Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Ciencias Sociales
Unidad de Posgrado

Cohesión y continuidad cultural Asheninka en la comunidad de Ponchoni del Gran Pajonal

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctora en Ciencias Sociales en la especialidad de Antropología

AUTOR

Mg. Elsa Ricardina VÍLCHEZ JIMÉNEZ

ASESOR

Dr. Sabino ARROYO AGUILAR

Lima, Perú
2020

Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Vílchez, E. (2020). *Cohesión y continuidad cultural Asheninka en la comunidad de Ponchoni del Gran Pajonal*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Hoja de Metadatos complementarios

Código ORCID del autor	https://orcid.org/0000-0002-7977-5030
DNI o pasaporte del autor	DNI 07567984
Código ORCID del asesor	https://orcid.org/0000-0003-0719-9078
DNI o pasaporte del asesor	DNI 07328272
Grupo de investigación	"__"
Agencia financiadora	País de la agencia financiadora: Perú
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	Comunidad de Ponchoni en el Gran Pajonal de Ucayali, Perú. Coordenadas geográficas; 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.
Año o rango de años en quese realizó la investigación	2015-2017
Disciplinas OCDE	https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03 https://purl.org.pe-repo/ocde/ford#5.04.05

Firmado digitalmente por SILVA SIFUENTES Jorge Elias Tercero FAU 20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 03.02.2021 08:12:25 -05:00

ACTA DE SUSTENTACIÓN

En Lima, a los trece del mes de noviembre del dos mil veinte, mediantes sustentación virtual, a cargo de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional San Marcos, a horas 10: 00 am, bajo la presidencia de la DRA. MAGGIE MABELL ROMANÍ MIRANDA y con la concurrencia de los demás miembros del Jurado de Tesis, se inició la ceremonia invitando a la graduanda **VÍLCHEZ JIMÉNEZ ELSA RICARDINA** para que hiciera exposición de la Tesis para optar el Grado Académico de Doctora en Ciencias Sociales en la Especialidad de Antropología. Siendo el trabajo titulado:

"Cohesión y continuidad cultural Asheninka en la comunidad de Ponchoni del Gran Pajonal"

A continuación fue sometido a las objeciones por parte del Jurado. Terminando esta prueba y verificada la votación; se consignó la calificación correspondiente a:

B MUY BUENO 18

Por tanto el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de Doctora en Ciencias Sociales en la Especialidad de Antropología, a la Magíster **VÍLCHEZ JIMÉNEZ ELSA RICARDINA**. Siendo las 12:00 pm y para constancia se dispuso se extendiera la presente Acta:

Dra. Maggie Mabell Romaní Miranda
PRESIDENTA

Dr. Pedro Maguín Jacinto Pazos
MIEMBRO

Dra. Mercedes Patricia Giesecke Sara Lafosse De Vildoso
MIEMBRO

Dr. Sabino Arroyo Aguilar
ASESOR

Dr. JORGE ELÍAS TERCERO SILVA SIFUENTES
Director

DEDICATORIA

A la memoria viva de mi amigo asheninka Nicolás Camayteri Fernández y a su esposa Rosa, con quienes espero encontrarme un día.

A todos mis amigos asheninka a quienes les prometí esta tesis redactada en un lenguaje sencillo con fines a su traducción en el idioma asheninka.

Asimismo, dedico esta tesis a la memoria viva de mi padre: Pablo Armando Vílchez Miranda, quien estaría contento y gustoso de leer el resultado de una ardua investigación.

Figura 1. Amanecer en Ponchoni

(Foto: A. S., año: 2009)

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, con el afán de mantener viva la memoria de Nicolás Camayteri Fernández quiero agradecerle a él y a su esposa Rosa quienes me acogieron en Oventeni y compartieron conmigo sus experiencias. Mi enorme gratitud y reconocimiento a Miguel Camayteri, Pascual Camayteri, la esposa de este: Ninfa Sánchez y a sus hijos por la acogida en su hogar y el apoyo logístico.

Mi reconocimiento a los asheninka Pablo Edwin Jacinto Santos y Enrique Casanto Shingari por compartir aulas en la universidad, por esas largas conversaciones y descripciones de la vida asheninka. Asimismo, mi profundo agradecimiento a mis amigos de la comunidad de Marankiari Bajo, especialmente a la familia Yupanqui.

Un agradecimiento especial al doctor Sabino Arroyo Aguilar, quien como mi asesor revisó los fundamentos de esta investigación y cuyas observaciones y sugerencias mejoraron y direccionaron este estudio. Agradezco también a los miembros del Jurado: doctora Mercedes Giesecke Sara Lafosse y doctor Pedro Jacinto Pazos, por sus alcances teóricos y metodológicos.

Agradezco infinitamente a mis amigas: doctora Mary Ruth Wise y magíster Martha Zegarra Leyva, por su aliento y apoyo inagotable para la culminación de esta tesis.

Es pertinente hacer un reconocimiento especial a mi familia: resalto la paciencia de mi esposo y también colega, el doctor Gustavo Solís Fonseca por dedicar tiempo a la lectura de esta tesis y para darme los alcances necesarios desde su propio conocimiento de los Arawak. Gracias a mis hijas Alba y Rosalba, quienes me brindaron apoyo con el tema informático y las traducciones.

ÍNDICE

DEDICATORIA 2
AGRADECIMIENTOS 3
LISTA DE TABLAS 8
LISTA DE FIGURAS 9
LISTA DE SIGLAS 11
RESUMEN 13
ABSTRACT 14
INTRODUCCIÓN 15
JUSTIFICACIÓN 24
DESCRIPCIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA 30
OBJETIVOS 31
HIPÓTESIS DE TRABAJO 32
ASPECTOS METODOLÓGICOS 33

CAPÍTULO I
EL ESPACIO GEOSOCIAL: *KESHII (Pajonal)*, PONCHONI Y LOS ASHENINKA 37
1.1. Generalidades 37
1.1.1. Ubicación geográfica del *Keshii* 38
1.2. Aspectos demográficos 40
1.2.1. Actividades económicas de los asheninka de Ponchoni 40
1.2.2. Características geográficas del *Keshii* 42
1.2.3. Vías de acceso 43
1.2.4. Formas de comunicación 44
1.2.5. La sociedad asheninka 44
1.3. Historia del *Keshii*: los Arawak y los ashaninka 45
1.3.1. Lathrap: arqueología y poblamiento 45
1.3.2. Boom del caucho y servilismo 47
1.3.3. Contacto entre andinos y amazónicos 47
1.3.4. Misioneros franciscanos colonizan el *Keshii* 48
1.4. Tradición oral y memoria asheninka 51
1.4.1 Relación entre historia y memoria 51
1.4.2. Memoria como testimonio oral 53
1.4.3. La memoria sobre Juan Santos Átahualpa: ¿Mesianismo? 54
1.4.3.2. La facilidad de relaciones Interculturales del líder JSA 56
1.4.3.3. ¿Don de lenguas de JSA? 58
1.4.3.4. Juan Santos Atahualpa y la memoria actual 63
1.4.4. El terrorismo y la autodefensa asheninka 64
1.4.5. Otros aspectos históricos ocurridos en el *Keshii* 67
1.4. Fundación de las comunidades nativas del Gran Pajonal (relato de Miguel Camayteri Fernández) 72
1.5.1. Participación de las ONG para la consolidación de CC. NN. 75
1.5.2. Comunidad central: Ponchoni 77
1.5.2.1. Conformación de Ponchoni 77
1.5.2.2. Reconocimiento formal de Ponchoni 79
1.6. Actividades económicas asheninka: Agricultura y ganadería 80
1.6.1 Características del agricultor asheninka 83

1.6.2. Comercio del café 94
1.6.3. Recolectar (*Kojaantsi*) 97
1.6.4. Cazar (*Kobintsatantsi*) 99
1.6.5. Pescar 107
1.6.7. Elaboración de cerámica 110

CAPÍTULO II
LA EDUCACIÓN EN LA COHESIÓN Y CONTINUIDAD CULTURAL ENTRE LOS ASHENINKA DE PONCHONI 111
2.1. La educación para los asheninka 111
2.1.1. La educación propia en el Gran Pajonal 112
2.1.2. Características vigentes de la educación propia 113
2.1.3. Aprendizaje tradicional: los *sheripiari* 114
2.2. La oferta educativa oficial 116
2.2.1. Educación monolingüe en castellano 117
2.2.2. Educación bilingüe 118
2.2.3. Educación intercultural bilingüe 120
2.3. El rol del sistema educativo 121
2.3.1. Fundación de la escuela 122
2.3.2. TESTIMONIO 123
2.3.3. Educación para los pajonalinos 127
2.4. Apreciación 128

CAPÍTULO III
ORGANIZACIÓN Y COHESIÓN ASHENINKA 131
3.1. La estructura social asheninka 131
3.1.1. Organización comunal y liderazgo 132
3.1.2. La parentela asheninka 132
3.1.3. Características de la familia 137
3.1.4. Economía familiar y territorio 138
3.2. Vigencia de ritos 140
3.3 Manifestaciones artísticas 142
3.3.1. Música 142
3.3.2. Dibujo y pintura 144
3.5. Cosmovisión 146
3.5.1. Religiosidad y espiritualidad 147
3.5.2. Los relatos orales 149
3.5.3. Mitos 149
3.5.4. El mito de Abireri 153
3.6. El territorio actualmente 160
3.6.1. La importancia vital del territorio 162
3.6.2. *Kipatsi* (Tierra) 162
3.7. *Abentaront*si (Medicina) 166
3.8. *Ayomparitantsi* (El Comercio) 167
3.9. *Ñiateni* (Riachuelo, quebrada con agua) 167
3.10. Proceso de socialización intergeneracional e intercomunal 168
3.10.1. Aspectos lúdicos 171
3.10.2. La risa 174

CAPÍTULO IV
LA LENGUA ASHENINKA Y LA COHESIÓN O NO-COHESIÓN.. 175
4.1. Aspectos lingüísticos 175
4.5. Asheninka: predominancia de la oralidad 177
4.7. Aspectos sociolingüísticos 178
4.7.1. Contacto del asheninka con otras lenguas y discursos 178
4.7.2. La lengua asheninka como herencia cultural 182
4.7.3. Dominio de lenguas 184
4.8. Formas de bilingüismo 184
4.8.1. Diglosia 185
4.8.2. Prestigio del asheninka 185
4.9 Espacios de uso de la lengua materna 186
4.9.1. Preferencia de uso en el hogar 186
4.9.2. La lengua materna en la escuela 186
4.9.3. Competencia lingüística en niños 186
4.10. Lenguas y contacto sociocultural 188

