parte del mismo. Las *cushmas ashéninka* se tejen con algodón crudo al que se le añade algunas rayas de algodón de colores. El teñido con tintura vegetal implica un gran trabajo previo de recolección y preparación. La alternativa es utilizar algodón industrial de color, pero esta es una solución costosa y no siempre accesible.

El trabajo de tejer la tela para una *cushma* toma entre varias semanas y meses, dependiendo de la pericia de la tejedora y el tiempo que dispone además de sus otras tareas. Para una *cushma* del tamaño de un adulto se necesita dos piezas tejidas de 50-60 centímetros de ancho y 220-250 centímetros de largo. Las dos piezas se cosen entre sí a lo largo y a ambos lados, dejando ciertas aberturas sin coser, dependiendo de si la *cushma* va a ser portada por un hombre o una mujer. Los hombres visten *cushmas* con rayas verticales. Las *cushmas* de las mujeres tienen rayas horizontales (ver diagrama 3).

Las *cushmas* nuevas, o poco usadas, que aún conservan el color claro del algodón, son valiosos objetos de prestigio y de comercio, que se intercambian a larga distancia a través del sistema tradicional *ayómpari* con otros grupos *ashéninka* y *asháninka*. Las *cushmas* en uso pierden los colores y se van percutiendo. Los *ashéninka* del Gran Pajonal no tienen tradición de lavar su ropa así que las *cushmas* que se usan diariamente adquieren rápidamente una apariencia turbia y poco atractiva. Cuando el proceso está avanzado, se tiñe toda la *cushma* con colores obtenidos de un tipo especial de corteza, que da un color naranja claro. Sin embargo, el color no es resistente a la luz y en el transcurso del tiempo se pone marrón, por lo que recuerda el color de la tierra.

Diagrama 3  
Cushmas tradicionales de mujer y de hombre



No todas las mujeres tejen cushmas. Algunas alegan que escasea el algodón; otras no han aprendido nunca bien el arte; y otras no tienen ningún interés en hacerlo. Por esta razón, la mayor parte de las cushmas que visten los Ashéninka del Gran Pajonal provienen de grupos ashéninka o asháninka de zonas vecinas o son compradas a través del sistema de trueque *ayómpari*. Como la necesidad de cushmas no puede satisfacerse únicamente mediante la producción doméstica o a través del comercio *ayómpari*, muchas mujeres también cosen cushmas con la tela de algodón de producción industrial llamada localmente *tocuyo*.

Junto con la cushma, los hombres usan una pequeña bolsa, *tharato*, hecha del mismo tipo de tela de algodón. En ella el hombre lleva sus objetos personales: un pequeño recipiente con pintura facial roja de achiote, un juego de caparazones de mejillón (para sacarse el vello de la barba), un pequeño recipiente de calabaza con cal (que se usa para el mascado de coca), eventualmente un peine, un pequeño espejo de mano y otras cosas pequeñas. Esta bolsa es un objeto sumamente importante. Incluso los hombres que han cambiado la cushma por pantalones y camisa, llevan esta bolsa, la cual constituye un elemento importante en la ceremonia de saludo entre los hombres. Esta ceremonia consiste en

que, cuando dos hombres se encuentran, intercambian bolsas y cada uno examina minuciosamente el contenido de la bolsa del otro. Eventualmente uno de ellos solicita determinados artículos de la bolsa del otro, algo que nunca se niega. Cuando el examen culmina, se devuelve la bolsa a su dueño y el 'saludo' ha finalizado. Los hombres también pueden llevar sobre la cabeza y la espalda una capucha o caperuza de algodón adornada con plumas, *choviántze*, o una corona de corteza con un gran copete de plumas coloridas que cuelga a lo largo de la espalda. Pero esa indumentaria especial tiene por lo general una razón particular y no pertenece a la vestimenta diaria.

La vestimenta femenina incluye, además de la *cushma*, el muy útil *tombirontsi*, para llevar a los bebés y niños pequeños sentados en la cadera de su madre. Consiste de una tela de algodón de un metro de largo y 20-30 cm de ancho, de fabricación casera o industrial, cosida transversalmente. Un buen *tombirontsi* tejido a mano es un objeto de prestigio costoso que se fabrica localmente o se obtiene de muy lejos a través de socios comerciales *ayómpari*. La mujer lleva el *tombirontsi* cruzado por encima de uno de los hombros, de manera que el niño descansa en la cadera opuesta. Los bebés son arrebujados a veces dentro de la *cushma* de la madre, donde descansan bajo su pecho, sujetos por el *tombirontsi*, que se lleva igualmente por fuera de la *cushma*. Al borde del *tombirontsi* la mujer sujeta su cuchillo de hueso, *tonkitzi*, que usa para pelar yuca para las comidas diarias de la familia, y también eventualmente su aguja de zurcir, si es que dispone de una. Los cuchillos de hueso son tallados por los hombres como regalo para sus esposas o hijas. A veces son decorados con diseños simples grabados. Las mujeres adultas llevan, por lo general, solo un cuchillo de hueso simple. Las niñas y mujeres jóvenes usan gustosamente *tombirontsi* con una hilera apretada de pequeños huesos tallados, los cuales, si se cuelgan suficientemente juntos tintinean graciosamente cuando se mueven. Los pequeños huesos cosidos en el borde de un *tombirontsi* aumentan su valor de intercambio en el comercio *ayómpari*.

Uno puede preguntarse por qué los Ashéninka mantienen la *cushma* como prenda de vestir en general dado que tienen acceso a un mercado donde pueden conseguir pantalones, camisas, vestidos, faldas, y blusas, es decir, vestimenta del universo cultural colono. Los Ashéninka adoptan gustosamente elementos de este universo en la medida en que los mismos coinciden o sustituyen elementos del universo cultural

ashéninka. Pero, por otro lado, no tienen ningún deseo de copiar el comportamiento o la vestimenta de los colonos o blancos, como forma de imitarlos. No existe ningún prestigio asociado a vestirse como los colonos. Más bien al revés. La *cushma* se destaca como parte de la identidad ashéninka: "Vestimos *cushma* porque somos Ashéninka", dicen los indígenas. "Sí, pero ¿por qué no usan otra ropa?" pregunta un afuerino. "¡También lo hacemos, a veces!" responden. Aquellos Ashéninka que disponen de pantalones y camisas, los llevan a veces enrollados en la canasta o en la bolsa cuando viajan desde sus asentamientos a Oventeni. Se detienen en las afueras del poblado y van tras los arbustos para cambiarse la ropa, sacarse la *cushma* y ponerse pantalones y camisas. En el camino de regreso hacen lo mismo en sentido inverso. De esta forma cumplen con las normas de vestido de ambos lugares.

El cambio de ropa de los Ashéninka está vinculado a su experiencia de que los colonos están menos dispuestos a engatusar a un indígena en pantalones y camisa que a uno en *cushma* y plumas. Pero estos cambios de ropa son excepcionales ya que no muchos Ashéninka pueden permitirse tener dos juegos de ropa; por ello la mayor parte elige la que conocen mejor y necesitan más: la *cushma*. Por su parte, las mujeres ashéninka visten solo raramente vestidos y faldas. Las pocas que lo hacen, son por lo general jovencitas adolescentes que están de aventura o mujeres casadas con hombres no-ashéninka. Estas mujeres son frecuentemente mujeres indígenas de las zonas vecinas. El hecho que las mujeres ashéninka no estén tan dispuestas a ponerse ropa occidental se debe a que, por lo general, las mujeres ashéninka tratan poco con los colonos y, por lo tanto, tienen menos incentivos para comunicarse con ellos bajo sus propias premisas.

A consecuencia de su particular modo pragmático, los Ashéninka no han renunciado al ámbito corporal y mental que representa la *cushma*. El orden social y epistemológico que abarca este espacio, también se mantiene a través de sanciones internas contra los divergentes. Los individuos que han tenido más contacto con los colonos y que podrían ser considerados como la 'vanguardia' en el proceso de cambio cultural entre los Ashéninka, pueden ser señalados por sus paisanos como sospechosos de brujería. Por esta razón, quien quiera sobrevivir como Ashéninka debe ser especialmente cuidadoso en cumplir con las normas ashéninka de comportamiento y vestimenta. Los individuos que después de un tiempo de vivir en la sociedad nacional, retornan al Gran Pajonal

con todos los signos visibles de aculturación, 'vuelven a la *cushma*' rápidamente. Los Ashéninka que prefieren el mundo no-ashéninka (y aparentemente pocos lo hacen) son apartados totalmente de la sociedad indígena y son considerados por sus padres y familiares como "perdidos". De esta manera, en la práctica, no tienen ninguna posibilidad de dar pautas para las costumbres ashéninka de vestimenta y otras normas culturales.

En resumen, la *cushma* no es solamente una prenda de vestir, sino también un signo del juego interétnico. Un indígena vestido con *cushma* indica a los colonos que es alguien al que se puede explotar. Pero a la vez, su *cushma* indica a otros Ashéninka que es "uno de los nuestros", alguien que forma parte de su universo común y que participa en su mantenimiento. También señala una opción, la opción entre el universo de los colonos y el universo ashéninka. La *cushma* es un signo visible de que su portador ha optado por este último, que ese universo también existe, y, más importante aun, que existe un sistema *ayómpari* de socios comerciales, a través del cual circulan las *cushmas* nuevas. Una *kithaarentze* blanca y nueva no es solamente el objeto de prestigio y comercio más valioso que existe. También es un signo claro de que los hombres ashéninka son 'fuertes' y tienen control sobre su mundo. El Ashéninka que viste una *cushma* lleva el signo en su propio cuerpo.

## EL COSMOS Y LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL

La cosmogonía y el complejo mitológico ashéninka del Gran Pajonal son, en líneas generales, idénticos a los descritos por el antropólogo americano, Gerald Weiss (1975), para los Ashéninka del río Tambo, y por Stéfano Varese (1973, 2002) en su clásico *La Sal de los Cerros*. Por esta razón, aquí presentaremos tan solo algunos ejemplos que ilustran las variaciones que plantea la cosmología de los Ashéninka del Pajonal.

Parece imposible comprender el universo de los pajonalinos como una serie de contradicciones binarias antagónicas a partir del dualismo naturaleza/cultura en torno al cual un europeo occidental está tan acostumbrado a organizar su pensamiento. Por el contrario, los Ashéninka tienen la maestría de hacer que todo esté contenido

en relaciones dinámicas y permanentemente cambiantes. Dominan el arte de socializar al universo, el arte de hacer de lo inhumano humano y presente.

El universo ashéninka es un universo completamente socializado. No existe, por lo tanto, una ‘naturaleza’ asocial, exosocial o externalizada como contradicción organizadora de la ‘cultura’ o la ‘civilización’; no existe un desgaste y contradicción entre espíritu y materia. Por supuesto, existen contradicciones y “diferencias que hacen una diferencia” en una metáfora cibernética (Bateson 1987: 459). Estas contradicciones pueden ser pensadas en un conjunto binario, pero no como elementos antagónicos en un dualismo universal, sino más bien, como un acceso dinámico, procesual y sistemático a la realidad y su creación. Existe solo un gran sistema social, que constituye una cohesión orgánica, donde todas las entidades, tanto vivientes como no-vivientes tienen un origen común, un autor común, una historia común, un conocimiento común, y, como consecuencia, también pueden comunicarse con las mismas y entre ellas en términos y metáforas comunes. Por lo tanto, no existe nada fuera del ámbito social o, puesto en otras palabras, fuera del ámbito social está la *nada* (Hvalkof 1989; Rosengren 2002).

La noción de un mundo unitario es una característica fundamental que los Ashéninka tienen en común con otros muchos pueblos indígenas de la amazonía occidental (ver Descola 1986 y 1994 quien analizó y describió en forma magnífica este proceso de socialización entre los Achuar y que con gran precisión tituló su libro en inglés *In the Society of Nature* y el original en francés *La nature domestique*). Pero aunque los Ashéninka conciben su universo como un ente social inclusivo, absorbente y monofilético, el mismo no es indiferenciado. Además de todos los tipos de animales, plantas, piedras, seres espirituales, sistemas acuáticos, formaciones del paisaje y elementos celestiales, el universo relevante incluye en principio solo *atziri* – seres humanos auténticos – que se definen difusamente como Ashéninka, Asháninka, y (en cierta medida) otros grupos indígenas con los que interactúan, tales como los *Simirintzi-Yine*, *Kunibo*, *Tsipibo*, etc.