CAPÍTULO V
ASPECTOS POLÍTICOS: IDENTIDAD Y MEMORIA COLECTIVA 190
5.1. El sistema *ayompari* 191
5.2. Primeras formas de organización sociopolítica 193
5.2.1. La Organización Asheninka del Gran Pajonal 195
5.2.2. Características socioculturales vigentes 200
5.3. El concepto del buen vivir 201
5.3.1. Vigencia del conocimiento tradicional 206
5.3.2. Valoración lingüística e identidad cultural 210
5.3.3. Vigencia de la lengua como herencia cultural 211
5.4. Legitimación del grupo: cohesión grupal y sentido de pertenencia 212
5.4.1. Influencia de la migración en la identidad asheninka 213
5.4.2. La representación del ser asheninka 217
5.4.2.1. Vestimenta 218
5.4.2.2. Pintura y tatuaje para la autoidentificación 219
5.4.3. Instrumentos de relación social 221
5.4.3.1. Masateadas 222
5.4.3.2. Uso ritual de la coca, tabaco y ayahuasca 223
5.4.3.3. El *sheripiari* (tabaquero) 224
5.4.3.4. La vaporadora 225
5.4. Consideraciones finales 225
5.6. Testimonios y análisis de los actores sociales de Ponchoni 226
5.6.1. Miguel Camayteri (Líder) 226
5.6.2. Pascual Camayteri (Líder) 228
5.6.3. Ninfa Sánchez (esposa de Pascual) 231
5.6.4. Denis Camayteri (Hijo de Pascual Camayteri) 232
5.6.5. Maribel Camayteri (Hija de Pascual Camayteri) 233
5.6.6. Gaby Camayteri (Hija de Pascual Camayteri) 234
5.6.7. Sheripiari Kaminirio 235
5.6.8. Ernesto Masha 235

CONCLUSIONES 234

EPÍLOGO Y RECOMENDACIONES 242

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 249
ANEXOS
Anexo 1 253
Anexo 2 256
Anexo 3 257
Anexo 4 295

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Consultores pajonalinos para la investigación…. 33
Tabla 2. Parentesco cognaticio 131
Tabla 3. Parentela Ashaninka (Gran Pajonal) 133
Tabla 4. Usos de lenguas en Ponchoni 186
Tabla 5. Cuadro temporal contrastivo 200
Tabla 6. Relaciones que evidencian cohesión social 240

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Amanecer en Ponchoni 2
Figura 2. Rosa, esposa de Nicolás Camayteri 13
Figura 3. Oventeni rodeado de montañas pajonalinas 35
Figura 4. Adultos asheninkas leen la cartilla “Ocasiones para aprender” del MINEDU 40
Figura 5. Área del Gran Pajonal y sus CC. NN. 41
Figura 6. Parroquia de la Misión Franciscana que data del año 1936 52
Figura 7. Plano de C. N. Ponchoni 77
Figura 8. Ovejas en pajonales de familias mixtas 81
Figura 9. Asheninkas posan tras terminar una faena 82
Figura 10. Niños posan con plátanos recién cosechados 82
Figura 11. Niña palpando las flores 83
Figura 12. Niño trepado en un árbol 84
Figura 13. Niños asheninka seleccionando el café seco 94
Figura 14. Niños asheninka amontonando el café seco 95
Figura 15. Niños y anciana regresam de recolectar en el monte 97
Figura 16. Cazador asheninka con escopeta 105
Figura 17. *Thompirontsi* 107
Figura 18. *Tsarato asheninka* 108
Figura 19. Adornos de huesos de sajino con diseños asheninka 108
Figura 20. *Kishirintsi* (peine con diseño asheninka) 109
Figura 21. Kaminirio junto a su esposa, acompañados por Elsa Vílchez .. 114
Figura 22. Kaminirio en el centro de su esposa e hijo 115
Figura 23. Niños asheninka del nivel inicial en la escuela de Ponchoni 118
Figura 24. Niños y jóvenes del nivel primario en la escuela de Ponchoni.. 119
Figura 25. Niños asheninka en su aula del nivel Inicial en Ponchoni..... 122
Figura 26. Asheninkas cazadores junto a Elsa Vílchez 136
Figura 27. Asheninkas disparando flechas 140
Figura 28. Disco de vinil con música campa-aguaruna 141
Figura 29. *Keshijatzi*, dibujo de Pascual Camayteri 142

Figura 30. *Otashitsiro kaniri papaneki*, dibujo de Pascual Camayteri 142
Figura 31. *Chamanto*, dibujo de Pascual Camayteri 143
Figura 32. Maini rayiri apani shirampari, dibujo de Pascual Camayteri 143
Figura 33. Manitzi, dibujo de Pascual Camayteri 144
Figura 34. Niño asheninka pasea montando un burro 170
Figura 35. Niño lleva agua desde la quebrada 170
Figura 36. Niña cuida y alimenta un loro 171
Figura 37. Ubicación geográfica de lenguas Arawak..... 173
Figura 38. Reunión de mujeres asheninka lideradas por Ninfa Sánchez... 201
Figura 39. Típica familia asheninka..... 213
Figura 40. Modelos de cushma de varón y de mujer..... 214
Figura 41. Asheninka luce su pintura facial y tatuajes..... 215
Figura 42. Asheninka luce su pintura facial mientras carga a su bebé. 216
Figura 43. Típica canasta asheninka 217
Figura 44. Kaminirio, sheripiari asheninka camina con su esposa 220

LISTA DE SIGLAS

AIDESEP	Asociación Indigena de Desarrollo de la Selva del Perú
ANAP	Apatyawaka Nampitsi ashaninka Pichis
APAFA	Asociación de Padres de Familia
CARE	Central Ashaninka del Río Ene
CECONSEC	Central de Comunidades Nativas de la Selva Central
CC. NN.	Comunidades Nativas
CILA	Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada
C. N.	Comunidad Nativa
DIGEIBIRA	Dirección General de Educación Intercultural Bilingüe y Rural
DIP	Institución de Desarrollo Integral del Perené
DNI	Documento Nacional de Identidad
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
EIBAMAZ	Educación Intercultural Bilingüe de la Amazonía
FECONAYA	Federcación de Comunidades Nativas Yanesha
FONCODES	Fondo de Cooperación para el Desarrollo Social
FORMABIAP	Formación Bilingüe de la Amazonía Peruana
IE	Intsitución Educativa
IEP	Instituto de Estudios Peruanos
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INEI	Instituto Nacional de Estdadística e

	Informática
INRENA	Instituto Nacional de Recursos Naturales
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionario
MRTA	Movimiento Revolucionario Túpac Amaru
OAGP	Organizacón Asheninka del Gran Pajonal
OIRA	Organización Indígena Regional de Atalaya
ONG	Organización No Gubernamental
PRONEI	Programa Nacional de Educación Inicial
SL	Grupo Subversivo Sendero Luminoso
STOLL	Short Take-Off and Landing, «despegue y aterrizaje cortos»
WWF	World Wildlife Fund

RESUMEN

Este trabajo se propone explicitar la correlación entre cohesión social (expresable en grados) y los indicadores socioculturales. La pesquisa es sobre la manifestación de cohesión o falta de cohesión sociocultural en la comunidad asheninka de Ponchoni del Gran Pajonal. La cohesión o no serán vistas en el marco de la sociedad o pueblo asheninka; como es obvio, los rasgos señalados se relacionan fuertemente con fortalezas o debilidades de identidad. El estudio toma en cuenta una comunidad tal como Ponchoni, de una zona como El Gran Pajonal, de relevancia histórica libertaria, cuna de líderes indígenas, expuesta a las situaciones de cambio, a procesos de evangelización sostenidos y a las arremetidas de la globalización de estos tiempos.

Los elementos de cohesión asheninka, a pesar de la economía monetaria, la globalización, la migración a las ciudades, la educación oficial, etcétera, se mantienen y permiten que los más jóvenes se acomoden a identidades múltiples, mientras que los adultos y las mujeres reafirman en alto grado su identidad asheninka.

Figura 2. Rosa, esposa de Nicolás Camayteri

(Foto E. V. Años 1974-1976)

ABSTRACT

This work aims to make explicit the correlation between social cohesion (expressible in degrees) and sociocultural indicators. The research is about the manifestation of asheninka cultural cohesion or lack of it in the Ponchoni community of Gran Pajonal region, in the Peruvian Amazonian. It was carried out in the asheninka community of Ponchoni in Gran Pajonal. Those two aspects will be seen within the framework of the asheninka society. Obviously, inclusion/exclusion is strongly related to identity strengths or weaknesses, so the realization of the research takes into account a community such as Ponchoni, the cradle of leaders, exposed to situations of change and the onslaught of globalization.

Asheninka cohesion elements, despite the monetary economy, globalization, migration to cities, are preserved and allow the youngest to develop multiple identities, while adults and women highly reaffirm their asheninka identity.

INTRODUCCIÓN

En esta tesis precisamos recurrir a conceptos como el de Ecolingüística, Identidad, “Campa” – Asheninka, Cohesión Social, Territorio, Cosmovisión, Memoria, Cultura, entre otros.

El surgimiento de términos como los que preceden tiene por objetivo capturar las nuevas condiciones o situaciones socioambientales de sociedades como la asheninka del Gran Pajonal. La postura de Sapir-Whorf (1988, en Parra 1988) muestra que la visión del mundo está determinada por la lengua, pero otra corriente señala que nuestra visión del mundo tiene influencia y hasta cierto punto está condicionada por la lengua (Sapir y Worf). También se señala que, si estamos entre el lenguaje y el mundo, nos interponemos entre el mundo y la lengua.

La identidad surge de la relación entre el individuo y los demás miembros de su sociedad o de las sociedades donde va a interrelacionarse. Esto constituye un proceso subjetivo porque el individuo seleccionará lo necesario de su mundo interno y externo para su autoidentificación. A través de la identidad, este podrá expresar su forma de ser y situarse en un grupo social específico, modelado por una cultura, tradición y lengua específicas y la pertenencia a ese grupo social con el cual desea relacionarse. Por eso, la identidad tiene un carácter doble: es cultural y comunitaria.

En relación a “territorio”, tenemos que en los pueblos indígenas, el lugar es importante y se manifiesta en el lenguaje. Al igual que la memoria, el espacio es representado léxica y morfológicamente en la lengua y, sobre todo, a través de los diálogos relacionales con todos los seres del mundo que forman parte de esa “cultura habitada” que se manifiesta siempre en el “lenguaje del lugar”. Es decir, a través del discurso, se valida la pertenencia a una localidad de origen así esta se haya perdido por migración, deportación o exilio (Varese et al, 2013, p. 68).

Asheninka y la denominación “campa”

El término “campa” es un etnónimo que fue usado muy profusamente, por la gente foránea para identificar a los ashaninka/asheninka de la Selva Central.

Hoy, este etnónimo está en desuso, fundamentalmente por rechazo de los ashaninka/asheninka. Solamente algunos especialistas en lingüística con la finalidad de organizar el grupo genético de lenguas Arawak peruanas recurren al término “campa”.

La afirmación de los pobladores originarios del Gran Pajonal es reconocerse como asheninkas. En general, los foráneos y los misioneros usualmente han dado diversas denominaciones, según cómo vivían cerca de un río, al lugar donde vivían, etcétera.

> […] Durante el periodo colonial las autoridades coloniales y los misioneros católicos usaban varios términos para referirse a las poblaciones selvícolas de la Amazonía Central Peruana, como “indios amages”, “pilcozones”, “canparites”, “anapatis”, “capiris”, “cobaros,” “pisiataris”, “antis” o simplemente “infieles de los Andes”. Algunos términos relacionaban grupos sociales con lugares específicos; así los “pangoas” son los que viven cerca del río Pangoa, los “satipos” se ubican cerca del río Satipo, etc. Los que vivían junto a las estribaciones de la Cordillera de los Andes, se llamaban “andes” o “antis”. Sin embargo, la denominación que aparece con más frecuencia en los relatos españoles es la de “chunchos”, un término amplio que, para los pobladores andinos, significaba simplemente habitante de la montaña. En el uso de los españoles, el término posteriormente adquirió un sentido despectivo. (Hvalkof y Veber, 2005, p. 98)

Luego, la palabra “campa” pasó a usarse como nombre genérico en cualquier documento oficial o académico que se escribiera. Hoy, la mayoría de la gente evita la palabra “campa”, tanto indígenas, académicos, así como colonos. La palabra campa, ajena a la lengua que también suele denominarse con el mismo término, sirvió para identificar a los ashaninka, grupo étnico cuya lengua pertenece a la súper Familia Lingüística Arawak, más específicamente al subgrupo genético que modernamente se llama Arawak Maipure.

Los hablantes de “campa” se autodenominan ashaninka, palabra que en la lengua del grupo quiere decir “paisano”, “pueblo”, “gente”. No obstante, el vocablo “campa” prevaleció en el uso de gente ajena a los ashaninka para denominar y diferenciar a los ashaninka de otros grupos étnicos. Ellos, -los ashaninka- desde tiempos atrás, han considerado que esa denominación tenía un sentido despectivo; sin embargo, por influencia y uso de los misioneros y colonos, fueron aceptándola; inclusive para referirse a un poblado de sus paisanos usaban de formas derivadas aplicando reglas morfológicas del castellano tal como “campería”. Actualmente, la divulgación de informaciones sobre los ashaninka, que trasciende el ámbito científico, ha permitido el reconocimiento y respeto de esta importante nacionalidad de la selva peruana. La historia ashaninka de los últimos años está signada por momentos difíciles, tales momentos, actualmente, se llaman desplazamiento (por la presencia de grupos violentistas, el narcotráfico, la colonización, la burocracia estatal, etcétera). Hoy por hoy, los asheninka están conscientes de que necesitan conocer más acerca de sí mismos y de los otros con quienes conviven y habitan cerca de sus fronteras.

Al revisar la literatura etnográfica sobre la selva peruana, veremos discurrir una gran cantidad de nombres diferentes dados a los ashaninka y asheninka por misioneros, viajeros, aventureros o estudiosos, con el objeto de identificarlos y diferenciarlos de otros grupos étnicos y/o lingüísticos.

Dado el cúmulo de nombres en uso, podría pensarse que hay un número alto de subgrupos ashaninka, que llevaría a considerar la existencia de diversas lenguas habladas por los miembros del grupo étnico ashaninka. Esto posibilidad se corresponde con la realidad ya que, por ejemplo, cuando Mason (1963) y Tovar (1961) se refieren los grupos *atiri* y *atziri*, están mencionando a un solo grupo ashaninka, en tanto el término *atziri* no es más que variante de la palabra *atiri*, que significa “ser humano, grupo humano”.

En otros casos, las fuentes y respectivos autores han confundido a los ashaninka con los matsiguenka (machiringa), amuesha o kugapagoris, grupos etnolingüísticos pertenecientes a la misma Familia Lingüística Arawak, pero bastante diferenciados de los ashaninka y los asheninka, los

cuales, en razón a los muchos rasgos de semejanzas lingüísticas y culturales han sido considerados hasta hace poco como un solo grupo etnolingüístico. Por ejemplo, Villarejo (1959, p. 126) dice que los machiguenga son sub-tribu “campa”; pero, según los machiguenga y los ashaninka, ellos forman grupos independientes, pues no se reconocen como pertenecientes a un mismo grupo cultural, aunque saben que sus culturas son entre sí cercanas, en razón alcompartidos.

Es común entre los ashaninka el uso de gentilicios y nombres de ríos (hidrónimos) para denominar a sus vecinos o paisanos. Por ejemplo, los siguientes nombres se han usado históricamente para grupos ashaninka, aunque algunos pueden no haber correspondido realmente a conjuntos de la etnia en mención: lorenzos (la denominación proviene del nombre de la quebrada de San Lorenzo), kimbiris (río Kimbiri), anapatis (río Anapati), satipos (Satipo), etcétera.

Los asheninka también han sido identificados como cashibo (nombre de grupo étnico pano), particularmente, los asheninka del Gran Pajonal, porque se les consideraba muy aguerridos y excelentes guerreros como aquellos, y por tener su territorio relativamente cercano al de los cashibo, en la margen derecha del río Pachitea.

Asheninkas y ashaninkas

Los recientes estudios revelan que hace cientos de años atrás, la Amazonía albergó grandes y complejas civilizaciones, tal como lo demuestra el hallazgo de largas extensiones de tierras dedicadas al cultivo de manera intencionada por los habitantes. El proceso de roza, tumba y quema aplicado tiempo atrás, que fue dejado de lado por las prácticas agrícolas de los colonizadores, demuestra que anteriormente se alcanzaron incrementos productivos, crecimientos demográficos y la aparición de sociedades complejas en todo el Amazonas. Estas afirmaciones sobre la productividad de las tierras de cultivo en la Amazonía se oponen a los postulados de Betty Meggers (1981), quien en los años 50, afirmaba que había una inviabilidad biocultural y sociopolítica en la Amazonía tomando en cuenta sus trabajos comparativos sobre algunos pueblos de la Amazonía.

Sin embargo, el proceso colonial y su nuevo sistema económico convirtieron y adaptaron rápidamente a los indígenas en horticultores o campesinos de subsistencia rural y urbana, que derivó en el desuso de los grandes conocimientos tecnológicos de la tierra que poseían los habitantes de la Amazonía y de su civilización altamente desarrollada.

Entre la llamada sociedad nacional y las sociedades nativas han existido diferencias que se basan en sus respectivos comportamientos culturales frente al medio ambiente; esta relación supone una visualización, valorización y percepción de la naturaleza. Mientras la primera a través de los diversos actores se ha caracterizado por realizar depredación, explotación irracional y desmesurada de los recursos naturales, creando una economía que incumple responsabilidad ecológica y sostenibilidad.

Por ello, hoy en día, la importancia de los mitos de Inkarri o Pachakamaite, propios del ashaninka del Perú, revelan el interés de los indígenas de la Amazonía por rememorar y volver a practicar los conocimientos desarrollados por sus antepasados y las antiguas civilizaciones que alcanzaron un alto nivel de productividad y complejidad sociocultural.

Las resistencias indígenas siempre manifiestan el interés por obtener su autonomía e independencia cultural como parte de su derecho. Este derecho les permitiría ejercer libremente su voluntad cultural y política. Además, este planteamiento se debe no solo al deseo indígena propio de relación con su pasado, sino también debido al sistema sociocultural en el cual se desenvuelven actualmente. La lucha por su autonomía se ha vuelto una constante desde el siglo XVI, cuando los espacios y cosmovisiones indígenas estuvieron expuestos siempre a la amenaza de la mercantilización, noción económica de naturaleza occidental y que busca privatizar todo lo que sea posible. Aunque ha habido ideologías opositoras al mercantilismo, como el marxismo, post-estructuralismo, entre otros, no han podido lograr el objetivo de liberar del pensamiento político y socioeconómico que impera sobre los pueblos indígenas, debido a que forman parte de la mirada científica de occidente.

La Amazonía central peruana ha sido desde milenios tierra de las poblaciones conocidas como asheninka, ashaninka, nomatsiguenga, matsiguenga, yine (piro) y yanesha (amuesha).

Entre los pueblos mencionados los asheninka reconocen el territorio del Gran Pajonal como su posesión ancestral, cuyos límites para ellos han estado claramente definidos mediante una serie de diferentes entidades geográficas o culturales que han denominado toponímicamente. La cognición geográfica de los asheninka les permite conocer quebradas, pajonales, ríos, montes y otros sitios geográficos; asimismo, reconocen las características del espacio que los rodea, lo que ha acontecido en el tiempo en su comunidad o territorio, etcétera.

El pueblo asheninka posee un sistema específico para denominar; mediante este sistema, nombra no solo los espacios geográficos en su entorno, sino también los espacios ideales en los que cree. Esto quiere decir que existen lugares que responden a la actividad congnoscitiva de sus integrantes; así por ejemplo, Rojas Zolezzi (1994) afirma que existen comunidades míticas como la llamada *Intaatoki*, que se ubica en las partes altas del territorio ashaninka en donde habitan seres animados como *mabona* (especie de tubérculo), *parenti* (plátano), *kaniri* (yuca), *pitoka* (especie de tubérculo), *sheri* (tabaco), *marikishi* (coca). Estos seres tendrían apariencia de jóvenes mujeres, ya que se bañan en las aguas del río que existe en dicha comunidad imaginada.

Desde el ingreso de los foráneos, misioneros, aventureros, colonos, entre otros, la zona del Gran Pajonal y, particularmente, los asheninka de Ponchoni han logrado mantener la cohesión social de sus paisanos de esta zona. Cuando Juan Santos Atahualpa permitió que durante más de 100 años estuvieran liberados de la intromisión externa, continuaron con su sistema de vida donde su territorio era todo el Gran Pajonal. Posteriormente, cuando los misioneros franciscanos ingresaron con apoyo de personas andinas que devinieron en colonos, empezó a desarticularizarse la organización social asheninka. Sin embargo, ellos tenían a favor su espíritu guerrero y la asesoría de sus *sheripiari.* Ante los nuevos aprendizajes y las nuevas

tecnologías han sido selectivos, de modo que se advinieron al requerimiento del Reconocimiento y Titulación de Comunidades durante el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. Lo que fueron recibiendo como aportes de diferentes instituciones y organizaciones lo utilizaron para iniciar la titulación de sus comunidades y para organizarse en el nuevo contexto.

Así, los términos de la categorización lingüística se convierten en sinónimo de los etnónimos para los pueblos originarios o indígenas. Estos pueden indicar también su ubicación y territorios, y, además pueden ser usados en la identificación tanto de los grupos regionales como de las distintas lenguas. Así, ashaninka o asheninka es la manera de denominar en forma plural e inclusiva y significa simplemente "nuestro pueblo" o "nuestros paisanos". No obstante, es importante entender el carácter de estos etnónimos indígenas. Tienen un carácter social en el sentido de que el alcance de la autodesignación va a depender de la intención comunicativa del sujeto hablante. En este sentido, el límite de referencia puede ir más allá de la familia nuclear y alcanzar la totalidad del conjunto etnolingüístico o, en algunos casos, ir más allá e incluir a personas de otros pueblos, sean indígenas o no. Cada individuo señala el grupo de gente semejante con el cual se interrelaciona armónicamente. El atributo común que se evoca parece apelar a criterios socioculturales que van más allá del parentesco como el compartir un mismo idioma, tipo de comida, vestimenta, música, vivienda, etc. (Varese, 1973, pp. 70-72).

Los capítulos de la tesis

Los capítulos en los que está organizada la presente tesis son los siguientes:

El Capítulo I aborda los aspectos generales del espacio pajonalino, hace la referencia histórica comunal, relevante por la historia de este espacio y de sus ancestros. Además, dice cómo esta comunidad enfrentó la colonización, la modernización y la migración. Posteriormente, se tiene la organización económica y la educación en la que se resalta la educación propia y el abismo entre generaciones. Sigue con organizaciones indígenas, la actualización y recreación del mundo cultural ancestral, memoria sobre Juan

Santos Atahualpa, el saber para vivir bien, sabiduría ancestral y formas de transmisión, cambios y continuidades socioculturales, entre otros.