Los pajonalinos comercian *cushmas* con los Asháninka a lo largo de los ríos circundantes. También conocieron a los Matsigenka cuando, en 1980, muchos de ellos trabajaron como extras en la película *Fitzcarraldo* que Werner Herzog filmó en el río Camisea. Como la similitud cultural con los subgrupos de este antiguo “conglomerado campá” es evidente,

los Ashéninka en general consideran que todos ellos pertenecen a la categoría *atziri* <sup>(39)</sup>. La inclusión de otros grupos indígenas, tales como los Conibo o los Yine, en esta categoría es una cuestión individual y variable de acuerdo al contexto. En principio se espera que otros pueblos indígenas tengan su propio universo autónomo, que no se entremezcla con el de los Ashéninka. Pero con la creciente organización pan-indígena en el Perú, los *atziri* son definidos cada vez más como una categoría equivalente a la de "indígenas amazónicos".

Los grupos étnicos no-indígenas no pertenecen a la categoría *atziri*. Entre éstos se encuentran los serranos, *chori*, y caucásicos (blancos), *wirakocha*, entre quienes existe una subespecie particular, los gringos o *kiriinko*, que incluye a la mayoría de los norteamericanos y europeos de origen caucásico, aparte de los españoles y personas que creen que se les parecen. La definición de los caucásicos pasa por características fenotípicas y culturales, mientras que los *chori* son definidos como "los que hablan quechua", es decir andinos, independientemente del hecho que no hablen más el quechua. Por lo tanto, se trata de un criterio de descendencia. En el Perú nacional, además del término "serrano", los miembros de esta categoría social son conocidos como "cholos" o "mestizos", pero en la clasificación ashéninka algunos mestizos también entran en la categoría de *wirakocha* o blancos. La denominación *wirakocha* es raramente utilizada en el Gran Pajonal, ya que la mayoría de los colonos de la zona son *chori*, mientras que los misioneros y antropólogos europeos son *kiriinko*. En cambio, los grandes patrones y dueños de fundo de los ríos Ucayali, Tambo, Perené y Pichis son *wirakocha*. Quienes no son Ashéninka solo son incluidos como elementos activos en el universo ashéninka en la medida en que tengan interacción con los pajonalinos y pueda graduarse su cercanía social.

En cierta medida, se podría describir el universo ashéninka a través de la metáfora de las especies. En este sentido, el universo estaría compuesto, por un lado, por Ashéninka, seres espirituales, animales, plantas y elementos con alma, todos los cuales están emparentados entre

---

(39) Los Matsigenka son también incluidos como *atziri* en la medida en que se conoce su existencia. Debido a que su lengua se parece bastante al ashéninka, su mitología es igual en términos generales, y su vestimenta y ornamentación son las mismas, aquellos Ashéninka que conocen o se han encontrado con Matsigenka los consideran como seres humanos auténticos.

sí, y, por otro, por una serie de otros seres sociales, que en la medida que son especies distintas viven cada uno en su propio universo, como en un meta-cosmos particularista, pero con quienes interactúan cuando se encuentran y así se influyen mutuamente, sin que ninguna de las 'especies' sociales pierda por ello su particularidad o características. Esta concepción obedece a una especie de lógica fractal. En términos espaciales, la misma puede expresarse como series de círculos concéntricos donde los *noshéninka* (mi familia) están en el centro, en medio del círculo mayor de todos los Ashéninka, y rodeados por el círculo de los Asháninka. A estos círculos se superponen, en cierta medida, otros círculos de 'universos étnicos', lo cual genera una pluralidad o espacio común en el que surgen dinámicas de interacción que influyen la continuidad e inclusividad del concepto de *atziri* (ver Varese 1973: 71; Hvalkof 1989: 139-140, 2005).

## Mitología

Los Ashéninka del Gran Pajonal conciben el cosmos como compuesto de muchas capas o esferas. La parte central o la capa del medio, donde todos vivimos nuestra vida cotidiana material, es la tierra, *kepatsi*, también referida como el mundo de los mortales, *kamaveni*. Sobre este mundo está el espacio y el cielo, que comprende distintos niveles habitados, cada uno, por muchos seres espirituales diferentes. Entre éstos se encuentran las estrellas, *ompókiro*, las cuales, entre otras cosas, son las almas de los muertos; la luna, *kashiri*, que es masculina y además necrófaga <sup>(40)</sup>; el sol, *ooryaa*, alias *katziringaiteri*, omnipotente y cerca de Dios; y, en la esfera superior, el mismo Dios, *Tajorentzi* <sup>(41)</sup>. Todas estas esferas celestes y espaciales son simplemente referidas como *jenoki*, término que significa "arriba", pero también "cielo". De manera semejante, también existe un submundo compuesto de distintos planos habitados por diferentes seres subterráneos. A estos mundos subterráneos se los denomina, generalmente, con el término *jaaviki* o "abajo".

---

(40) En la mitología asháninka, luna, *Kashiri* (masc.), aparece como un personaje canibal (Weiss 1975; Rojas 1994). Según estos mitos, la luna come seres humanos, pero se trata de seres humanos muertos y en putrefacción. Por esta razón, sería más correcto decir que luna es necrófaga, aunque originalmente era canibal.

(41) En algunas raras ocasiones también se hace referencia al sol como *pawá*, padre, y casi se lo identifica con *Tajorentzi*.



Los relatos y mitos sobre el origen del universo, sus habitantes, su dinámica y su lógica son innumerables y de propiedad de todos. En todas partes del Gran Pajonal, la gente sabe contar o repetir éste o aquél mito, pero no hay ninguna persona en particular que abarque toda la mitología, todos los relatos o la gran visión general cosmológica. Algunas personas conocen algunos de los relatos, otros conocen otras historias, y solo de manera conjunta los Ashéninka poseen la mitología y cosmogonía colectiva. Por lo general, los Ashéninka disfrutaban mucho de contar y escuchar historias. Especialmente en la época de lluvias, cuando se pasa mucho tiempo en el asentamiento, una buena historia es siempre bienvenida y una ansiada distracción en una vida cotidiana rutinaria y aburrida. Hay un gran número de mitos e historias, posiblemente tantos como narradores e intérpretes. Las mismas historias varían constantemente, uniéndose con otras o adaptándose al desarrollo, a la situación y a las relaciones personales y familiares de cada uno. Tampoco se diferencia entre mitos, relatos personales de excursiones de caza al Ucayali, o anécdotas sobre el trabajo para los patrones madereros más allá del río Ucayali, en un territorio étnicamente desconocido. Una buena historia es una buena historia, mientras que se mantenga la estructura narrativa y las reglas establecidas para su presentación. En caso contrario, no es una buena historia.

Sin embargo, es posible distinguir grupos de relatos en ciclos mitológicos, que pertenecen a determinadas fases o eras y que explican distintos aspectos del conjunto cosmológico ashéninka, su origen y sus distintas existencias. Por lo demás, con frecuencia sucede que un relato de excursión de pesca se funde con uno de los mitos bien conocidos o asume la forma de un mito en el transcurso del proceso narrativo. De esta manera, el narrador, su familia y su entorno se vinculan personal y directamente con la mitología y los sucesos míticos, así como las nuevas experiencias y conocimientos son constantemente incorporados en la mitología colectiva. Estos elementos refuerzan continuamente la identidad común, mantienen viva la mitología y conservan el cosmos común como un sistema relativamente abierto.

Naturalmente, se espera que las personas ancianas, que han oído más, experimentado y vivido más cerca del mundo antiguo, sean los que mejor recuerden y puedan contar las historias antiguas. No obstante, lo interesante es que cuando una persona anciana se detiene, pierde el hilo o simplemente no recuerda qué pasó, inmediatamente es

reemplazada por un integrante de la familia mucho más joven, generalmente un adolescente, quien demuestra poder contar las mismas historias de memoria. No queda la menor duda que los mitos y el arte del relato siguen muy presentes entre los Ashéninka, aunque en la actualidad algunos están muy preocupados por el estado de cosas y temen que su herencia cultural se pierda.

Uno de los ciclos mitológicos trata sobre el origen del mundo, la gran época transformadora cuando todo fue creado y el mundo fue estratificado y diferenciado. Es en este periodo que *Tajorentzi* sube al cielo y los Ashéninka terrenales pierden su estatuto divino y se convierten en mortales. El segundo ciclo trata sobre la perversión del universo ashéninka a través de la colonización y del intento de las poblaciones no-indígenas de usurpar el poder y el sentido, así como también la respuesta indígena. Un tercer ciclo mitológico contiene explicaciones sobre el lugar que ocupan los miembros y los componentes individuales en el orden universal. Por lo general, este último tipo de historias, tales como los relatos sobre el comportamiento de una especie determinada de monos y su responsabilidad por un suceso en especial, son fusionadas con historias actuales basadas en experiencias propias.

"En el comienzo había Ashéninka...". Así podría muy bien comenzar el relato pajonalino sobre la creación, puesto que en los comienzos de los tiempos solo había un mundo integrado, fusionado; un mundo donde la esfera celestial y la tierra estaban integradas en una realidad estrecha y compacta, donde Dios vivía en la tierra junto con un número de Ashéninka, sus hijos, todos ellos seres "divinos" que vestían *cushmas*, eran bastante parecidos y vivían como dioses. No hemos oído ni o grabado, hasta ahora, ningún relato que describa una creación del mundo antes de este orden primordial. Este mundo único, espiritual y material, habitado por proto-ashéninka divinos, fue el primer mundo allí, en el centro, en las alturas del Gran Pajonal. *Poerani*, "antes", "así era entonces", es el término que los Ashéninka utilizan para precisar la ubicación mitológica de una historia. Pero después comenzó el primer ciclo mitológico, el gran periodo transformador, donde se crearon los elementos fundamentales del actual mundo ashéninka a través de una serie de sucesos míticos. Cada uno de estos distintos sucesos tiene su propio relato, pero como siempre sucede en las mitologías, éstos no están ordenados en un proceso lógico, no siguen una secuencia histórica, y ni siquiera son complementarios en el sentido original de la palabra, sino simultáneos, *ad hoc* y caóticos.

Uno de los sucesos más importantes de este ciclo es la creación de los distintos animales, o mejor dicho, la transformación de los proto-ashéninka en distintas especies animales y vegetales, además de algunas otras formaciones del paisaje. No obstante, hay algunos animales que no fueron transformados en dicha oportunidad, sino que Dios los creó en otro proceso o fueron creados de otra forma. Existen muchas versiones en distintas partes del Gran Pajonal del relato sobre la primera gran transformación. Aquí solo presentaremos un resumen de los sucesos.

Según esta historia, *Náviriri*, que es Dios, alias *Pachacamaite*, alias *Irori* ("Él"), y su nieto *Amenchamiri* que él lleva sobre sus hombros, son los personajes principales de la historia. *Náviriri* no ve muy bien (en algunas versiones porque la cushma del nieto le cae sobre sus ojos, en otras porque es ciego), por eso *Amenchamiri* funciona como su vista. Así andan por la tierra y cuando aquél pregunta a su nieto *Amenchamiri*, sentado sobre su cabeza, qué y a quién ve, el niño se divierte respondiéndole cualquier cosa. Puede ser que responda que es un mono, e inmediatamente esa persona se convierte en un mono. Así van los dos por ahí y transforman todo y finalmente *Náviriri* ha transformado a casi todos los proto-ashéninka en animales, plantas y rocas. Los pocos Ashéninka que habían sobrevivido la transformación se estaban cansando y debido al temor de que todos fueran transformados, el yerno de *Náviriri*, *Etzi*, y su esposa, la hija de Dios *Kentakori*, decidieron poner fin a las transformaciones. *Etzi*, que es ahora el armadillo, excavó un hoyo muy profundo en la tierra que cubrió con ramas y pasto, y *Kentakori*, que es la especie de pasto maicillo, invitó a su padre a que fuera a beber masato y a bailar. De esta manera atrajeron a *Náviriri* al hoyo, donde cayó muy profundamente, para nunca volver a salir. Fue entonces que *Él* transformó a *Etzi* y a *Kentakori* en la forma que tienen en la actualidad.