El Capítulo II destaca el papel de la educación en el Gran Pajonal como articulador o desarticulador de la cohesión asheninka.

El Capítulo III presenta la estructura comunal y el sistema de autoridades, las relaciones de parentesco y sociales, los sistemas rituales y la cosmovisión asheninka.

El Capítulo IV, trata sobre el contacto de lenguas y las formas de integración interétnica; se incide en el contacto entre andinos y amazónicos; relata la presencia de los foráneos desde tiempos de los misioneros franciscanos, de migrantes andinos, evangélicos; describe la función de las lenguas para las relaciones sociales y la cohesión.

El Capítulo V, muestra formas para el fortalecimiento comunal y la memoria colectiva, se inicia con uno de los elementos vigentes de la cohesión social, vigencia y afirmación de la identidad cultural étnica, símbolos de representación étnica y testimonios de los colaboradores de este estudio.

A continuación las Conclusiones y después las Recomendaciones que nos parecen pertinentes considerar.

Finalmente, se incluye la Bibliografía y Anexos.

JUSTIFICACIÓN

La cohesión social es un concepto que se discute en esta tesis. Se entiende que esta va más allá de las diferencias económicas y sociales que pueden separar a los asheninka debido al cambio sociocultural que experimentan. Se trata este concepto vinculando dimensiones de la realidad que generalmente se presentan divorciados. Esto es, la política social, la memoria, las manifestaciones culturales, el empoderamiento de la ciudadanía, los cambios socioeconómicos y los cambios culturales; la promoción de mayor igualdad y de reconocimiento de la diversidad, así como el sentido de pertenencia. De esta manera, se enfoca la cohesión social como un fin para auto identificarse y un medio de resistencia cultural para afirmarse como grupo y diferenciarse de los otros.

El concepto de cohesión social que desarrolla CEPAL (UN CEPAL, 2007) será empleado en esta investigación. Se considera el conjunto de mecanismos de inclusión/exclusión que existe entre los asheninka y las percepciones que tienen de ellos mismos. Estas percepciones se consideran trascendentales, porque determinan el sentido de pertenencia que tienen los asheninka y explica la inclusión/exclusión, los cambios sociales y sus diversas dimensiones que abarcan la desigualdad económica, el acceso a servicios, educación, la vitalidad de la lengua materna, aspectos todos que tienen raíces históricas y explican el cambio cultural a través de las costumbres, tradiciones y organización social.

La identidad se trata transversalmente como un fenómeno que surge de la relación entre el individuo y miembros de la sociedad donde tiene que interactuar. De otro lado, la identidad étnica es un tipo distinto a otras identidades posibles, que se explica dentro del marco de referencia de las adscripciones sociales surgidas en la interacción.

Tanto el proceso de auto reconocimiento y el reconocimiento por otros, como el de adscripción pueden considerarse como dos procesos inseparables y constitutivos de la identidad. Definimos identidad según aquello que el individuo exprese de sí mismo, esto es, aquello que elija para hacerse

particular, mostrar un modo de ser único que lo definirá en sus relaciones con los demás, pero que a la vez lo hace partícipe de una colectividad, de ahí que una sociedad pluriétnica como la peruana se caracterice por esa diversidad y heterogeneidad étnica. Ante lo antes expresado, se debe preguntar en qué medida la ciudadanía puede implicar lo étnico como definición.

Hay que diferenciar entre lo que es identidad étnica de un individuo y lo que es su ciudadanía, es decir, su pertenencia comunitaria con su condición de ciudadano de un Estado como el Perú. La identidad de una persona tiene carácter doble: es cultural y comunitaria. La comunidad como colectivo lo reconoce como tal, en la asunción común de valores que son compartidos. De este modo, la identidad resulta del auto identificación realizada en un juego de reconocimientos y adhesiones en la interacción social.

Esta investigación va a buscar explicitar las formas de la cohesión social de los asheninka de Ponchoni (Gran Pajonal) en sus diversas intensidades a través de los correlatos socioculturales de la comunidad asheninka.

En nuestro medio, no hay estudios específicos sobre los correlatos socioculturales de la cohesión social referidos al pueblo ashaninka y, menos aún, sobre la cohesión social de los asheninka de la comunidad de Ponchoni. Sin embargo, debe señalarse que hay varios estudios que, si bien no se refieren específicamente al tema de la cohesión social y tampoco al grupo asheninka, sí se relacionan con la identidad o la pérdida de identidad de las personas que son miembros de los pueblos indígenas peruanos. En general, la problematización de la cohesión social va por el lado de la inclusión o exclusión con miras a enfrentar la discriminación, la falta de autoestima, la pérdida de identidad étnica y las preocupaciones por la inclusión.

Godenzzi (2005) y Gugenberger (1990) se refieren a aspectos de la cohesión social en la medida en que se preocupan de las cuestiones socioculturales relacionadas con la pérdida de lenguas o de procesos de asimilación lingüístico-cultural de hablantes en varios lugares del Perú o de España. Nuestra propuesta busca dar cuenta de niveles de cohesión a

través de los indicios culturales y lingüísticos que son sus correlatos. De otro lado, al escoger una comunidad asheninka bastante particular como es Ponchoni, pero que enfrenta la pérdida de su aislamiento geográfico por la reciente trocha carrozable, es ilustradora en relación a lo que se viene dando en estas sociedades.

Nuestra investigación considera actores sociales que tienen como eje el capital social que les brinda la Organización Asheninka del Gran Pajonal. Como define P. Bourdieu, esta forma de capital es el conjunto de recursos vinculados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento (Bourdieu, 1991 a: 2-3), es decir, como aquellos recursos que puede movilizar el individuo gracias a su pertenencia a organizaciones y redes sociales. ¿De qué manera el capital social que se da en el seno del grupo étnico puede contribuir a mejorar los resultados de los actores?

El capital social puede propiciar la creación directa de capital humano, es decir de recursos educativos y formadores.

Para P. Bourdieu (1977, 1999) el capital social está conformado por un bagaje real o ideal que corresponde a un individuo o grupo en virtud de su pertenencia a una red social en la que se relaciona más o menos de manera institucionalizada. Se parte de la idea de que el capital social se expresa como una relación de cooperación, confianza e interés en el otro, donde las relaciones son constantes y fluyen constantemente sin ser solamente un stock de redes establecidas. Asimismo, se revela al capital social como un recurso simbólico crucial dado que este es el que permite potenciar la identidad de las personas para incidir en la marcha de las cosas, en su entorno y en sus modos de vida.

Se pretende, en esta parte, mostrar los disímiles modos en que algunos asheninka de Ponchoni, seleccionados para esta investigación, se han ido insertando a la sociedad nacional y cómo han asumido los cambios que se han ido dando en su comunidad, reconocer las características recurrentes y lo que sirve de base para la construcción de la identidad asheninka.

Considerando factores como la edad y el rol social que cumplen, las inclusiones culturales de los asheninka que han contribuido a este estudio pueden ser diferentes, pero lo que seguramente es recurrente es la pauta estructural subyacente que los hace sentirse asheninkas.

Los asheninka de Ponchoni han convivido en una dimensión temporal y de espacio que ha sido acrecentada en un medio ambiente en constante cambio principalmente político. En ese sentido, es interesante comparar el sistema político tradicional y el actual moderno, desde su estructuración con la creación de una organización indígena hasta su praxis más personal o menos colectiva que se revela en la identidad asheninka.

Lo que significa complejidad cultural se relaciona con una diversidad expresada mediante la variación de la lengua, la ocupación territorial, la composición demográfica y el grado de relación con los integrantes de la sociedad mayor. Los modos en que los diferentes actores asheninka de la sociedad de Ponchoni tienen vigente su pasado histórico aseguran cohesión y continuidad de la especificidad cultural asheninka; por tanto, su pervivencia en el tiempo.

Los asheninka de Ponchoni sorprenden por su destreza de adaptación a los cambios impuestos por el contacto sociocultural con los mestizos de Oventeni, los cuales se acrecientan debido a la acelerada integración nacional. Los asheninka han conseguido aprovechar los procesos de integración y modernización en la zona para fortalecer su cultura y autonomía como poseedores legítimos y legales de la zona del Gran Pajonal.

Aunque los asheninka de Ponchoni podrían ser autosuficientes respecto a la mayoría de actividades con las cuales satisfacen sus necesidades cotidianas, se han vuelto dependientes de algunos objetos industriales necesarios para su reproducción social y económica. Al parecer esto los integra a la sociedad envolvente, pero de manera dependiente, aunque sean relativamente autónomos en materia política.

Una de las grandes potencialidades de las comunidades indígenas como Ponchoni es la fortaleza de su cohesión social. Para ellos la vida social es

una obligación, no es sólo placer. Por otro lado, tienen la exigencia de un comportamiento generoso frente a los demás, de ahí que tienen un dilema entre obligaciones sociales y el deseo o la necesidad de aumentar la producción y acumular recursos.

La propuesta sobre los correlatos socioculturales de la cohesión social asheninka, a partir del estudio de la comunidad de Ponchoni, ubicada en el territorio del Gran Pajonal, permitirá medir la cohesión social de sus actores sociales, a la vez que señalar los niveles de pérdida de los correlatos socioculturales asheninka de dichos actores en términos de pérdida o retención.

Los resultados de este estudio, además de desarrollar una metodología pertinente, podrán ser usados en acciones de revitalización de sociedad, de cultura, lengua, de educación, de movilización social y de una mejor relación en general de convivencia entre los peruanos.

Cuando los grupos políticos articulan su oposición en términos de criterios étnicos, la dirección de la mudanza cultural es igualmente afectada.

Si un individuo depende, para su seguridad, del apoyo espontáneo y voluntario de su propia comunidad, es preciso que su auto identificación como miembro de esta comunidad sea expresa y confirmada de modo explícito y cualquier comportamiento que sea desviante del patrón puede ser interpretado como un debilitamiento de la identidad y luego, de los fundamentos de seguridad. En tales situaciones, las diferencias históricas en la cultura entre comunidades diferentes tenderán a perpetuarse sin ninguna base organizacional positiva; de ese modo, muchas de las diferencias culturales observadas pueden ser de una pertinencia muy limitada en lo que respeta a organización étnica.

Los procesos por los cuales los grupos étnicos se mantienen son, entonces, evidentemente afectados, pero no fundamentalmente cambiados. Las fronteras étnicas son mantenidas por un conjunto limitado de rasgos culturales, por lo que la persistencia de la unidad depende de la persistencia de las identidades culturales.

Los asheninka son un pueblo indígena que al igual que otros tiene una memoria colectiva que trasciende. Su historia y cosmovisión revelan su relación intrínseca con la naturaleza y esta fortalece el equilibrio cultural interno de este pueblo. Equilibrio que se recrea en las celebraciones actuales, -si bien modernas-, pero con un trasfondo que subyace en la cultura tradicional, en la memoria de las familias de estos pueblos. Por eso, es fundamental examinar sus manifestaciones culturales y aproximarnos a su pensamiento y sistema de creencias, ya que a través de estos podremos entender la construcción de su memoria e importancia en la formación de su identidad y autor reconocimiento.

DESCRIPCIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Nos preguntamos si los asheninka de Ponchoni del Gran Pajonal se mantienen cohesionados cultural y socialmente, y si hay entre ellos continuidad cultural asheninka.

Pese a la presencia foránea: misioneros, aventureros, colonos, entre otros en la zona del Gran Pajonal, que es históricamente tierra del pueblo asheninka (Arawak); los asheninka de Ponchoni han logrado mantener la cohesión social y cultural. Cuando los misioneros franciscanos ingresaron con apoyo de personas andinas que devinieron en colonos, empezó la desarticulación de la organización social asheninka; aun cuando siempre han tenido a su favor su espíritu guerrero, el orgullo étnico y la asesoría de sus respetados *sheripiari.*

La estrategia de no rechazar aportes de diferentes instituciones y organizaciones lo utilizaron para iniciar la titulación legal de su territorio comunal, algo que nos parece explica la cohesión social de los asheninka de Ponchoni en el nuevo contexto en que debían vivir.

En la perspectiva señalada nos preguntamos:

1. ¿Qué aspectos permiten la cohesión social en una etapa de nueva globalización, de ingreso frontal de lo foráneo gracias a la trocha carrozable y a la tecnología?

2. ¿Los niños que van a las escuelas y los jóvenes que migran a lugares urbanos siguen cohesionados cultural y socialmente?

3. ¿Cuentan los asheninka de Ponchoni del capital social que les brinda la OAGP cuando están en su territorio o fuera de éste?

OBJETIVOS

El objetivo general del trabajo es analizar las dinámicas siguientes:

1. Registrar y explicar las formas de cohesión social de los asheninka de la comunidad de Ponchoni tomando en cuenta los grupos generacionales y correlatos socioculturales.

2. A través de estudios de casos, precisar los modos y las estrategias de cohesión para mantener la continuidad de los asheninka.

3. Examinar los mitos. Memoria de Juan Santos Atahualpa y ritos, entre otros, para explicar el reforzamiento de su organización y la recreación de sus tradiciones culturales.

En atención a lo precedente asumimos los siguientes objetivos específicos:

1. La tensión entre el proceso de pérdida de la cultura, la lengua y su conservación.

2. Las valorizaciones e ideologías culturales en torno al vínculo entre lengua e identidad.

HIPÓTESIS DE TRABAJO

General

Los asheninka del Gran Pajonal, en el 2015, mantienen en alto grado su cohesión de grupo/pueblo culturalmente específico, se reafirman en su historia, y en sus prácticas culturales con eventos como las masateadas, con la vigencia del *sheripiari*, y de la institución del *ayompari* como mediador del Buen Vivir.

Subhipótesis

El asheninka de Ponchoni concibe a un “paisano” como aquel que se manifiesta culturalmente como asheninka, practica y respeta sus valores culturales.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

1. La metodología que se usa en este estudio es fundamentalmente la cualitativa. Está basada en la evaluación de los testimonios e historias de vida de pobladores del Gran Pajonal y observaciones directas a lo largo de varios años. Se enmarca dentro de la metodología descriptiva-analítica.

2. Actores. Los testimonios e historias de vida de líderes asheninka, sheripiari, jóvenes asheninka buscan tener la visión de vida de cada uno de estos grupos generacionales y su inserción en el Buen Vivir asheninka de acuerdo a su permanencia en territorio pajonalino. Contamos con estudios de casos (Tabla 1), los cuales han sido seleccionados tomando en cuenta el aspecto generacional y la incidencia de los actores en la vida comunitaria. Asimismo, se han considerado los testimonios de asheninkas con quienes hemos tenido largas conversaciones durante las etapas de campo para el recojo de información, entre ellos están el señor Antonio Huaroco Camayteri de la comunidad nativa de Katoteni, quien tenía 60 años cuando conversamos con él en junio de 2009, Vicente Mañuco Camila (C. N. Mañarini) de 29 años de edad y Sergio Horacio Camañari (C. N. Bajo Chencoreni) de 22 años en junio de 2009.

3. Enfoque participativo. Se toma en cuenta la investigación interdisciplinaria y participativa del componente 2 del proyecto EIBAMAZ sobre capacidades y procesos de aprendizaje en las niñas y los niños indígenas desde su cultura y su lengua desarrollada por el Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada (CILA), además de otras investigaciones como la del intelectual asheninka Juan Nicahuate Paima sobre los *sheripiari.*

4. Etnografía. La presente investigación trata sobre la percepción de inclusión-exclusión de los asheninka de Ponchoni dentro de una comunidad identificada como el pueblo asheninka, además de los mecanismos o estrategias de inclusión o de exclusión vistos desde el lado del sujeto que excluye o desde el lado del sujeto (persona o comunidad) que se incluye o excluye de la comunidad referida. Se asume que la membresía plena de la

comunidad asheninka tiene relación positiva con un conjunto de derechos, formas de sentir, de ver, de interactuar que implican solidaridad, prácticas culturales, rituales que se mantienen o se pierden y que son específicos de la cultura.

Tabla 1. Consultores pajonalinos para la investigación

Consultores	**Características sociales**
Kaminirio	Sheripiari “el que fuma tabaco”
Miguel Camayteri Fernández Pascual Camayteri Fernández	Líderes fundadores de la OAGP y actuales presidentes consultivos
Ninfa Sánchez	Migrante andina, esposa de Pascual Camayteri
Ernesto Masha Aurora	Joven asheninka
Denis Camayteri Sánchez	Abogado asheninka (hijo de Pascual Camayteri)
María Maribel Camayteri Sánchez	Docente bilingüe, técnica en salud indígena (Hija de Pascual Camayteri)
Gaby Camayteri Sánchez	Técnica en salud indígena (Hija de Pascual Camayteri)

5. Antropológicamente, realizo un estudio cualitativo mediante las técnicas de investigación de entrevistas dirigidas (directas e indirectas), conversaciones cerradas y abiertas para la elicitación de los datos, historias de vida o de seguimiento de casos.

6. Ético. Los indicadores esenciales de pertenencia al pueblo asheninka como la confianza en sí mismo como asheninka, la confianza en las autoridades culturales asheninka, la confianza en las instituciones culturales del pueblo, la participación en la comunidad en cuanto asheninka, las expectativas para el futuro en cuanto asheninka, los valores y normas compartidas serán algunos de los indicadores a considerar y evaluar.

7. Técnicas de análisis. Se ha considerado pertinente como unidades de análisis a los diferentes actores que son planteados como casos. Ellos, como habitantes de Ponchoni, mantienen diferentes estatus y ocupan diversos lugares en la estructura social. La variable edad acompaña a estatus y estructura social. Para caracterizar a los actores se les ha acompañado en sus diversas actividades, incluyendo sus participaciones en asambleas, congresos y masateadas.

8. Para cumplir con los objetivos del trabajo, se ha usado más de un método y por ello se ha empleado diversos instrumentos: las historias de vida y las entrevistas han dado lugar a estudios de caso. Los testimonios han valido para verificar sus proyecciones y actitudes frente a los cambios y al ingreso de gente foránea. Los relatos orales han permitido corroborar que la cohesión social es vigente en cada uno de los pobladores.

9. Se han realizado grabaciones y filmaciones de conversaciones y entrevistas (se propusieron temas específicos para que ellos prosigan; se les planteó preguntas y se les guió en lo que fue posible) con asheninkas de diferentes edades. Se dio tiempo para convivir con ellos y tener observaciones participantes en las oportunidades en que se permaneció tiempo relativamente largo en Ponchoni.

10. Los casos que se irán presentando ilustrarán cómo se apropiaron o adaptaron conocimientos culturales ajenos a sus prácticas y valores culturales propios de manera selectiva sin alterar su cohesión y la continuidad de su identidad asheninka. Se observa cómo –en el caso de las nuevas generaciones– sí socializan en una cultura ya construida, adaptada y reproducida por sus padres.

11. Se toma en cuenta los siguientes factores que aseguran la cohesión social y la continuidad:

1. Cosmología en sentido de cultura
2. Medicina propia
3. Parentesco o parentela
4. Educación propia
5. Filosofía del Buen Vivir

6. Relaciones sociales como las de los ayompari
7. Territorio propio
8. Nivel organizacional de estado frente a behetrías: liderazgo, guerreros.
9. Organización Asheninka del Gran Pajonal (OAGP)
10. Fiestas (música, danzas), masateadas
11. Arte
12. Aislamiento geográfico ¿

Para el análisis se considera lo siguiente: un conjunto de rasgos socioculturales y los correlatos de la cohesión social o no, que a su vez se relacionan con niveles de identidad. Se podrán hacer deducciones entre correlatos socioculturales y cohesión social. Para analizar las historias de vida, los testimonios y la observación de casos se hace uso de la evaluación cualitativa. Se tendrá en cuenta los elementos de cohesión social que consideramos relevantes hasta la actualidad para la población asheninka de Ponchoni. Para el asheninka será importante conocer cómo se manejan los correlatos socioculturales y cómo se expresan en grados.

Figura 3. Oventeni rodeado de montañas pajonalinas
(Foto: E. V., año: 2009)

CAPÍTULO I

EL ESPACIO GEOSOCIAL: *KESHII (Pajonal)*, PONCHONI Y LOS ASHENINKA

El nombre Gran Pajonal hace referencia a pajonales que sobresalen en las colinas y en las altas lomas. Sólo el 3% del territorio presenta cobertura de pastos, la mayoría del territorio es bosque húmedo. El Gran Pajonal alberga a los asheninka, un pueblo indígena reconocido recientemente como diferente al pueblo ashaninka.

Actualmente, en términos políticos, el territorio de El Gran Pajonal es parte de la provincia de Atalaya (Región de Ucayali) por lo que depende de su municipio. Los presupuestos que transfiere el gobierno central para ejecutar proyectos de inversión es a las municipalidades provinciales y distritales, y Oventeni solo es un pueblo que todavía depende del municipio de Atalaya para poder sostenerse. Por lo cual la única forma de salir adelante es que Oventeni se recategorice a municipalidad distrital, para que su presupuesto se transfiera directamente del gobierno central.

La zona del Gran Pajonal es el centro de los asheninka tratados en este trabajo. La presentación de este espacio da coherencia a nuestra exposición, por lo que insertamos una serie de referencias sobre esta zona y su gente.

1.1. Generalidades

Los asheninka del Gran Pajonal, gracias a su geografía, a la necesidad de mantener su autonomía y defender su territorio se mantuvieron completamente aislados del mundo exterior, sobre todo cuando estuvo en la zona Juan Santos Atahualpa, que les permitió estar libre de intromisiones extranjeras en su territorio.

Desde la época prehispánica, las distintas etnias amazónicas mantenían relaciones comerciales con grupos de otras regiones, especialmente de la

zona andina. Uno de los elementos para las relaciones interétnicas fue la sal. Los nativos Yanesha (Amuesha) y Asháninca explotaban los yacimientos del Cerro de la Sal ubicados en los límites de su territorio tradicional. Los Asháninka actuaban de intermediarios con los Conibo y Piro en un intercambio de sal por otros productos (Varese, 1973, Santos Granero, 1992, pp. 23-26).