Los demás quisieron también empujar a *Amenchamiri* dentro del hoyo, pero éste huyó e intentó bloquear la quebrada para que no pasara más agua. Le prohibieron embalsar la corriente de agua y comenzó, en cambio, a hacer una chacra de maíz (como signo de que ahora pensaba comportarse bien), pero cuando finalizó el trabajo de nuevo comenzó a bloquear la quebrada. Por eso, los otros apresaron al niño y le atravesaron un palo en su cabeza y a través de su cuerpo, clavándolo a la tierra para que no hiciera más desastres. Primero usaron palma *kapashi*, pero le dolía mucho, así que el mismo *Amenchamiri* sugirió que usaran en cambio *kirishinchoki*, (seudo-chonta/seudo-pijuayo), que no dolía. Así lo hicieron,

y allí donde fue clavado se convirtió en una verdadera palma chonta/pijuayo, *kiri*, que pronto creció y comenzó a dar frutos. La gente —*atziri*— cosechó sus frutos y los convirtieron en masato fuerte, con el que se embriagaron totalmente. Ahora no está más acá, lo arrojaron en el pozo y ahora quedamos nada más que nosotros, los simples mortales.

Es también en esta época que el cielo se separó de la tierra y Dios abandonó este mundo y los restantes Ashéninka perdieron su estatus divino. Según la historia, Dios vivía aquí en la tierra pero se cansó de estar aquí debido al comportamiento de sus hijos. La esposa de Dios era, en ese entonces, *Mamantziki*, que es el arbusto de coca. Dios tenía el privilegio de mascar sus hojas. Lo que finalmente lo decidió a ascender al cielo fue que *Tzia* (un pequeño pájaro que localmente se le conoce como *chikowa* en castellano) se permitió mascar hojas de coca que había recogido de *Mamantziki*. Dios lo encontró en la consumación del acto. En un estado de ira arrancó a *Mamantziki* de raíz y la pisó de manera que sus semillas y hojas se esparcieron por la tierra. Fue así que ella se convirtió en el arbusto real pero al haber sido desarraigado, murió. Después de este hecho violento, Dios decidió abandonar la tierra para siempre. *Kariatzi*, un picaflor, había construido una escalera hasta el cielo. Dios juntó sus cosas y subió por la escalera. En su subida se llevó a las nubes lejos de la tierra. Invitó a todos a que lo acompañaran, pero sólo los pájaros y algunos espíritus animales lo acompañaron. Los Ashéninka no quisieron acompañarlo sino que se quedaron en la tierra. Sin embargo, él les dejó las hojas de coca que *Mamantziki* había desparramado cuándo él la pisó. Cuando Dios abandonó este mundo, los Ashéninka perdieron al mismo tiempo su estatuto divino y su inmortalidad.

La segunda época de transformación fue aquella en la que el mundo, con todos sus paisajes, elementos, animales y plantas, fue creado y ordenado. Pero también es la etapa en la que el equilibrio logrado ha sido perturbado por los extraños y la modernidad, y en la que el orden debe reestablecerse y manejarse. Es en este periodo que los shamanes, *sheripiari*, demuestran sus capacidades mágicas y espirituales y su significación para el mantenimiento del universo ashéninka. Fue entonces que los paisajes adquirieron sus nombres, dados por Dios a los distintos *sheripiari* en sus sueños, quienes así procedieron a denominar rasgos específicos del paisaje, tales como pajonales, rocas, lagos, ríos y montañas. Por eso todos los topónimos conocidos del Gran Pajonal connotan el orden espiritual, cósmico, y muchos lugares refieren

directamente a relatos conocidos de aquel entonces. Sin embargo, debido a su presencia inmediata y su visibilidad estos son incorporados diariamente en la vida de cada Ashéninka, a través de una comprensión y articulación personal.

Fue en esta época, también, en la que surgieron de las lagunas los *wirakocha*. De acuerdo a la mitología ashéninka, algunos paisanos habían ido a Tzironcaveni, una laguna profunda en la zona de Tiahuanasqui, al oeste de Oventeni, para anzuelar. Debajo del agua vieron que había cercos donde andaban gallinas y patos. Poco después oyeron el ladrido de un perro y decidieron apresarlos. Buscaron plátanos y pusieron un cebo de plátano en el anzuelo y lo tiraron al agua con la esperanza de que el perro lo mordiera. Lo lograron rápidamente, pero el que salió del agua resultó ser un *wirakocha*, un blanco. Luego surgieron todos los otros *wirakocha* del lago, una gran cantidad de ellos. Comenzaron a hablar en una lengua extraña que los pescadores ashéninka no entendían. Los *wirakocha* les ordenaron construir casas para ellos, pero los Ashéninka no entendieron. Esto fue demasiado para los pescadores. Estaban temerosos y cortaron a un *wirakocha* con un machete y lo lanzaron nuevamente al agua. Los *wirakocha* enfurecieron y comenzó una lucha entre ellos y los Ashéninka. Sin embargo, los desafortunados pescadores recibieron ayuda de sus paisanos que habían venido a ayudarlos a matar a los *wirakocha*. A pesar de ello, aquellos lograron huir, y por eso ahora están en el Ucayali, Puerto Bermúdez y Satipo. Continuaron reproduciéndose, cada vez hubo más de ellos. Surgieron de distintos lagos. Al escapar ocultaron el dinero que tenían, pero nadie sabe dónde lo enterraron. Si los paisanos no los hubieran sacado del lago al pescar, los Ashéninka hubieran vivido en paz como en el comienzo de los tiempos. Pero los *wirakocha* se reprodujeron y finalmente volvieron para robar a los niños de los Ashéninka y utilizarlos para trabajos domésticos.

En la historia sobre el shamán y el *ivenki* (*piri piri*) del gallinazo encontramos una explicación detallada sobre cómo los Ashéninka del Gran Pajonal lograron expulsar a los *wirakocha* en la última gran batalla. Según esta historia, después que aquellos habían salido del lago para matar a los paisanos, la situación se hizo crítica. Los *wirakocha* habían matado en la guerra a la mayoría de los paisanos y finalmente solo quedaba un *sheripiari*. Recién habían vaciado una canoa de masato y el *sheripiari* decidió esconderse en la canoa y cubrirse para que los enemigos no lo encontraran. Se metió en la canoa y se cubrió con las hojas del

árbol *tiari*, oropel. Una vez adentro, arregló las hojas para que pareciera que era una canoa de masato en fermentación. Así se quedó quieto. Pero *Tzijo*, el gallinazo, olió la canoa de masato, vino volando y se posó a su lado. Allí decidió freír *tanao*, pituca, para su esposa, para comer junto con todos los cadáveres. Cuando la pituca estaba lista, *Tzijo* quiso beber un poco de masato y quitó las hojas que cubrían la canoa. En ese instante el *sheripiari* escupió y sopló tabaco contra *Tzijo* lo que lo aterrorizó e hizo salir volando.

*Tzijo* le preguntó furioso al hombre que estaba en la canoa por qué se había ocultado y lo había engañado, haciéndole creer que era masato. El *sheripiari* le contó que los extraños lo querían matar, y por eso se había ocultado en una canoa de masato que parecía llena y le rogó que le diera su *ivenki* contra los guerreros enemigos. *Tzijo*, quien comprendió la seriedad de la situación, invitó al *sheripiari* a su casa, dónde le dio el *ivenki* que lo haría invulnerable. Además lo instruyó para que gritara al enemigo y atrajera su atención, diciéndole que cuando lo miraran los tendría que flechar en el ojo. El *sheripiari* volvió y retomó la lucha. Lleno de flechas en su *cushma* llamó a los guerreros enemigos, quienes le arrojaron todas sus flechas. Finalmente se quedaron sin flechas y él comenzó a flecharlos en los ojos. Mató a muchos y el resto huyó. Le pagó a *Tzijo* por su ayuda con los cadáveres de todos los guerreros — tanto ashéninka como enemigos, que se estaban pudriendo — quien quedó encantado. En otras versiones de esta historia, el *ivenki* que *Tzijo* le da al shamán tiene la cualidad de hacerlo invisible ante los *wirakocha* y le confiere el poder de volar por el aire “como una hoja en el viento” y así, estar rápidamente en todas partes donde podía matar *wirakochas*, sin que le pudieran disparar. La última gran batalla tuvo lugar en el pajonal de Oventeni, donde los Ashéninka exterminaron a los invasores.

Además de las historias que pertenecen a estos tres ciclos mitológicos, hay otras historias ‘sueltas’; con frecuencia se trata de fábulas acerca de cómo los animales u otras criaturas obtuvieron las cualidades que tienen.

De acuerdo a la mitología ashéninka, algún día el mundo y la vida van a llegar a su fin. Esto está previsto en la profecía sobre *ompokiro maga*, “la gran estrella blanca”, que caerá a la tierra desde el cielo bajo la forma de un enorme jaguar brillante, blanco como el “algodón” y mucho

más grande que una casa. Este tragará todo lo existente, lo cual se quemará en la blanca nube del jaguar hasta que no quede nada. Entonces todo habrá terminado y nada volverá a comenzar <sup>(42)</sup>.

## Espíritus y demonios

Hay un gran grupo de espíritus y demonios, *kamari*, que se mueven libremente en el bosque y constituyen un peligro latente para todos los que van allí, especialmente durante la noche. Está el muy común *peyari*, que puede cambiar de apariencia y forma. Un *peyari* es generalmente el alma perdida de una persona muerta que se ha instalado en el bosque como un alma del monte y que mata Ashéninka según su parecer. Un *peyari* puede asumir la forma de una hermosa mujer u hombre, dependiendo del género de la víctima. Seducen a sus víctimas y tienen relaciones sexuales con ellas, lo cual siempre conduce a la muerte. Un *peyari* también puede convertirse permanentemente en venado; en ese caso se lo conoce como *kapiironkari*, ya que el color normal de la piel del venado es como la *cushma* marrón del Ashéninka muerto. Un alma especialmente peligrosa es *ashinsateri*, que tiene la forma de una niebla blanca y emite un sonido silbando cuando se acerca. Es carnívoro y roba, si puede, la presa que uno ha cazado. El que entra en contacto con un alma de este tipo enloquece y poco después muere. Está emparentado con el renombrado *tunchi*, que solo se encuentra en la zona del Ucayali.

El color blanco se repite en *kitamari*, que se parece a un burro, y en *kaganiri*, que es casi invisible, viene como un viento silencioso y sopla sobre su víctima para que ésta se congele como hielo. También está *katzereri*, que las almas perdidas *peyari* llevan en sus hombros; es del tamaño de un niño y tiene dos ojos brillantes como linternas. Se trata de una especie de demonio doble que solo se encuentra en las alturas. Finalmente nombraremos a los *nantatziri*, duendes que son dueños de los animales; viven donde hay rocas y son entes impredecibles con quienes hay que mantener una relación amigable.

Uno de los medios más efectivos para protegerse de estos espíritus es el tabaco el que funciona como amuleto en sí mismo. También se lo puede usar como humo que se sopla o escupiendo su jugo concentrado

---

(42) Se trata de una historia relatada por Sebastián Coronado y su hijo Juancito, en Catoteni, 1975.

en la zona que se quiere proteger. También hay algunos *ivenki* especiales que dan una buena protección. Las raíces del *ivenki* pueden machacarse y disolverse en agua que luego se unta por el cuerpo y la ropa, o pueden mascarse y escupirse en la zona que se quiere proteger. Con frecuencia, en las noches, los shamanes libran duras batallas contra los muchos espíritus que se encuentran en el bosque para mantener un entorno seguro para los miembros de su asentamiento local. Los shamanes tienen la cualidad de poder convertirse en varios animales, entre los cuales el jaguar es el más poderoso. La ambivalencia del poder espiritual hace que los *sheripiaris* que se convierten en animales no sean siempre de confiar, y a veces el shamán local tiene que refrenarlos.