Asimismo, se señala que en la zona central del Perú, los ashaninka y los andinos realizaban intercambios comerciales en el lugar de Palcamayo, ubicado a pocos kilómetros de Tarma.

La población indígena de la Selva Central ha pasado por varias experiencias de contacto, muchas de ellas negativas, de acuerdo a cómo fueron llegando migrantes a ocupar sus espacios, sean caucheros, colonos, misioneros, petroleros, papayeros, etcétera y a la manera en que se hicieron evidentes los cambios asumidos por ellos mismos. En adelante, describiremos el territorio asheninka del Gran Pajonal para comprender cómo se han dado estos cambios en menos de 100 años de colonización.

1.1.1. Ubicación geográfica del *Keshii*

Como señalan Hvalkof y Veber:

> "El Gran Pajonal tiene una extensión de aproximadamente 3 600 km2 o 360 000 ha. Se caracteriza por su topografía bastante abrupta y "montañosa", cubierta principalmente por vegetación del tipo clasificado como "bosque húmedo subtropical" (Hvalkof y Veber, 2005, p. 90).

El Gran Pajonal es atravesado y drenado por dos ríos principales: Unini que desemboca en el río Ucayali, y Nevati, que es tributario del río Pichis. Dado su acentuado declive, el agua de los ríos fluye precipitadamente, lo cual hace que estos no sean navegables. Además de los ríos mencionados, El Gran Pajonal está entrecortado por numerosas corrientes de agua, arroyos, que han formado quebradas de distinta profundidad en el suelo de cal y

arcilla, asignando al terreno un relieve ondulado que evocan el monte y el pajonal.

El Gran Pajonal es el espacio sociocultural que habitan los asheninka, lugar cuya apariencia está fuertemente marcada con la presencia y las actividades de los asheninka, lo cual ha creado una relación especial con ellos y sus métodos de subsistencia. Sin embargo, la relación que los asheninka tienen con este lugar es distinta a la concepción que tienen los colonos sobre esta área del Perú. Para los colonos el Gran Pajonal es el área donde encuentran el pastizal para su ganadería, motivo histórico para colonizar el lugar y "civilizar" a los indígenas. En cambio, para los asheninka, esta meseta forma parte de su cosmología y narrativa mitológica. También, los pajonales son indicadores del lugar, los cuales poseen topónimos que forman parte, también, de su mitología. Además de significar el motivo de existencia de ellos, pues es el bosque y las áreas baldías, las que proveen para ellos todos los elementos para vivir bien.

El Gran Pajonal se divide en 45 comunidades nativas que rodean al pueblo de Oventeni, que está constituido por 120 familias de colonos, mayoritariamente de fuerte ascendencia andina de las cercanías. Los asheninka han sabido adaptarse al largo proceso colonizador que ha sufrido la Amazonía, pues ellos han podido seguir reproduciendo pragmáticamente su cosmovisión en los distintos contextos socioeconómicos por los cuales ha pasado el Perú, incluyendo el actual contexto globalizado en que se vive. Estos constantes cambios en el Estado, han permitido que los asheninka, como comunidad, se hayan fortalecido al ser capaces de emplear mejor los recursos que poseen, a diferencia de los colonos que han llegado en distintas épocas. Ellos se han dedicado a producir café orgánico, a la horticultura de subsistencia, al policultivo, a la caza y el forraje del bosque; mientras que los colonos solo se dedicaron a criar ganados en las tierras desmontadas.

1.2. Aspectos demográficos

Aunque no hay datos coincidentes y a pesar de que el Gran Pajonal ofrece condiciones ecológicas "marginales", esta zona posee una densidad demográfica relativamente alta.

El antropólogo John Bodley (1970) estimó que la población era de 1 500 habitantes. El estimado para 1995 era de 5 000 + 500 habitantes y para el año 2000, de unos 6 000 + 500. La Organización Asheninka del Gran Pajonal (OAGP) estima una cifra más alta: 8 000. Ellos incluyen un conjunto de comunidades ubicadas en la región baja entre el margen izquierdo del río Ucayali y el Gran Pajonal cuya población, se dice, proviene del *Keshi*.

La colonización en el Gran Pajonal repercutió negativamente en la densidad poblacional: hubo una baja demográfica significativa, sobre todo debido a epidemias mortales de sarampión que diezmaron comunidades enteras. La colonización apeló a la explotación de la fuerza laboral indígena, el comercio de esclavos y propició enfermedades ocasionadas por la pobreza, como la tuberculosis; todo lo cual tuvo por consecuencia un violento decrecimiento demográfico.

La densidad poblacional actual que es comparativamente alta no es resultado de potencial natural que no existe realmente, debe asumirse que es consecuencia de los sistemas de producción y manejo eficaz del medio ambiente por parte de los pajonalinos, quienes conocen muy bien las características geográficas y las bondades de la zona.

1.2.1. Actividades económicas de los asheninka de Ponchoni

Para entender a la comunidad de Ponchoni tiene que considerarse dos partes: una es la zona central de Ponchoni, donde se fundó como comunidad; la otra es la zona de los anexos. La primera está compuesta por habitantes de diferentes lugares y por algunos comuneros asheninka. En los anexos sólo viven asheninkas. Tomemos nota de lo siguiente:

Considerando la actividad de la comunidad de Ponchoni (Ver anexo 2, apartado "Población asheninka, población no asheninka"), tenemos:

1. Todas las familias del 01- 22 se dedican a la agricultura
2. Las familias 01,02,03,04,05,06, Se dedican a la agricultura y ganadería
3. Las familias 01, 04, Se dedican a la agricultura, ganadería y comercio
4. La familia 10 se dedica a la agricultura y comercio
5. En los Anexos de la comunidad de Ponchoni todos se dedican a la agricultura.

Figura 4. Adultos asheninkas leen la cartilla “Ocasiones para aprender” del MINEDU

(Foto: A. S., año: 2009)

En el Gran Pajonal, se ha practicado la ganadería y, también, en algún momento, la herrería que se demuestra por la presencia de lugares que funcionaron como tales y por topónimos que aluden a la existencia de tales instalaciones o de fundiciones. Sin embargo, a pesar del impulso por convertir el Gran Pajonal en una zona ganadera, no puede asegurarse que los pajonalinos se hayan convertido en ganaderos; pues es más una actividad económica de los colonos o mestizos, principalmente.

Los asheninka ahora están enfocados a la producción de café, en lo que tienen un buen resultado y aspiran en lograr la certificación para la

exportación. Previamente, apostaron por la vía carrozable y a pesar de algunas consecuencias culturalmente negativas, consideran que la posibilidad de sacar su café es lo más beneficioso.

1.2.2. Características geográficas del *Keshii*

En el aspecto geográfico, la zona del Gran Pajonal está constituido por terreno poco accidentado, aunque con claras depresiones y vertientes que forman pequeñas quebradas, con aguas que hacen encuentros y constituyen ríos como el Pauti, Corintoni, Sabaari, y otros afluentes que confluyen en el río Unini, y luego en el río Ucayali. Al lado este del Pajonal están las quebradas de Shumahuani, Catoteni, Quemporquishi, Tsiabenteni. Sus pequeñas quebradas hacen que sus ríos, al crecer, formen el río Neguati, Cocari, Onconashari, Shimoyani, formando así el río Nazaratequi, que luego forma el río Pichis: y después el Pichis y el Palcazú forman el gran río Pachitea que desemboca hacia el Ucayali.

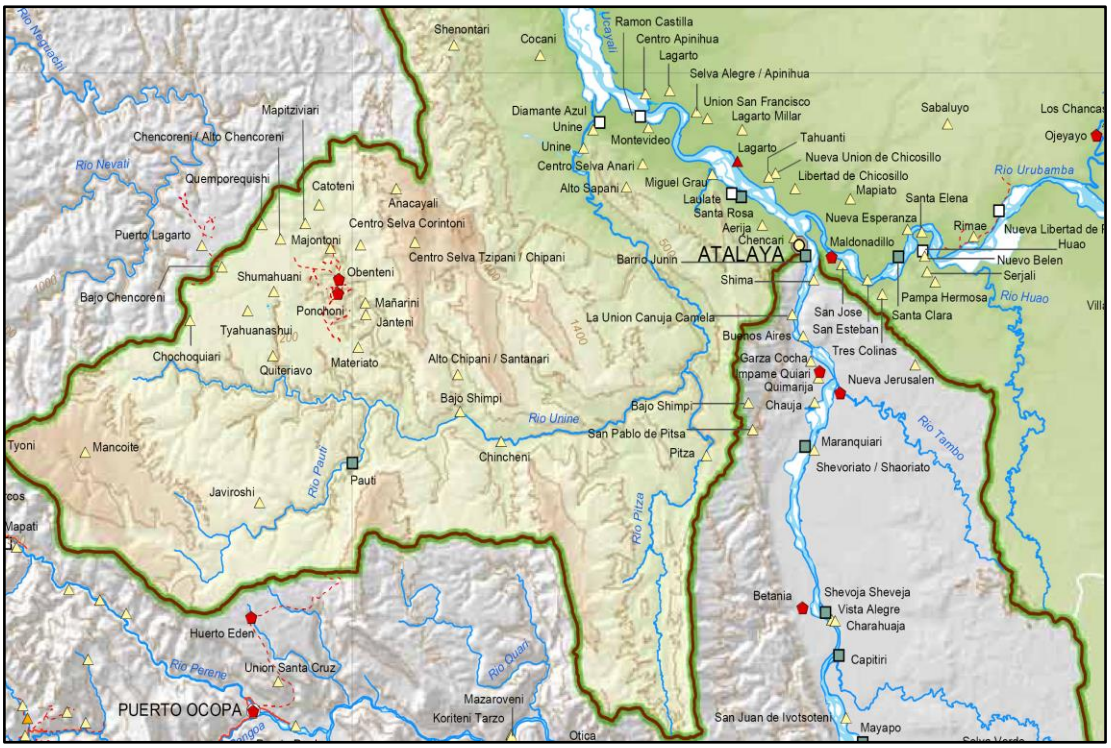

Figura 5. Área del Gran Pajonal y sus CC. NN.

(Fuente: Sociedad Geográfica de Lima)

1.2.3. Vías de acceso

El medio más común utilizado antes era el camino a pie que podía tomar de 5 a 6 días para llegar desde una comunidad a otra. Estas vías antiguas siguen usándose; algunas eran caminos de herradura (o trocha) de Puerto Ocopa hacia la comunidad nativa Pauti, y hoy, entre Ponchoni y Oventeni. Otro camino seguía de Quemporquishi hacia Shumahuani, de allí continúa para bajar hacia Aoti por el río Perené desde 1910. Con el aumento de inmigrantes se crea la población de Oventeni con muchas casas de asheninkas pajonalinos y colonos, creándose una pista de aterrizaje.

En la actualidad, se tiene la vía carrozable hecha por empresas madereras hacia Oventeni, distrito menor de la provincia de Atalaya (región Ucayali). Otra vía es la trocha carrozable de Puerto Ocopa hacia Atalaya administrada por la Municipalidad de Atalaya.

En el año 1938 se decide construir un aeropuerto, sobre esto, el Presidente de la OAGP recuerda: “En 1938 se inauguró una pista de aterrizaje de 1,6 kilómetros de longitud, probablemente la razón principal del éxito relativo a la colonia del Oventeni, constituyendo hasta ahora el transporte aéreo el más importante medio de acceso a Oventeni”. (Cleofás Quintori Soto, Presidente de la OAGP, Sede Ponchoni, 2009).