### Shamanismo, curación y brujería

Cuando el mundo se fracturó y los entes espirituales ascendieron al cielo con Dios, los únicos seres que quedaron en la tierra sin contacto directo con Dios y el mundo espiritual — una situación que no es posible en un universo socialmente ordenado— fueron los despreocupados Ashéninka. En cambio, los animales mantuvieron relación con sus espíritus maestros o dueños.

Los especialistas espirituales, shamanes o *sheripiari*, juegan un rol determinante en el mantenimiento del universo en la medida que pueden mediatizar los contactos entre los seres humanos de estas tierras y las esferas espirituales, *jenoki*. Son los *sheripiari* quienes se encargan de reestablecer el equilibrio en el mundo si ocurre un desequilibrio entre nuestro comportamiento en la tierra y las fuerzas superiores o si ocurren problemas de comunicación con los entes espirituales y con Dios. Son los *sheripiari* quienes pueden interpretar las causas de las enfermedades, las cuales por lo general son atribuidas a causas espirituales o a la brujería, así como las anomalías funcionales y sociales; y son ellos quienes tienen la capacidad para tratar y reparar dichos daños. Sin la intervención de los shamanes la sociedad ashéninka no podría funcionar y el mundo quedaría sin sentido. Para los Ashéninka del Gran Pajonal es importante que su universo se mantenga, se conserve y se afirme constantemente para poder sobrevivir con su autoconciencia e integridad cultural. Esta regla regía en el comienzo de los tiempos y sigue rigiendo hoy aun dentro del moderno estado peruano.



El término *sheripiari* está compuesto de la palabra *sheri* que significa “tabaco” y *piari*, cuyo significado es discutible. Para los Ashéninka pajonalinos esta última palabra está asociada al término *peyari*, que significa “espíritu” o “demonio”<sup>(43)</sup>. Así, el término *sheripiari* significaría “espíritu del tabaco”, “alma del tabaco”, “nigromante del tabaco” o “aquél que se convierte en un espíritu del tabaco”, pero no es seguro que ésta sea la etimología exacta del término. Por su parte, Rosengren (2002: 86) anota que en matsigenka, donde se pronuncia *seripigari*, *piga* (-ri), estaría compuesto del infinitivo *pigantsi* o “intoxicar” y del sufijo masculino -ri, por lo que el término se traduciría como “aquél que está intoxicado por el tabaco” (ver también Baer 1994; Shepard 1998; Snell 1998 para otras interpretaciones). Sea como fuere, el tabaco es uno de los componentes más importantes en la praxis shamánica pajonalina. La planta de tabaco y el tabaco son considerados por los Ashéninka como una medicina muy poderosa contra un sinnúmero de enfermedades y como sustancia que protege contra los demonios y otros espíritus malignos. El *sheripiari* ingiere grandes cantidades de jugo concentrado de tabaco en las sesiones shamánicas, lo cual le ocasiona un envenenamiento agudo de nicotina que lo pone en un estado mental que posibilita comunicarse con el mundo espiritual y realizar los rituales y otras actividades de las cuales es especialista.

En casos de curación de un paciente que tiene un mal aparentemente somático, el *sheripiari* primero se pone en el estado deseado de trance mediante la ingestión de jugo concentrado de tabaco y el mascado de hojas de coca. Luego escupe tabaco sobre el cuerpo del paciente en el lugar donde se supone que está ubicada la causa de la enfermedad, o sopla humo de tabaco sobre el paciente y después succiona la causa de la enfermedad del supuesto lugar. Expectoradora enérgicamente y extrae el mal mediante ruidosos gargajos, envuelto en flema mezclada con coca y tabaco. En esta flema se encuentra el objeto causante de la enfermedad, introducido en el cuerpo de la víctima por brujas u otras fuerzas demoníacas (ver más abajo). Dichos objetos pueden ser un trozo de hueso de pollo, un par de insectos misteriosos, un par de astillas de chonta u otros objetos del entorno inmediato.

---

(43) En la región de Anacayali se pronuncia *piari*. Esto apoya la idea de que se trata de transformaciones fonémicas, lo cual daría sustento a nuestra simple explicación.

El jugo concentrado de tabaco se elabora hirviendo las hojas de tabaco y luego cociendo el extracto hasta obtener una consistencia y color parecidos al alquitrán. Este extracto se vierte en un pequeño tubo de caña de bambú y se le pone un tapón. Adentro de este tubo se coloca un palito o espátula de chonta en la caña que se utiliza para extraer el extracto y luego lamerlo. Cabe señalar, no obstante, que no solo los shamanes chupan tabaco. Se trata de un placer común entre los hombres ashéninka, que lo consumen mientras mascan coca. También hay algunas mujeres que consumen coca y tabaco. Sin embargo, el consumo de tabaco en sí mismo no convierte a los hombres o mujeres en *sheripiari*. Para ser *sheripiari* hay que pasar por un proceso de aprendizaje que puede durar entre seis meses y dos años, dependiendo de los avances y del maestro. El proceso de capacitación exige que se mantengan complicadas y severas dietas, tales como la prohibición de comer sal y carne, que se respeten una serie de rituales, que se canten ícaros o canciones mágicas, que se mantenga abstinencia sexual y que se evite el contacto con una serie de animales y plantas tabúes. Como parte del proceso de entrenamiento, los aprendices también consumen *kamarampi* o ayahuasca (*Banisteriopsis sp.*), la cual se hierva con *zorova* o chakruna (*Psychotria sp.*). El consumo de estos alucinógenos tiene lugar en sesiones guiadas por el maestro shamán. Es muy arduo alcanzar la fuerza y comprensión espiritual necesaria para poder ser *sheripiari*, y muchos jóvenes aspirantes abandonan el intento (Hvalkof 2004). El aprendizaje no termina una vez que se adquiere el estatus de *sheripiari*, ya que siempre es posible incrementar el poder espiritual que uno posee. Aunque generalmente existe una gran competencia entre los *sheripiari*, y a veces son enemigos directos, muchas veces varios shamanes que tienen relaciones de amistad entre sí se ponen de acuerdo para realizar ceremonias de ayahuasca en las que intercambian experiencias y conocimientos mágicos.

El ayahuasca es una importante fuente de sabiduría y comprensión y su consumo es indispensable para adquirir fuerza espiritual. Sin embargo, el ayahuasca no tiene la misma centralidad en la cultura ashéninka del Gran Pajonal que la que tiene para otros grupos indígenas (y mestizos) de la cuenca del Ucayali y de otras partes de la baja amazonía. El tabaco es la fuerza central y el medio espiritual en el universo shamánico ashéninka. Sin embargo, a veces los *sheripiari* mezclan ayahuasca y otros extractos vegetales en el jugo concentrado de tabaco, entre otros, extracto de *mitzekoro* una planta (no identificada) que crece en la copa de los árboles y tiene un efecto fortalecedor.

Otra planta muy poderosa es el *nato*, toé o floripondio (*Brugmansia sp.*), que los *sheripiari* del Gran Pajonal consideran mortalmente peligrosa y usan únicamente en casos especiales para tratar brujas y hacer que dejen de serlo. El *nato* pertenece al mundo acuático y está asociado a espíritus poderosos que viven en ríos y lagunas bajo el mando de *Oye*, el espíritu dueño de *Thomiri*, la gran anaconda. *Oye* es también el nombre de la "barba" del arco iris. Por su parte, el arco iris se llama *Nonki*, que también es el nombre de la boa. Por el contrario, el espíritu del ayahuasca, *kamarampi*, pertenece al mundo terrestre y aéreo, donde domina el jaguar, *manitsi*.

Entre los Ashéninka hay *sheripiari* mujeres, aunque éstas son raras. Sin embargo, existe una institución paralela a la del *sheripiari* que es marcadamente femenina. Se trata de la *chunkantaniro* o "vaporadora". Al igual que los *sheripiari*, las *chunkantaniro* requieren comprensión y fuerza espiritual, especialmente comprensión del contacto íntimo con el mundo espiritual vegetal. Una vaporadora se ocupa especialmente de curar a través de las fuerzas espirituales de las plantas, lo cual realiza a través de tratamientos ritualizados de vapor. La *chunkantaniro* recoge las plantas necesarias en el bosque, que inmediatamente después pone en una olla con agua. Luego toma piedras calentadas en el fogón hasta ponerse al rojo vivo y las arroja en la olla, lo que origina un intenso vapor. El paciente se inclina sobre la olla con vapor vestido con una amplia *cushma* puesta sobre su cabeza, la cual se utiliza como carpa para mantener el vapor alrededor de su cuerpo. Cuando el tratamiento finaliza, es decir, cuando ya no hay más vapor, la *chunkantaniro* analiza cuidadosamente las hojas y restos de plantas que quedaron en la olla y allí encuentra el objeto que los espíritus de las plantas han extraído del cuerpo del paciente y que cayó en la olla. Al igual que los objetos que extrae el *sheripiari*, los objetos que encuentra pueden ser cualquier cosa pequeña del entorno: huesos, objetos raros, insectos o astillas. No obstante, una *chunkantaniro* no puede alcanzar la misma potencia espiritual que un shamán-tabaquero y se ocupa más bien de la medicina y curación con plantas, así como de atender partos. Aunque los casos son más bien raros, algunos de estos especialistas son hombres y se los denomina, *chunkantaniri*.

Además de estos especialistas existe una farmacología vegetal que es accesible a todos. Cada asentamiento tiene mujeres, generalmente mayores, que tienen un gran conocimiento de la medicina vegetal y que se ocupan de que haya suficientes hierbas medicinales en sus huertos.

Destacan especialmente dos tipos de plantas: los *ivenki* o “piripiri”, de los cuales existen innumerables variedades; y la *pinitsi* o “pusanga”, que opera a través de la fragancia e influye a los que la huelen. La categoría vegetal *ivenki* refiere sobre todo a distintas variedades de *Cyperus piripiri* (aunque otras especies diferentes también son clasificadas como *ivenki*), cuyo tubérculo mágico es muy efectivo como medicina y magia. Hay *ivenki* que protegen contra diferentes demonios; *ivenki* que dan suerte en la caza de determinados animales (cada especie tiene su *ivenki*); *ivenki* que contrarrestan el frío en los pies si uno se mete en el agua; *ivenki* contra el dolor de cabeza; *ivenki* para que la escopeta le pueda dar en el blanco; *ivenki* que hacen a un hombre invulnerable (utilizado por los guerreros ashéninka, *ovayariite*, en su lucha contra Sendero Luminoso); *ivenki* contra la gravidez; etc. Una joven ashéninka le regaló una vez a Søren Hvalkof un *ivenki* especial “contra *wirakocha*” antes de su regreso a Dinamarca. Ella estaba seriamente preocupada por el bienestar y el buen viaje de su medio hermano a través de un mundo poblado por tantos *wirakocha*. Recordemos que el *ivenki* original fue dado a los shamanes ashéninka en el comienzo de los tiempos por Tzijo, el gallinazo, como un arma en la batalla contra los *wirakocha*.

Las *pinitsi* son un conjunto de pequeñas hierbas de muy distintas variedades. Son utilizadas especialmente como medicina amorosa y como amuletos amorosos perfumados que se pueden colgar de la cushma en la espalda o en los hombros, *othatani*. Otro tipo de *pinitsi* es el *ajopi*, la vainilla olorosa, que es eróticamente atractiva para las mujeres y la portan los hombres. También hay *pinitsi* que se utilizan para que la yuca y otros cultivos crezcan sanos y abundantes. Además de plantar estos *pinitsi* en las chacras, también se puede fumigar mágicamente una nueva chacra con humo de ciertas *pinitsi*. El término en español para el acto de utilizar *pinitsi* como encantamiento para seducir a una persona de quién uno está enamorado es “pusangear”, conforme al regionalismo peruano “pusanga”, que significa medio del amor, generalmente perfume. Esto puede hacerse enterrando un poco de *pinitsi* en la senda por donde se sabe que la persona amada va a pasar; al pasar por allí la persona amada queda impresionada y mareada por el aroma y la fuerza mágica del *pinitsi* y se enamora de uno.

El uso de la magia de amor no es muy diferente del acto de embrujar. Los Ashéninka denominan a las brujas *matzintho* y *matzintsi* a los brujos. Uno no nace siendo bruja(o) sino que se convierte en bruja(o)

como resultado de agentes externos. Ciertos espíritus animales pueden aparecerse a una persona en sueños y convencerla de convertirse en bruja(o). Este es el caso de *maatze*, un gran cuervo nocturno, el cual se aparece en sueños a una persona para enseñarle las artes de brujería mediante el enterramiento de sustancias corporales de la víctima junto con otras cosas y objetos mágicos. También *shonkoro*, la lagartija, tiene una forma espiritual denominada *matzingantzi*, que tiene la forma de un gusano verde que solo se mueve durante la noche. Este espíritu se introduce en el cuerpo de la persona que está dispuesta a ser brujo(a) y desde allí la controla. *Togo*, una especie de lechuza, busca personas enfermas durante la noche para hacer que empeoren. Puede llegar en forma de hombre o de mujer y atraer el alma de la persona enferma hacia el bosque para buscar otras personas enfermas, de las cuales vive.

Por lo tanto, en términos generales una bruja(o) no es consciente de que lo es, lo cual los hace especialmente peligrosos para su entorno más cercano. Otros, sin embargo, son brujas o brujos de manera totalmente consciente y hacen actos de brujería con plena intención e incluso aceptan pagos para hacer brujería a pedido. La brujería es un poderoso instrumento de control social. Hay cierta superposición y una zona gris entre el rol social de *sheripiari* y el de *matzintsi*. Todo *sheripiari* tiene al mismo tiempo la capacidad de curar y de hacer daño. La gente por lo general se refiere a los tabaqueros como *sheripiari*, pero si un tabaquero es conocido como alguien que hace daño y utiliza sus poderes como arma contra enemigos y competidores, la gente se refiere a él como *matzintsi*. En dicho caso, sin embargo, sus actos de hechicería son actos controlados. Por el contrario, en el caso de las brujas(os) éstos no pueden evitar ejercer la brujería y no la pueden controlar. Una bruja(o) de este tipo está poseída por un espíritu que tomó control de su cuerpo y de su mente y la utiliza para introducir enfermedades, muerte y destrucción en su entorno social. Estas brujas(os) son muy peligrosas porque no son racionales en su elección de víctimas y con frecuencia éstas son personas de su entorno más próximo, incluyendo parientes cercanos y vecinos. Así, brujas(os) de este tipo pueden destruir familias y asentamientos enteros. Este tipo de brujería es casi imposible de “curar” y si la bruja(o) continúa con sus actos de brujería, la única manera de detenerla es matándola. Un *sheripiari* puede intentar curar a una bruja(o) mediante el uso de tabaco o *nato*. En ocasiones esto da resultado, pero este tipo de curación es peligroso tanto para el *sheripiari* como para el paciente. Otra

forma de estar poseído, o más bien contaminado, proviene del bosque. En dichos casos, un árbol o una planta pueden contaminar a una persona que la toca casualmente, cuando pasa por allí, o un animal puede lanzarle una maldición. Esto puede ocasionar enfermedades, que a veces pueden ser curadas por un *sheripiari* hábil.

En este contexto no podemos dejar de mencionar la coca, que es mascada por los hombres y por muchas mujeres. En la vida cotidiana la coca es un estimulante de uso generalizado. Con frecuencia se consume en contextos de convivencia social de manera semejante a nuestro consumo de café. Pero, además, la coca es también una planta sagrada con gran poder espiritual. El arbusto de coca es el descendiente directo de *Mamantziki*, la esposa de *Tajorentze*, a quien éste arrancó de raíz y pisoteó debido a que tenía una relación pseudo-incestuosa con uno de sus hijos ashéninka. Toda chacra bien establecida tiene algunos arbustos de coca. Las hojas de coca no se mastican como en los Andes en un estado muy seco, sino por el contrario, recién recogida y calentada/vaporizada en las brasas, envuelta en hojas o caña de bambú. Cuando las hojas están blandas, se ponen en una bolsa de algodón, donde se conservan para mascar. Cuando se masca coca, primero se mete a la boca un pedacito de una liana llamada chamairo, que tiene un sabor amargo y provoca mucha saliva. Luego se agrega un puñado de hojas de coca, a las que se agrega pequeñas porciones de cal, *isko*. La combinación de la coca, la cal y el chamairo produce un sabor muy dulce y agradable. Además del efecto estimulante, el mascado de la coca tiene un efecto benéfico para la digestión de grandes cantidades de alimentos con mucho almidón, tales como la yuca.

### **Contaminación, aislamiento e iniciación**

Las almas más vulnerables a la posesión espiritual y la contaminación son las de los niños, personas en situaciones de tránsito, adolescentes (especialmente niñas), jóvenes en su primera menstruación, mujeres menstruando en general, mujeres (y hombres) después del parto, y personas que han hecho algo que puede llamar la atención de los entes espirituales. Las personas que se encuentran en situaciones liminales de este tipo deben tener sumo cuidado y durante esos periodos vulnerables deben mantenerse lejos del bosque o completamente quietos para no desafiar la suerte. Así, por ejemplo, una familia que da a luz por primera

vez (mujer, hombre y recién nacido) debe mantenerse confinada y aislada en una choza especial o en un mosquitero durante las primeras semanas después del parto. Durante este periodo deben observar una dieta estricta y cuidarse mucho de no ser contaminados si abandonan el aislamiento. El hombre es tan vulnerable como la mujer y es completamente solidario con su situación post-parto, cumpliendo una especie de cuvada, en la cual permanece el día entero en la choza junto con su mujer y su bebe. Si uno sale del encierro, debe cubrirse la cabeza y rostro para evitar influencias negativas. La dieta y la observación de tabúes alimenticios son en general un importante medio para prevenir la posesión y la contaminación, pero deben observarse especialmente en los periodos particularmente vulnerables.

Aparte de las fiestas de masato, el ritual de confinamiento es el más visible y público de los rituales ashéninka. De estos rituales, el más descrito es el rito de iniciación de las mujeres jóvenes, las cuales durante y después de su primera menstruación son confinadas en un lugar cerrado y deben practicar la abstinencia por un periodo prolongado. El lugar de confinamiento puede estar dentro de la casa familiar o afuera en una choza especial temporal. Antes de ser confinada, se le corta el cabello bien corto (algo que también rige para las mujeres durante el periodo post-parto). Si no se observa el rito del corte de pelo, la joven arriesga a que se le caiga el pelo o que no le crezca bien el resto de su vida. Durante el periodo de confinamiento la joven debe entrenarse en hilar algodón y practicar otras tareas exclusivamente femeninas, mientras reflexiona sobre su nueva posición social y, en general, es vigilada y enseñada por su madre o su abuela, quienes también le suministran los alimentos necesarios. Por lo general, las jóvenes confinadas permanecen en la choza hasta el próximo ciclo menstrual, pero como en cualquier otra actividad regulada en la sociedad ashéninka, las formas no se toman tan en serio, y existen grandes variaciones en el tiempo que una mujer permanece confinada. Según Weiss (1975), entre los Asháninka del río Tambo, este ritual se extiende durante un periodo muy prolongado, de cuatro a diez meses, pero no se ha podido comprobar si este también es el caso en el Gran Pajonal, donde las observaciones de los autores han tenido lugar a lo largo de periodos bastante más cortos. No hay ningún rito similar para los varones jóvenes.

Finalmente, cabe señalar que en este capítulo solo hemos presentado algunos pocos ejemplos de la gran y compleja cosmología y mitología de los Ashéninka del Gran Pajonal, a cuya riqueza espiritual no le hemos hecho justicia y que merece una presentación mucho más detallada y abarcadora. Este mundo espiritual no está moribundo, sino que sigue vivo y es constantemente reproducido, ajustado y reformulado por los Ashéninka del Gran Pajonal, así como también por sus vecinos de las zonas del Pichis y el Ucayali. Una condición importante para el mantenimiento de este universo es el control de su territorio. Por eso el reconocimiento de sus derechos territoriales y la titulación de sus tierras en los últimos años han tenido una importancia fundamental para la autoconciencia de este pueblo. El territorio es un elemento crucial en la construcción de la identidad ashéninka. Es en el paisaje donde la cosmología y la mitología ashéninka “están escritas” (ver Santos Granero 2004). De esta manera, los diferentes grupos ashéninka y asháninka reproducen su paisaje mitológico, en el sentido literario de la expresión, allí dónde se encuentren. Es por esto que muchos lugares son descritos como “el hueco que cavó *Etzi* y donde desapareció *Náviriri*”, solo para mencionar uno de estos ejemplos. Esta capacidad de reproducir el paisaje mitológico dónde sea que se encuentren constituye una fuerza importante que asegura la integridad social y cultural de los Ashéninka, pero presupone que los mismos tengan un territorio suficiente grande como para poder hacerlo. De esta manera, las estructuras políticas y cosmológicas están unidas inseparablemente.





Joven ashéninka de Ucayali. Chicosa, Ucayali, 1986  
Foto: Søren Hvalkof

## EPÍLOGO

Los Ashéninka del Gran Pajonal siguen sorprendiendo con su habilidad de adaptarse a los cambios impuestos por el mundo exterior, el cual cada vez se manifiesta con mayor fuerza debido a la acelerada integración global. Los pajonalinos han logrado de varias formas aprovechar el proceso de integración y modernización para defender su cultura y autonomía como dueños legales del territorio de los pajonales. Al igual como su mitología, la historia contemporánea y la situación actual están llenas de contradicciones y cismas inextricables. Estas contradicciones pueden ser una pesadilla para el historiador o el etnógrafo, pero para los Ashéninka es completamente entendible, aceptable y normal manejarse en esta realidad que puede parecer absurda en nuestro realismo imaginado. Los Ashéninka son optimistas o tal vez fatalistas sonrientes.

## Autodefensa y consolidación

En 1987, se dio en el Gran Pajonal una movilización indígena extraordinaria debido al éxito histórico que habían tenido los Ashéninka con la demarcación y titulación de gran número de sus comunidades (Veber 1998). La nueva organización indígena OAGP se estaba consolidando, había un gran optimismo y surgieron muchas ideas de qué hacer en el futuro. Sin embargo, el optimismo indígena fue pronto amenazado por otros acontecimientos en Perú. Los miembros de Sendero Luminoso reubicaron su guerra contra el Estado peruano en la Selva Central, compitiendo en esto con el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). El primer incidente en el Gran Pajonal tuvo lugar en 1988, cuando un grupo armado aterrorizó Oventeni y amenazó con matar a los líderes indígenas, pero más tarde se retiró. En las áreas vecinas, varios líderes asháninka fueron ejecutados por no cooperar con los senderistas. También se amenazó a los dirigentes de la OAGP porque no cooperaban en convertir al Gran Pajonal en un centro de producción de alimentos para la guerrilla. Después del asesinato de un famoso líder asháninka por la guerrilla del MRTA en el cercano valle del Pichis —lo cual causó un levantamiento armado indígena que tuvo el valle bajo control durante ocho meses en 1989— los Ashéninka del Gran Pajonal decidieron tomar el control de Oventeni y el Gran Pajonal. Los dirigentes indígenas sabían que se estaba planeando una intervención del ejército peruano para evitar la consolidación de Sendero Luminoso. También sabían que dicha intervención significaría la suspensión de todos los derechos civiles y que podrían perder todo lo que habían logrado obtener después de años de lucha.

En febrero de 1990 varios cientos de Ashéninka, armados con rifles y arcos y flechas, tomaron el poblado colono de Oventeni, exigiendo a los infiltrados y simpatizantes de Sendero Luminoso que abandonasen la región en un plazo de veinticuatro horas. Tomó dos días de vuelos continuos para evacuar el área de Oventeni. La OAGP declaró al Gran Pajonal bajo control militar del “Ejército Ashéninka”, el nombre de la milicia indígena que había organizado, e inmediatamente estableció un sistema de vigilancia y patrulla en las fronteras de la región. De este modo, lograron evitar mayores problemas en la región y solo tuvieron unos pocos incidentes fatales con Sendero Luminoso. Además, las acciones de la OAGP impidieron la intervención del ejército peruano.