Con la llegada de las avionetas se facilitó el ingreso y la salida de los misioneros que venían desde San Ramón y Chanchamayo. “Con el aeropuerto también se tuvo el ingreso, no solo de los misioneros, sino también de otros foráneos quienes venían a establecerse en nuestro territorio por aire y tierra, de esta manera la comunidad siguió creciendo y recibiendo nuevas ideas a la cultura propia”, testimonio de Pascual Camayteri.

Anteriormente, existieron varias compañías aéreas, además de la Fuerza Aérea del Perú: la Compañía Domínguez, Servicios Aéreos S.A., (SASA), Charter, Chasqui S.A., Aerovías S.A., etc. Hacia el 2009 se hicieron los últimos vuelos comerciales.

Desde el año 1965 se podía llegar a la meseta del Gran Pajonal por vía terrestre por los caminos de herradura y también por vía aérea. Empresas madereras como Balarín, Industrial y Bozovich usan la vía carrozable de penetración hacia la zona de Oventeni para sacar madera desde el año 2002. Se utiliza esta vía terrestre permanentemente en tiempo de verano, desde Oventeni a Puerto Ocopa y a Satipo, o al revés.

1.2.4. Formas de comunicación

La comunicación en el pasado usaba bocina, gritos, silbidos y mensajeros que iban de un lugar a otro llevando todo tipo de mensajes que los jefes o curacas ordenaban. En la actualidad se escriben cartas, oficios, memoriales, informes, solicitudes, memorándum, invitaciones, libros. Se leen cartillas, afiches, periódicos, revistas, pero son pocos los pobladores que tienen acceso a estos medios porque gran parte es analfabeta.

En el año de 1939, el Monseñor Uriarte de la Orden Franciscana ayudó para establecer una radio de comunicación para facilitar el trabajo misional entre San Ramón, Oventeni, Satipo y Atalaya. La población de Oventeni cuenta con radiofonías que funcionan con baterías o a panel solar, también cuenta con dos teléfonos públicos que les sirven para comunicarse con cualquier punto del país. Oventeni cuenta con 2 teléfonos satelitales de la empresa Gilat (061-811750) y ya hay señal de telefonía móvil en Oventeni y el Internet.

1.2.5. La sociedad asheninka

Los asheninka son reconocidos como buenos guerreros y con habilidad organizativa para conservar sus territorios. Su tradición bélica y su organización son factores que deben haber sustentado la cohesión y la continuidad de pueblo.

Para el fortalecimiento de su identidad y la vigencia de su historia se valen de sus mitos, de sus cuentos, donde se reconoce a un dios transformador, el *abireri* a quién consideran el mesías, el salvador de su pueblo.

Los cambios económicos que se han dado producen alteraciones en el entramado social, pues es claro entre ellos el reconocimiento de grupos que tienen más o menos privilegios y poder que otros.

Los asheninka, como sociedad dedicada a la caza, la pesca y a la agricultura sostenible, se han visto obligados a movilizarse buscando vivienda, cambiar su forma de vivir como, por ejemplo, entrar al corazón de los bosques y dejar sus mejores espacios para los colonos.

La historia asheninka sustentó a la filosofía organizacional de Juan Santos Atahualpa, de liderazgo y discurso como sustento a los líderes de ahora. Actualmente, ellos rememoran a su líder cada año. A Juan Santos se le reconoce como un líder excepcional por su capacidad para acoplarse a las concepciones religiosas no solo de indígenas amazónicos, sino también de otras que vinieron con los europeos.

1.3. Historia del *Keshii*: los Arawak y los ashaninka

1.3.1. Lathrap: arqueología y poblamiento

Según los estudios de Lathrap (2010, pp. 117-123), los antepasados de los ashaninka llegaron a zona ucayalina alrededor del año 200 a.C. Estos procedían de la región donde el río Negro desemboca en el Amazonas, de una cultura llamada Hupa-iya. Luego, alrededor del año 100 d.C. fueron desplazados por otros migrantes y así llegaron a los valles de Perené, Chanchamayo y Bajo Apurímac.

Parece que el complejo Hupa-iya está relacionado con la tradición de cerámica llamada “barrancoide”, vinculada a poblaciones de habla Arawak, descubierto en el Amazonas central y el Orinoco. Los hablantes de lenguas Pano empezaron a desplazar a los Arawak a los afluentes del Ucayali a partir de 300 d.C. Los ashaninka actuales serían descendientes de estos Arawak.

Una onda migratoria Arawak, llamada proto-Maipure por Lathrap, ocurrió entre 1000 y 500 a.C. Al parecer fue con este evento cuando el hábitat se va pareciendo cada vez más a como es en el momento de la Conquista, evidenciándose ello por el hallazgo de numerosos husos de cerámica (que

atestiguan prácticas de hilado y de tejido). Según Lathrap (2010, p. 119) la densidad de las aldeas crece, involucrando comunidades de quinientas a mil personas que permanecen en los asentamientos durante doscientos años.

La interrogante de Lathrap (2010, pp. 156-157) sobre:

> «La súbita desaparición de las comunidades Hupa-iya en la cuenca del Ucayali Central pone en cuestión el destino de ese pueblo tan numeroso [.....]».

La cuestión de los Hupa-iya y la dirección que hubiesen tomado plantea encrucijadas. Un retiro aguas arriba por el curso principal del Ucayali habría podido alcanzar en última instancia los valles del Bajo Urubamba, del Bajo Apurímac, o el Chanchamayo, la fértil cuenca drenada por el Perené. No se tiene conocimientos sobre la arqueología de las dos primeras regiones, pero sí de algunas prospecciones en Chanchamayo. En la región de las ciudades de San Ramón y La Merced y se identificaron dos complejos cerámicos distintos.

Se tiene seguridad de que las cerámicas de Naranjal son productos de los Ashaninka históricos. Lathap (2010, pp. 156 -157), dice:

> "En la época de los primeros contactos con los españoles, la cuenca del Chanchamayo era ocupada por este numeroso y extendido grupo étnico. [.....] La cerámica de Naranjal constituye, de lejos, el estilo cerámico más común en Chanchamayo. [....] La cultura Naranjal se caracteriza por la presencia de hachas de piedra en forma de "T" con extremidades que se abren en campana, una forma típica que se encuentra en otras zonas dominadas recientemente por los Ashaninka"

La decoración incisa en líneas anchas de Naranjal sugiere que el estilo que reinaba entre los siglos XV y XVII derivó directamente del Hupa-iya, a través de 1500 años de gradual simplificación, corroborando la hipótesis que fueron los antepasados de los ashaninka modernos quienes trajeron la cultura Hupa-iya Barrancoide, de estirpe lingüística Maipure-Arawak, con la que el ashaninka se relaciona incuestionablemente.

En la Ceja de Selva, en el siglo XV, los andinos y selváticos conviven en territorio mutuamente traslapado, con cultivos de hoja de coca y de chacras de plantas tropicales entre los 1800-2000 m. de altura.

En todos los casos, las relaciones debieron implicar “intercambio y alianza política para los Incas”, pero no del tipo de relaciones de dependencia, pues los Anti no fueron sujetos en términos de “vasallos”, sino en términos de “amistad”. Esta forma de relacionamiento debe haber permitido a los Arawak sostener y, acaso, a ampliar su presencia en la frontera oriental de los incas, como parapeto contra embestidas de otras poblaciones amazónicas.

1.3.2. Boom del caucho y servilismo

La llegada de la navegación a vapor y, en 1868, principalmente con la apertura de la Amazonía a la navegación internacional se volvió lucrativo el comercio del caucho. Durante dicho periodo los indígenas eran recolectores de shiringa que transportaban luego hasta el lugar de acopio. Como una forma de supervivencia, algunos curacas asheninkas organizarían entonces a su propia gente, es decir, grupos de hombres para recolectar caucho para producir el jebe requerido.

1.3.3. Contacto entre andinos y amazónicos

Antes de la Colonia y, por cierto desde mucho antes, había contacto entre los pobladores de la sierra y de la selva para realizar intercambio de productos. El sistema que desde la Colonia se establece es una forma de trueque que funciona entre los pobladores andinos y amazónicos que, en el caso de los asheninka, recibía el nombre de ayompari.

Las primeras familias que decidieron hacer exploraciones por la zona de Ovenari u Oventeni fueron: los Aliaga, Munasca, Reátegui y Mendoza. Estos salen de los Andes con el propósito de buscar buenas tierras para asentarse y dedicarse a la agricultura.

No exploraban solos, siempre convencían a algún asheninka para que les guíe, a cambio de productos.

Santos Granero (1996, p. 103) sugiere “que en el siglo XVIII la Selva central era una pieza clave en el circuito económico de los Andes centrales”.

1.3.4. Misioneros franciscanos colonizan el *Keshii*

Previa a la entrada al Gran Pajonal se realizó la primera entrada a la montaña de Andamarca por el Padre Fray Manuel Biedma, quien cuando estuvo entre los callysecas había aprendido algunos vocablos de la lengua ande (ashaninka). Amich (1988, pp. 65-67) repite constantemente que el P. Biedma conocía el idioma campa y fundó Santa Cruz de Sonomoro, que actualmente lleva el nombre de montaña de Pangoa.

El Gran Pajonal fue explorado inicialmente por el misionero Franciscano Juan de la Marca, quien en 1733 viajó por la región acompañado por 15 indígenas cristianos. Fue recibido por los nativos pajonalinos y el mismo año fundó dos pueblos. Le siguieron otros misioneros franciscanos que continuaron la misión en el área.

El primer ingreso de los misioneros fue hacia 1635 y no tuvieron buena acogida porque eran acompañados por soldados.

Es en ese contexto que Juan Santos Atahualpa, en 1742, gesta el mayor levantamiento contra los españoles logrando que se retiren de los territorios amazónicos durante 100 años.

Antes de la sublevación de Juan Santos, los ashaninka y los amuesha venían siendo incorporados aceleradamente a la economía virreinal. Los intereses económicos eran importantes. La producción de azúcar y aguardiente fue alta antes de dicha sublevación. También desde 1713 facilitaron el comercio de la coca con los vecinos de Huánuco, esforzándose en la apertura de un camino a Pozuzo. Los productos de más alto valor de cambio en la economía interna del virreinato eran el aguardiente, la coca y los textiles.

Las reivindicaciones que defendía Juan Santos eran “la supresión de mita, obrajes y repartimientos” (Riva Agüero en Ortiz, 1967, p. 115). Su prédica tuvo aceptación entre los ashaninka y los amuesha. Juan Santos, a pesar de su origen serrano estaba al tanto de la situación de los indígenas por lo que

su prédica anticolonial tuvo respuesta ya que hacía referencia a instituciones que los habían oprimido. Más importante es resaltar lo que señala Santos Granero (1996 p. 116)

> "Lo que hizo de Juan Santos un líder excepcional fue su capacidad para compenetrarse con el universo religioso de los indígenas amazónicos y para satisfacer sus expectativas mesiánicas".