Desde ese entonces, la organización y milicia ashéninka han mantenido el control del área. Después de la derrota general de las guerrillas en el Perú y la privatización de importantes sectores del Estado por el despótico Presidente Alberto Fujimori en la década de 1990, los Ashéninka del Gran Pajonal optaron por integrarse a la política civil y obtuvieron la elección de sus representantes para los cargos más importantes de Oventeni. Esto fue posible mediante el registro de todos los ciudadanos y votantes indígenas, los cuales constituyen la mayoría absoluta de la población del área. No obstante, los ganaderos colonos recibieron esto como una sorpresa. Muchos abandonaron la ganadería y se fueron; otros se negaron simplemente a cooperar con sus adversarios indígenas, que habían tomado el poder municipal por medios democráticos. El gobierno local ashéninka logró, por primera vez en la historia del Gran Pajonal, establecer algunas instituciones de servicio social y otros beneficios para todos los habitantes, tanto indígenas como colonos. Entre éstos se puede mencionar la construcción de nuevas escuelas en la mayor parte de las comunidades nativas, una escuela secundaria con capacitación vocacional en carpintería, un centro de salud con personal permanente, incluyendo enfermeras y un médico durante ciertos periodos del año, su propio programa de servicio de salud indígena, servicios de extensión agrícola, agua potable para Oventeni y una antena satélite para los colonos, permitiéndoles mirar telenovelas latinas, solo para mencionar algunos de los resultados más visibles.

Sin embargo, lo más sorprendente ha sido la aprobación por parte de la OAGP de la construcción del nuevo camino entre Puerto Ocopa y Oventeni, un proyecto al que se habían opuesto pocos años antes por temor a que aumentara la presión colonizadora. Pero con sus territorios titulados y bajo control, decidieron que el camino contribuiría a sus intentos de ser más independientes respecto del trabajo estacional para los colonos, y favorecería la comercialización de su café orgánico. Aunque no llegó a ser un camino transitable durante todo el año, en agosto de 2002 llegó a Oventeni una "trocha carrozable" transitable durante la estación seca y se estableció una ruta diaria de camiones que cubren la distancia entre Puerto Ocopa y Oventeni. Los empresarios madereros están obviamente aprovechando esta nueva vía de acceso para extraer los valiosos recursos madereros de la región. En forma similar, los patrones madereros de Atalaya están propugnando un camino maderero

que penetre el área del bajo Unini. Aunque en ambos casos se han realizado “negociaciones” con los dirigentes indígenas, estos proyectos podrían estar creando el potencial para un nuevo conflicto.

En contraste con estos acontecimientos, destaca el establecimiento por parte del gobierno peruano de la Reserva Comunal El Sira en junio de 2001, la cual comprende 616 413 hectáreas de la zona boscosa y montañosa al norte del Gran Pajonal, entre los ríos Ucayali y Pichis-Pachitea. La zona ha sido reivindicada durante largo tiempo por las organizaciones indígenas circundantes como su territorio tradicional, usado fundamentalmente para cazar y pescar, aunque algunas familias también residen allí de manera permanente. Con el establecimiento de la Reserva del Sira (Shira), las comunidades ashéninka de los alrededores han sido integradas a un territorio continuo, libre de colonización y han logrado obtener el derecho para administrar y proteger la integridad de la reserva en coordinación con las autoridades ambientales peruanas. Esto constituye un enorme avance en la lucha ashéninka por la autodeterminación y continuidad territorial. Al mismo tiempo ha unificado a las diferentes organizaciones ashéninka, asháninka, yánesha, yine y conibo en torno a un proyecto de interés común. La dirección ashéninka del Gran Pajonal fue electa como organismo coordinador de este nuevo proyecto indígena conjunto, que contrasta con las fantasías desarrollistas del siglo pasado.

### **La situación interétnica en 2002**

Desde entonces la desconfianza mutua ha tardado en disminuir, pero la mayoría de los colonos han encontrado hoy un *modus vivendi* con los Ashéninka y su organización, no en un frente común contra la “agresión desarrollista del Estado”, sino más bien en una relación pragmática con el objetivo de obtener todos los beneficios materiales posibles del proceso de desarrollo, cada grupo desde su propia posición. Fue la municipalidad ashéninka la que logró obtener beneficios para los colonos de Oventeni, beneficios y servicios que los mismos colonos nunca habían logrado obtener. Gradualmente se va forjando un entendimiento común y una democratización, pero sin señales de mestizaje ni intentos de parte de los colonos de indigenizarse. Más bien, el proceso hasta ahora parece reforzar la identidad de cada grupo. Una parte creciente de la población colona ha apoyado a la OAGP y su candidatura para cargos

políticos. La situación en el Gran Pajonal, que hace dos décadas se caracterizaba por la existencia de servidumbre por endeudamiento, violaciones constantes y *tristesse*, pasa en la actualidad por un incipiente proceso de democratización de la sociedad civil y hacia una sinergia interétnica positiva.

## BIBLIOGRAFÍA

- AMICH, José, O. F. M., 1988[orig.1771] – *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa. Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la seráfica religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles en las montañas de los Andes, pertenecientes a las provincias del Perú*; Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- BAER, Gerhard, 1994 – *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka*; Quito: Editorial Abya Yala.
- BARCLAY, Frederica, 1989 – *La Colonia del Perené. Capital inglés, y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*; Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- BASSO, Ellen, 1986 – “Quoted dialogues in Kalapalo narrative Discourse”; en J. Sherzer & G. Urban, eds., *Native south american discourse*: 119-168; Berlín: Mouton de Gruyter.
- BATESON, Gregory, 1987 – *Steps to an ecology of mind. Collected Essays*; Northvale, N. J.: Jason Aronson Inc.
- BODLEY, John H., 1969 – “In Search of the last remaining independent Campa”; en *Peruvian Times* 5. 9. 1969.
- BODLEY, John H., 1970 – Campa socio-economic adaptation. Tesis doctoral; University of Oregon; Ann Arbor: University Microfilms International.
- BODLEY, John H., 1972 – *Tribal survival in the Amazon: The Campa case*. IWGIA Document 5, Copenhagen.

- BODLEY, John H., 1973 - "Deferred exchange among the Campa Indians"; en *Anthropos*, Vol. 68: 589-596.
- BODLEY, John H., 1981 - "Deferred exchange among the Campa: a reconsideration"; en P. D. Francis et al., eds., *Networks of the past*; University of Calgary (mimeo).
- BROWN, Michael F. & FERNÁNDEZ, Eduardo, 1991 - *War of Shadows. The struggle for utopia in the Peruvian Amazon*; Berkeley: University of California Press.
- BÜTTNER, Thomas Th., 1991 - "Aspects of language planning in Ashaninka (Eastern Peru)"; en U. von Gleich & E. Wolff, eds., *Standardization of national languages*; Hamburgo: University of Hamburg & the Unesco Institute for Education.
- CALVO, César, 1981 - *Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía*; Iquitos: Proceso Editores.
- CHEVALIER, Jacques M., 1982 - *Civilization and the stolen gift: capital, kin, and cult in Eastern Peru*; Toronto: University of Toronto Press.
- CHROSTOWSKI, Marshall, 1972 - "The eco-geographical characteristics of the Gran Pajonal and their relationships to some Campa Indian cultural patterns"; en *Actas y Memorias del 39o. Congreso de Americanistas*, Vol. 4: 145-160; Lima.
- CHROSTOWSKI, Marshall, 1966 - "A field trip to the Gran Pajonal"; en *Peruvian Times* 14. 1. 1966: 3-6.
- CRAIG, Allen, 1967 - "Brief Ethnology of the Campa Indians, Eastern Peru"; en *America Indígena*, 27(2): 223-235; México.
- DENEVAN, William M., 1974 - "Campa subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru"; en P. Lyon, ed., *Native South Americans: ethnography of the least known continent*: 92-110; Boston: Little Brown & Co.
- DENEVAN, William M., 1976 - "The Aboriginal Population of Amazonia"; en W. M. Denevan, ed., *The native population of the Americas in 1492*: 205-234; Madison: University of Wisconsin Press.
- DENEVAN, William M., 1979 - "Los Patrones de subsistencia de los Campa del Gran Pajonal"; en A. Chirif, ed., *Etnicidad y Ecología*: 85-110; Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- DENEVAN, William & CHROSTOWSKI, Marshall, 1970 - *The biogeography of a savanna landscape: The Gran Pajonal of Eastern Peru*; Montreal: McGill University Savanna Research Project.

- DENEVAN, William, TREACY Jonn, ALCORN Janis, PADOCH Christine, DENSLOW Julie & FLORES Salvador, 1984 - "Indigenous agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora Indian management of swidden fallows"; en *Interciencia* 9(6): 346-357.
- DERBYSHIRE, Desmond C. & PULLUM, Geoffrey K., 1986 - *Handbook of Amazonian languages*; Vol. 1; Berlín: Mouton de Gruyter.
- DESCOLA, Philippe, 1986 - *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*; París: Maison des Sciences de l'Homme.
- DESCOLA, Philippe, 1994 - *In the society of nature: A native ecology in Amazonia*; Cambridge: Cambridge University Press.
- DOLE, Gertrude E., 1966 - "Anarchy without chaos. Alternatives to political authority among the Kuikuru"; en Schwartz, Turner & Tuden, eds., *Political Anthropology*; Chicago: Aldine.
- DUFOUR, Darna L., 1987 - "Insects as food: a case study from the Northwest Amazon"; en *American Anthropologist* 89(2): 383-397.
- ELICK, John W., 1970 - An ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru. Tesis doctoral; University of California; Los Angeles. Ann Arbor: University Microfilms International.
- ENOCK, Charles Reginald, F. R. G. S., 1907 - *The Andes and the Amazon. Life and travel in Peru*; New York: Charles Scribner's Sons.
- FERNÁNDEZ, Eduardo, 1986 - *Para que nuestra historia no se pierda. Testimonios de los Asháninca y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*; Documento N° 7; Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- GARCÍA HIERRO, Pedro, 1998 - "Atalaya, caught in a time warp"; en Parellada & S. Hvalkof, eds., *Liberation through land rights in the Peruvian Amazon*; IWGIA Document N° 90: 13-79; Copenhagen.
- GRAY, Andrew & HVALKOF, Søren, 1990 - "Indigenous land titling in the Peruvian Amazon"; en *IWGIA Yearbook 1989*: 230-243; Copenhagen: IWGIA.
- GRAY, Andrew & HVALKOF, Søren, 1997 - "Peru. Freedom and territory: slavery in the Peruvian Amazon"; en *Enslaved peoples in the 1990s. Indigenous peoples, debt bondage and human rights*; Chapter Eight: 183-215; Copenhagen: Anti-Slavery International & IWGIA, Document N° 83.

- GRAY, Andrew & HVALKOF, Søren, 1998 – “Demarcating development: titling indigenous territories in Peru”; en A. Parellada & S. Hvalkof, eds., *Liberation through land rights in the Peruvian Amazon*; IWGIA Document N° 90: 163-216; Copenhagen.
- GREENBERG, Joseph, 1959 – “The general classification of Central and South American languages”; en *Men and cultures. Selected papers of the 5th international congress of anthropological and ethnological sciences*; Filadelfia, 1956.
- HEISE, María; PAYNE David; PAYNE Judith & VÍLCHEZ, Elsa, 2000 – *Diccionario escolar Ashaninka/Asheninka*; Lima: Ministerio de Educación.
- HUGH-JONES, Stephen, 1995 – “Inside-out and back-to-front: The Androgynous house in Northwest Amazonia”; en J. Carsten & S. Hugh-Jones, eds., *About the house. Lévi-Strauss and beyond*: 226-252; Cambridge: Cambridge University Press.
- HVALKOF, Søren, 1985 – *Urgent report on the situation of the Ashaninka (Campa) population, Gran Pajonal, Peruvian Amazon*; Copenhagen: The Council for Development Research, and the Social Science Research Council of Denmark.
- HVALKOF, Søren, 1986 – “El Drama actual del Gran Pajonal, primera parte: recursos, historia, población y producción asháninka”; en *Amazonía Indígena* 6(12): 22-30.
- HVALKOF, Søren, 1987 – “El drama actual del Gran Pajonal. Segunda parte: violencia y colonización”; en *Amazonía Indígena* 7(13):3-10.
- HVALKOF, Søren, 1989 – “The nature of development: native and settler views in Gran Pajonal, Peruvian Amazon”; en *Folk* 31: 125-150.
- HVALKOF, Søren, 1998 – “From slavery to democracy: The indigenous process of Upper Ucayali and Gran Pajonal”; en A. Parellada & S. Hvalkof, eds., *Liberation through land rights in the Peruvian Amazon*: 81-162; IWGIA Document N° 90; Copenhagen: IWGIA.
- HVALKOF, Søren (ed.), 2004 – *Sueños Amazónicos. Un programa de salud indígena en la selva peruana*; Copenhagen: Fundación Karen Elise Jensen / Nordeco.
- HVALKOF, Søren, 2005 – “Progress of the victims. Political ecology in the Peruvian Amazon”; en A. Biersack & J. B. Greenberg, eds., *Imaging Political Ecology*; Ecologies for the Twenty-first Century Series. Durham: Duke University Press.



- HVALKOF, Søren & AABY, Peter (eds.), 1981 – *Is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the summer Institute of Linguistics*; IWGIA Document N° 43; Copenhagen: IWGIA/SI.
- IZAGUIRRE (OFM), Bernardino, 1922-1927 – *Historia de las misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú. Relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*; Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- KRACKE, Waud H., 1978 – *Force and persuasion. Leadership in an Amazonian society*; Chicago: University of Chicago Press.
- KUCZYNSKI-GODARD, Max., 1939 – *La Colonia del Perené. Observaciones higiénicas. Contribución al estudio de la colonización de la selva peruana*; Lima: Universidad de San Marcos.
- LARRABURE Y CORREA, Carlos, 1905-1909 – *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al Departamento de Loreto*; Lima: "La Opinión Nacional" (18 vols.).
- LEHNERTZ, Jay, 1972 – "Juan Santos: primitive rebel on the Campa frontier (1742-1752)"; en *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 4: 111-126; Lima.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967 – "The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso"; en R. Cohen & J. Middleton, eds., *Comparative Political Systems*: 45-62; Garden City, N. Y.: The Natural History Press.
- LITTLE, Angela C., 1985 – "Introduction"; en Schwerin & Cattle, eds., *Food energy in tropical ecosystems*; New York.
- LOUKOTKA, Estmir, 1968 – *Classification of South American Indian languages*; Latin American Center; Los Ángeles: University of California.
- MASON, John Alden, 1950 – "The languages of South American Indians"; en J. H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians*, Vol. 6; Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.
- MATTESON, Esther, 1972 – "Proto Arawakan"; en Esther Matteson, ed., *Comparative studies in Amerindian languages*: 160-242. *Janua Linguarum, Series Practica*, 127; The Hague: Mouton.
- MAÚRTUA, Víctor M. (ed.), 1906 – *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República de Argentina*. Tomo Duodécimo. Misiones; Barcelona: Imprenta de Hanrich y Comp.

- MAUSS, Marcel, 1980 - *The gift. Forms and functions of exchange in archaic societies*; Londres: Routledge & Kegan Paul.
- NOBLÉ, G. Kinsley, 1965 - *Proto-Arawakan and its descendents*; Indiana University: Bloomington.
- ONERN, 1968 - *Inventario, evaluación e integración de los recursos naturales de la zona del Río Tambo - Gran Pajonal*; Lima: Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales.
- ORTIZ, Fr. Dionisio, O. F. M., 1961 - *Reseña histórica de la Montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960)*; Lima: Editorial San Antonio.
- PAYNE, David L., 1981 - *Phonology and morphology of Axininca Campa*. Summer Institute of linguistics. Publications in linguistics, 66. Dallas: Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington.
- PAYNE, David L., 1991 - "A Classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical retentions"; en Derbyshire & Pullum, eds., *Handbook of Amazonian languages*, Vol. 3, Part II: Maipuran (Arawakan) Classification; Berlín: Mouton de Gruyter.
- PAYNE, David L.; PAYNE Judith K. & SANCHEZ SANTOS, Jorge, 1982 - *Morfología, fonología y fonética del Ashéninka del Apurucayali (Campa-Arawak Preandino)*. Serie Lingüística Peruana N° 18; Yarinacocha: Ministerio de Educación / Instituto Lingüístico de Verano.
- PAYNE, Judith, 1989 - *Lecciones para el aprendizaje del idioma Ashéninka*; Yarinacocha: Ministerio de Educación / Instituto Lingüístico de Verano.
- PETERSON, N., 1993 - "Demand sharing: reciprocity and the pressure for generosity among foragers"; en *American Anthropologist*, **95(4)**: 860-874.
- PLANT, Roger & HVALKOF Søren, 2002 - *Titulación de tierras y pueblos indígenas*. Series de informes técnicos del Departamento de Desarrollo Sostenible. Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario; Washington D. C.: Banco Interamericano de Desarrollo.
- RAIMONDI, Antonio, 1879 - *El Perú. Historia de la geografía del Perú*. Tomo 3; Lima: Imprenta del Estado.

- RENARD-CASEVITZ, M.-F., 1980 - "Contrast between Amarindian and colonist land use in the Southern Peruvian Amazon"; en F. Barbira-Scazzocchio, ed., *Land, people and planning in contemporary Amazonia*; Cambridge University Centre of Latin American Studies.
- RIVET, Paul, 1924 - "Voyage d'étude du P. Tastevin"; en *Journal de la Société des Américanistes*, XVIII: 394-396.
- RIVET, Paul & TASTEVIN, Constantin R. P., 1919-1924 - "Les langues du Purus, du Juruá, et des régions limitrophes"; en *Anthropos*, 14-15: 857-890; 16-17: 298-325, 819-828; 24: 489-51.
- ROE, Peter G., 1982 - *The cosmic zygote. Cosmology in the Amazon basin*; New Brunswick: Rutgers University Press.
- ROJAS, Enrique, 1994 - *Los Ashaninka, un pueblo tras el bosque. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central Peruana*; Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ROSENGREN, Dan, 1987 - *In the eyes of the beholder. Leadership and the social construction of power and dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*; Goenburgo: Göteborgs Etnografiska Museum.
- ROSENGREN, Dan, 2002 - "Cultivating spirits: On Matsigenka notions of shamanism and medicine (and the resilience of an indigenous system of knowledge)"; en *Anales. Nueva Época N° 5: Conocimiento, salud y derechos indígenas en la Amazonía*. Instituto Iberoamericano. Goteburgo: Universidad de Göteborg.
- SALA, P. Fr. Gabriel , 1925 - "Apuntes de viaje del P. Fr. Gabriel Sala. Exploración de los ríos Pichis, Pachitea y Alto Ucayali y de la región del Gran Pajonal 1897"; en B. Izaguirre, ed., *Historia de las Misiones Franciscanas 1619-1921*, Vol. 10, Part 3: 405-602; Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- SAMANEZ Y OCAMPO, Jose B., 1980 - *Exploración de los ríos peruanos Apurímac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba hecha en por... en 1883 y 1884. Diario de la expedición y Anexos*; Lima: Tipografía Sesator.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1987 - "Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones Amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVII"; en *Histórica*, 11(1): 25-53.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1988 - "Templos y herrerías: utopía y recreación cultural en la amazonía peruana (siglos XVIII-XIX)"; *Bulletin de l'Institute Français d'Études Andines*, 17(2): 1-22.

- SANTOS GRANERO, Fernando, 1992 - "Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII"; en Santos Granero, ed., *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonía*: 103-134; Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1993 - "From prisoner of the group to darling of the gods. An approach to the issue of power in lowland South America"; en *L'Homme*, **126-128**: 213-230.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 1998 - "Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia", en *American Ethnologist* **25(2)**: 128-148.
- SANTOS GRANERO, Fernando, 2004 - "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yánesha"; en A. Surrallés & P. García, eds., *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*: 187-220; Lima: IWGIA.
- SCHÄFER, Manfred, 1988 - *Ayompari, Amigos und die Peitsche: Die Verflechtung der ökonomischen Tauschbeziehungen der Ashéninga in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu*. Doctoral dissertation. Ludwig-Maximilians Universität zu München. Selbstverlag: Amorbach.
- SCOTT, Geoffrey A. J., 1979 - *Grassland development in the Gran Pajonal of Eastern Peru - A study of soil-vegetation nutrient systems*. Hawaii Monographs in Geography, N° 1, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.
- SHEPARD, Glenn, 1998 - "Psychoactive plants and ethnopsychiatric medicines of the Matsigenka"; en *Journal of Psychoactive Drugs* **30(4)**: 221-232.
- SNELL, Betty, 1998 - *Pequeño diccionario machigenga-castellano*. Documento de Trabajo N° 32; Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- TIBESAR (O. F. M.), Antonine S., 1952 - "San Antonio de Eneno: A mission in the Peruvian Montaña"; en *Primitive Man* **25(1+2)**.
- TOVAR, Antonio, 1961 - *Catálogo de las lenguas de América del Sur. Enumeración, con indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*; Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- TOVAR, Antonio & TOVAR Consuelo L. de, 1984 - *Catálogo de las lenguas de América del Sur con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*; Madrid: Editorial Gredos.

- VARESE, Stefano, 1973 – *La Sal de los Cerros. Una aproximación al mundo Campa*; Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- VARESE, Stefano, 1974 – *Las minorías étnicas y la comunidad nacional*; Lima: Ediciones del Centro de Estudios de Participación Popular.
- VARESE, Stefano, 2002 – *Salt of the mountain. Campa Asháninka history and resistance in the Peruvian jungle*; Norman: University of Oklahoma Press.
- VEBER, Hanne, 1990 – “Ashéninka Cushma’ en.” *Beklædning og Tegn*”; en *Tidsskriftet Antropologi* 21-22: 141-150.
- VEBER, Hanne, 1991a – “Hvordan gud kom til Ashaninka. adventistmissionen i peruansk Amazonas”; en *Tidsskriftet Antropologi*, 23: 61-87.
- VEBER, Hanne, 1991b – “Amazon-Indiansk politik: At tale når man ingen stemme har”; en *Den Ny Verden* 24(4): 9-27; Copenhagen: Center for Udviklingsforskning.
- VEBER, Hanne, 1992a – “Why indians wear clothes: managing identity across an ethnic boundary”; en *Ethnos* 57(1-2): 51-60.
- VEBER, Hanne, 1992b – *Kvinder, kødgrøder og termitter. En antropologisk analyse af Ashéninka kvinders arbejde i Gran Pajonal, peruansk Amazonas*; Copenhagen: Forskningspolitisk Råd (5.17.8.535).
- VEBER, Hanne, 1996 – “External inducement and non-westernization in the uses of the Ashéninka cushma”; en *Journal of Material Culture* 1-2: 155-182
- VEBER, Hanne, 1997a – “Ritualiseret tale i hovedløse samfund. Etableringen af magt og offentlighed i Amazonas”; en *Tidsskriftet Antropologi* 35-36: 267-279.
- VEBER, Hanne, 1997b – “Pájaros pintados. Complementariedad entre hombres y mujeres en la visión de los Ashéninka del Gran Pajonal”; en Michel Perrin & Marie Perruchon, coords., *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*: 125-140; Quito: Ediciones Abya-Yala.
- VEBER, Hanne, 1998 – “The Salt of the Montaña. Interpreting indigenous activism in the Rain Forest”; en *Cultural Anthropology* 13(3): 382-413.
- VEBER, Hanne, 1999 – “Masato-drikningens sociale rum. Ashéninkasamfundet i Gran Pajonal”; en *Tidsskriftet Antropologi* 39: 199-213.

- VEBER, Hanne, 2003 - "Asháninka messianism: The production of a 'black hole' in Western Amazonian ethnography"; en *Current Anthropology* 44(2): 183-211.
- VÍLCHEZ JIMÉNEZ, Elsa, 1966 - Fonología del ashaninka del Gran Pajonal con especial atención a los segmentos sibilantes. Tesis para optar el Grado de Magister en Lingüística; Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- WEISS, Gerald, 1975 - *Campa cosmology: the world of a forest tribe in South America*. Anthropological papers of the American Museum of Natural History N° 52; Nueva York.
- WISE, Mary Ruth, 1985 - "Indigenous languages of lowland Peru: history and current status"; en H. E. M. Klein & L. Stark, eds., *South American indian languages. Retrospect and prospect*: 194-224; Austin: University of Texas Press.
- WISE, Mary Ruth, 1986 - "Grammatical characteristics of preandine Arawakan languages of Peru"; en Derbyshire & Pullum, eds., *Handbook of Amazonian Languages*, Vol. 1: 567-642; Berlín: Mouton de Gruyter.
- WOODBURN, James, 1998 - "Sharing is not a form of exchange: an analysis of property-sharing in immediate-return hunter-gatherer societies"; en C. M. Hann, ed., *Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition*: 48-63; Cambridge: Cambridge University Press.

**APÉNDICE**  
**ABREVIATURAS DE TÉRMINOS DE PARENTESCO**

Pa	= padre
Ma	= madre
Hjo	= hijo
Hja	= hija
Hno	= hermano
Hna	= hermana
Eo	= esposo
Ea	= esposa

Empleadas en combinación se leen sucesivamente como en:

PaMa	= padre de la madre
HnoPa	= hermano del padre
HjoHnaPa	= hijo de la hermana del padre
EoHna	= esposo de la hermana

## GLOSARIO REGIONAL

Este glosario reúne los regionalismos de diverso origen lingüístico que aparecen en las monografías. Los asteriscos (\*) al lado de un término empleado en la definición de otro indican que el mismo también figura en el glosario.

- achiote: fruto del arbusto *Bixa orellana*, de cuyas semillas se obtiene una pasta color rojo empleada como pintura corporal, o para tejidos y cerámica.
- aguajal: área pantanosa donde se encuentran bosques de aguaje (\*).
- aguaje: fruto muy apreciado de la palmera del mismo nombre (*Mauritia flexuosa*).
- atarraya: red circular empleada para pescar; también: tarrafa.
- ayahuasaca: bebida alucinógena elaborada en base a la corteza del bejuco *Banisteriopsis caapi*.



## Guía Etnográfica

- barbasco: planta (*Lonchocarpus nicou*) que por su alto contenido de rotenona es empleada como veneno para pescar; también: cube.
- ceja de selva: zona de relieve topográfico abrupto ubicada en las laderas orientales de la Cordillera de los Andes entre los 4 000 y 2 300 m de altura sobre el nivel del mar que marca la transición entre los Andes y la Amazonía.
- colpa: lugar de aguas barrosas salobres y/o ácidas al que acuden los animales a beber y los cazadores a acecharlos.
- corona: adorno circular de variadas formas hecho de bejucos, cañas, llanchama u otros materiales, y adornado con plumas, pieles u otros elementos que se porta en la cabeza.
- curaca: término de origen quechua (*kuraq*); autoridad indígena a nivel de asentamiento local o de parcialidad; cargo establecido por las misiones coloniales y reconocido por las autoridades civiles republicanas; también: cacique, capitán.
- cushma: túnica amplia tejida en algodón, con aberturas para el cuello y los brazos, de uso femenino o masculino.
- chacra: parcela abierta en bosque primario o secundario que se encuentra bajo cultivo; también: sementera, huerta.
- chamairo: bejuco amargo (no identificado) que tras ser secado, se masca en pequeñas cantidades junto a la coca y la cal para “endulzar” la coca.
- chicha: bebida fermentada elaborada a base de diversos frutos, tubérculos o maíz; también: masato (\*).
- chonta: madera muy dura de palma real (*Bactris ciliata*) empleada en la fabricación de armas y otros implementos; cogollo de esta palmera, conocido también como palmito, muy apreciado como alimento.

- cholo: término peyorativo con el que los blancos y mestizos de la amazonía peruana suelen designar a los pobladores rurales de ascendencia indígena, pero que no se reconocen como tales.
- chuncho: término utilizado en épocas tempranas de la colonia para designar a los pueblos indígenas amazónicos ubicados al este de Cusco; actualmente es usado de manera peyorativa para designar a los indígenas amazónicos en general.
- fundo: unidad de producción agropecuaria y extractiva de la región, caracterizada por un control extensivo de la tierra y la mano de obra.
- enganche: sistema de reclutamiento y retención de mano de obra; modalidad de habilitación (\*).
- habilitación: avío o crédito informal que compromete a futuro la producción o la fuerza de trabajo de un productor rural y que, basándose en una subvaluación de éstas últimas, a menudo conduce a un endeudamiento permanente.
- huaca/huaco: planta cultivada (*Clibadium remotiflorum*) cuyas hojas contienen una sustancia tóxica que se emplea para pescar en aguas represadas.
- huampo: árbol (*Ochroma pyramidale*) cuya madera, también conocida como “madera balsa”, es muy liviana; también: topa.
- huangana: pecarí de labios blancos (*Tayassu pecari*) de mayor tamaño que el sajino (\*) y que se agrupa en grandes manadas de hasta un centenar de individuos; también: cerdo de monte.
- huito: fruto (*Genipa americana, brasiliensis*) empleado como recurso medicinal y cuyo zumo, que da un color negro, es utilizado como pintura facial y corporal.
- majaz: ver samaño.
- masato: bebida fermentada elaborada a base de diversos frutos o tubérculos; si no se especifica su ingrediente básico generalmente se trata de masato de yuca dulce (*Manihot esculenta*); también: chicha(\*).

## Guía Etnográfica

montaña:	ver selva alta.
nasa:	tipo de trampa hecho de palos o bejucos tejidos en forma de canasta que se coloca en ríos y quebradas para capturar los peces que van corriente abajo.
paca:	ver samaño.
paisano:	término utilizado por muchos pueblos indígenas amazónicos para referirse a miembros de su mismo pueblo o grupo etnolingüístico.
pijuayo:	fruto de diversas palmeras <i>Bactris gassipaes</i> , muy apreciado como alimento; también: pifayo, pifuayo.
piri-piri:	variedades de junquillo ( <i>Cyperus sp.</i> ) a las que se le atribuyen propiedades mágicas y que son utilizadas para asegurar el éxito de actividades productivas y relaciones amorosas, o para evitar peligros sobrenaturales.
pituca:	tubérculo comestible ( <i>Araceae xanthosoma</i> ).
pona:	palmera ( <i>Irartea sp.</i> ) con cuyo tronco, abierto, batido, rajado y extendido, se elabora el piso de las casas sobre pilotes, las tarimas para descansar y, en tiempos más recientes, las paredes y los estantes.
pongo:	estrechamiento del cauce de un río cuando éste rompe en algún punto una cordillera.
purma:	terreno previamente desbrozado y cultivado cuya vegetación se encuentra en un proceso de regeneración natural; también: barbecho.
quebrada:	arroyo, riachuelo.
regatón:	comerciante fluvial que compra o troca productos mediante el sistema de habilitación (*).
ronsoco:	roedor de gran tamaño que vive a orillas de ríos y lagunas ( <i>Hydrochoerus hydrochaeris</i> ).
rozo/roza:	terreno recién desbrozado en bosque primario o secundario para ser eventualmente quemado y sembrado.

sachavaca:	tapir ( <i>Tapirus terrestris</i> ); también vaca de monte.
sajino:	pecarí de cuello blanco ( <i>Tayassu tajacu</i> ); vive en pequeñas manadas de cinco a diez individuos.
samaño:	roedor de tamaño mediano y hábitos nocturnos ( <i>Coelogenus paca</i> ) cuya carne es muy apreciada; también: picuro, majaz (*) o paca (*).
selva alta:	zona cubierta de bosque tropical ubicada en las estribaciones orientales de la Cordillera de los Andes entre los 2 300 y los 400 m sobre el nivel del mar; también conocida como montaña (*).
selva baja:	zona llana cubierta de bosque tropical localizada al este de la Cordillera de los Andes entre los 400 y los 80 m de altura sobre el nivel del mar.
tabaquero:	nombre que algunos pueblos indígenas amazónicos aplican a los shamanes, quienes fuman y consumen jugo concentrado de tabaco como parte de sus práctica mágico-terapéuticas.
tamshi:	bejuco o liana fina y larga de gran resistencia ( <i>Carludovica devergens</i> ) empleada como cuerda para amarrar las vigas en las construcciones y en la fabricación de canastas y otros utensilios.
tocuyo:	tela industrial de algodón basto introducida masivamente por misioneros y comerciantes para sustituir a los tejidos tradicionales.
toé:	bebida narcotizante elaborada con las flores del arbusto <i>Brugmancia sp.</i> , empleada eventualmente junto con el ayahuasca; también: floripondio.
trocha:	camino o sendero cortado en la selva.
vegetalista:	especialista que tiene gran conocimiento de las propiedades de diversas especies vegetales, las cuales utiliza para curar junto con diversas prácticas mágicas.
yarina:	palmera ( <i>Phytelephas macrocarpa</i> ) cuyas hojas son empleadas para techar; su fruto seco es conocido como tagua o marfil vegetal.

## NOTA SOBRE LOS AUTORES

*Gerald Weiss* nació en los Estados Unidos de América. En 1969 obtuvo su doctorado en antropología cultural en la Universidad de Michigan. Su investigación doctoral se basó en un trabajo de campo realizado entre los Asháninka ribereños de los ríos Perené, Ene, Tambo y Apurímac entre 1960 y 1964. Su tesis doctoral, *The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*, fue publicada en 1975 por el American Museum of Natural History bajo el título *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*. Actualmente se desempeña como profesor de antropología en la Florida Atlantic University, Boca Ratón, Florida.

*Søren Hvalkof* nació en Copenhague en 1951. Es antropólogo, graduado de la Universidad de Copenhague, Dinamarca en 1984. Es casado y tiene dos hijos. Trabaja como investigador académico y como consultor en desarrollo internacional. Su trabajo académico se ubica en el ámbito de ecología política con un anclaje regional en Latinoamérica. Sus trabajos de campo se concentran en la amazonía peruana, pero ha trabajado como consultor en todas regiones de las Américas, donde ha estado involucrado en varios proyectos de demarcación y titulación de territorios indígenas, entre otros. Hizo trabajo de campo en Gran Pajonal y Alto Ucayali en 1975, 1985-1987 y ha visitado la zona frecuentemente desde entonces. Ha publicado varios artículos y libros editados. Es miembro de la directiva de la Agencia Nórdica de Desarrollo y Ecología, NORDECO, de la Fundación Solsticio y de la directiva del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).

*Hanne M. Veber* nació en 1948 en Herning, Dinamarca. Es licenciada y Ph.D. en antropología por la Universidad de Copenhague donde ha trabajado como profesora e investigadora de culturas indígenas y la historia de la colonización de la alta amazonía del Perú. También ha trabajado con el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), el Centro de Investigación en Desarrollo en Copenhague y el Instituto Danés de Investigación en las Ciencias Humanas. Es actualmente profesora de la Universidad de Roskilde (RUC), Dinamarca. Ha sido por muchos años editora de la revista antropológica danesa, *Tidsskriftet Antropologi*. Durante varios años se ha ocupado al estudio de la etnohistoria de procesos de conflicto y adaptación intercultural entre colonizadores europeos y pueblos indígenas en América del norte. Su

primera visita a los Ashéninka del Gran Pajonal tuvo lugar en 1985 cuando comenzó dos años de trabajo de campo en la zona. Recientemente ha llevado a cabo un proyecto dedicado a recoger historias personales de dirigentes ashéninka y asháninka en la Selva Central del Perú. Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas en los Estados Unidos, Inglaterra, Dinamarca y Ecuador. Está actualmente finalizando un manuscrito para un libro sobre el modo de liderazgo y el proceso de formación de comunidades nativas en el Gran Pajonal. Tiene cuatro hijos.