Si bien algunos como Varese desestiman el impacto de su reivindicación como Inca y su legítimo derecho a la conducción del antiguo imperio incaico. La relevancia de Juan Santos en la mitología de los pueblos indígenas de la selva central y aunque para algunos tenía connotaciones negativas, todos coinciden en concebirlo como un ser divino poseedor de poderes extraordinarios. Por ello, Juan Santos Atahualpa fue identificado como el personaje importante y hasta sagrado de sus tradiciones míticas, al presentarse como descendiente de los incas.

Juan Santos Atahualpa se presentó ante los pobladores de la selva central como hijo del Sol (Loayza, 1942, p.68). Esto es significativo porque para los ashaninka, amuesha y shipibo, la figura del Sol tiene un rol preponderante entre las divinidades.

El Gran Pajonal fue "redescubierto" cuando el padre franciscano Francisco Sala atravesó el área en una expedición en 1896, pero el Gran Pajonal no fue colonizado hasta 1935, cuando el padre Francisco Irazola fundó tres puestos misionales en el área, sólo uno de ellos (la misión de Oventeni) probó ser viable y seguro.

En esta época, los asheninka conocieron la sal, pero no sabían su utilidad. Según el testimonio de un anciano asheninka, "La sal que traían era en forma de rocas o piedras pequeñas de color rojo vivo y a los asheninka les gustaba chupar como un caramelo porque les llamaba la atención".

En el año de 1933, se establece la iglesia católica en Oventeni a cargo de los franciscanos, ese mismo año los franciscanos promovieron la construcción de la iglesia católica de material noble, en medio de la comunidad. Durante la construcción de la iglesia los asheninka empiezan a

acostumbrarse a trabajar pagados, pues los misioneros le daban a cambio de su trabajo ropas, comida, todo tipo de regalos

A raíz del ingreso de la misión en Oventeni (antes Ovenari) empieza la marginación a la cultura, abuso, maltrato, formas de trabajo diferente a lo que los asheninka estaban acostumbrados; empezaban a obligarles a ir a las misas, a ser bautizados y así poco a poco se fue perdiendo las costumbres del pueblo asheninka del Gran Pajonal.

Los Arawak se desenvuelven desde siglos por un hábitat muy disperso, con unidades residenciales de tamaño reducido, que van de una decena de personas hasta doscientos o más seguidores de un jefe importante, hasta cuatrocientos; actualmente, en las grandes aldeas en torno de escuelas.

La imagen de la sociedad asheninka es la de un organismo multicentrado cuya cohesión se funda en la multiplicación de las relaciones horizontales, igualitarias, establecidas por cada unidad local independiente.

Es importante señalar que se establecen aldeas mixtas en las fronteras provinciales o, lo que es más significativo, en las fronteras "nacionales" campa. Había, y eso está documentado desde la Conquista entre los Panatagua, los Amuesha y los Ashaninka, aldeas fronterizas compuestas de una mitad Amuesha y la otra Ashaninka. Esas asociaciones recibieron nombres que permanecieron en la literatura por dos siglos: *Chichirenes* (ashaninka-nomatsiguenga establecidos en la desembocadura del Tambo), *Simirinchis* (ashaninka-piro de la desembocadura del Tambo) y los *Chontaquiros* (piro-matsiguenga del medio Urubamba). Hubo fusiones Amuesha-Ashaninka en torno al Cerro de la Sal y aldeas Arawak-Pano, como por ejemplo: la aldea campa-mochobo en la margen izquierda del alto Ucayali y la aldea piro-comabo[1] en la margen derecha, una delante de la otra y aliadas entre sí, que posibilitaban accionar cuatro redes de alianza cuando fuera necesario (Izaguirre, 1922 – 1927).

[1] La terminación –bo es un sufijo que tiene valor de pluralidad y va generalmente con nombres de grupos clánicos Pano, muchos de ellos ahora referentes de grupos étnicos de lenguas específicas.

1.4. Tradición oral y memoria asheninka

En la historia oral de los asheninka no se olvida a personajes como Arana, Fitzcarraldo, Gálvez y otros nombres relacionados a la “época del caucho”, pues los excesos de este periodo causaron desolación en las poblaciones de la Amazonía y la memoria de ello está viva entre los pueblos amazónicos. La Amazonía del caucho ya pertenece a esa primera mitad del siglo XX con sus vandalismos, sus deportaciones, sus campos de concentración, sus genocidios (especialmente de la Casa Arana y el caso del Putumayo).

1.4.1 Relación entre historia y memoria

A los españoles les fue casi imposible conquistar la Amazonía. Los misioneros franciscanos pusieron todo su empeño, pero no lograron prevenir ni detener a Juan Santos Atahualpa, quien artículo en el siglo XVIII un movimiento libertario que los expulsó.

Los primeros intentos de reducción de los selváticos de la Selva Central fueron por medio del río Huallaga, luego, instalaron aldeas entre los Panatagua, después entre los Payansos, y de allá exploraban el Oriente. Los franciscanos fueron los únicos encargados de las misiones de la selva central del Perú hasta 1900, mientras Urubamba y Madre de Dios quedaban en olvido. Son ellos, consecuentemente, la fuente histórica principal, y relativamente abundante sobre los pueblos Arawak.

La frontera entre las tierras altas y la Amazonía involucraba tres conjuntos humanos: los andinos, los Arawak y, al este, los Pano de las márgenes del Ucayali que venían a ella a comerciar o auxiliar a los Arawak, a defenderla por razón de la sal. Esas fronteras amazónicas tenían varias entradas creadas para facilitar sistemas de relaciones de comercio, política y matrimonial que facilitaban relaciones sociales entre los miembros del amplio conjunto Arawak y con algunos vecinos ajenos a éstos, como los Pano de las tierras bajas después del área Arawak.

Todos los Arawak (ashaninkas, asheninkas, yaneshas, nomatsiguengas y matsiguengas) en aquella época serían alrededor de 70 mil personas. Dos de esos grupos, los yaneshas al oeste, evidencian influencias de un largo

mestizaje lingüístico-cultural con etnias andinas vecinas, preincaicas e incaicas, como los Chupachos de la región de Huánuco y los Piro al noroeste, muestran influencia sostenida de los Pano, distinguiéndose tanto por la lengua como por rasgos culturales, que lo aparta del núcleo constituido por los grupos señalados arriba (ashaninka, asheninka, machiguenga, nomatsiguenga), que constituyen el grupo central Maipure arawak.

> En la época previa al boom del caucho la población Arawak estaba constituida de más de 150 mil personas y después de tal periodo indudablemente por menos de 50 mil (Denevan, 1980) Todos las cifras de Denevan para los campa deben ser calculados hacia arriba con la reintegración de los Piro y los Machiguenga del alto Madre de Dios, que también son Arawak. Los números de Varese (1973) son más confiables, aunque un poco sobreestimados para la década de 1970: 62 mil Arawak subandinos, sin contar a los que el padre Biedma (Biedma, 1981, pp. 106,7)[2], dice en 1671: "Todos los indios que vivían en aquellas regiones estaban reunidos bajo el nombre genérico de Campas, pero había grupos que tenían denominaciones peculiares…"
>
> A los cuales cita ubicando al sur de la misión de Sonomoro a los Pangoas, los Menearos, los Anapatis y los Pilcozunis; y al norte, los Satipos, los Capiris y los Tomirisatis; al este (río abajo) los Cobaros y los Pisiatiris, más allá los Cuyentimaris, los Sanguineris, los Zagoneris y los Quintimiris.

[2] Y también en la página donde los nombres de grupos y de héroes míticos se mezclan.

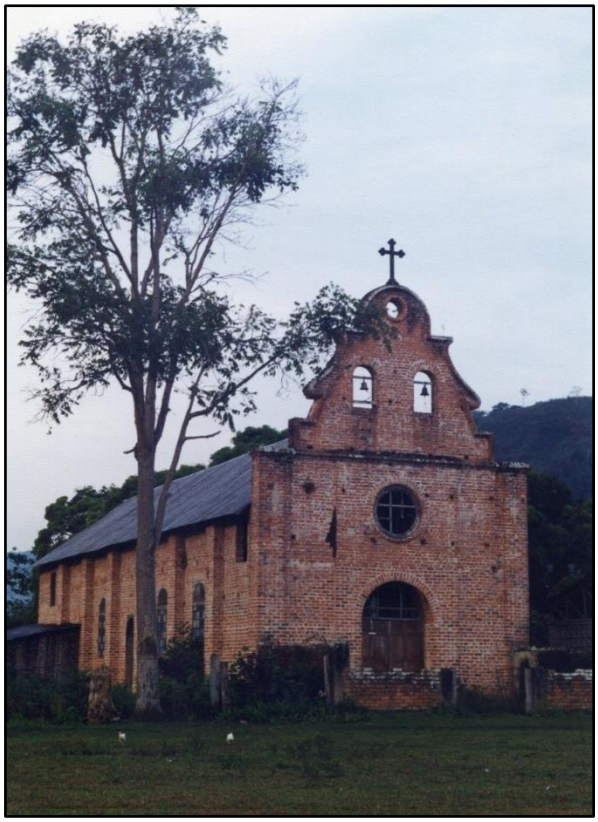

Figura 6. Templo de la Misión Franciscana en Oventeni que data del año 1936

(Foto L. F., año: 2006)

1.4.2. Memoria como testimonio oral

La memoria registrada en textos por etnógrafos o misioneros, suele validarse con la memoria oral que guardan los adultos asheninkas sobre su historia.

En esta perspectiva es relevante trasladar la Historia de vida del expresidente de la OAGP, Pascual Camayteri en lo que se ha denominado "Recuerdos de niñez". Creemos que lo de él constituye un ejemplo de construcción de "ciudadanía" asheninka, que al final es la construcción de su identidad asheninka actual.

Camayteri narra su nacimiento en el lugar llamado Atarao que es una quebrada ubicada en la comunidad actual de Quemporoqueshi, donde vivió con sus padres y hermanos hasta los cinco años. En 1960 sus padres deciden dejarlo con su madrina Rosa Besada quien vivía en Oventeni, aunque ella pertenecía a la etnia piro. La castellanización y el aprendizaje de la lectura y escritura en la escuela eran los objetivos comunes de sus padres

y de su madrina. Como dice Camayteri, esa era “la visión de mi padre” y ese era para él un objetivo de su vida. La experiencia de su vida en Oventeni le marcó para luchar por su pueblo.

(En el anexo figura en forma extensa el texto del testimonio de Camayteri, que lo transcribimos de Veber 2009)

1.4.3. La memoria sobre Juan Santos Atahualpa: ¿Mesianismo?

La noción de “mesianismo” evoca la comprensión de las percepciones y motivaciones de los actores y pretende identificar aspectos culturales en la conjunción entre la cosmología y la acción.

El mesianismo asheninka tiene su cimiento en la rebelión de Juan Santos Atahualpa en 1742. Este se presenta entre los pajonalinos y los convence rápidamente para luchar contra los franciscanos, convirtiéndose en líder de esta rebelión.

El mesianismo se refiere a las visiones de un nuevo orden social mediado por la intervención de un representante divino. Se caracteriza por sus rituales, tabúes, rezos y otros tipos de acciones designados a promover el mesianismo. Sin embargo, esto no caracteriza a los asheninka, al menos no hay evidencia de ello. Si bien el mundo asheninka es percibido como un lugar habitado por seres espirituales poderosos, la interacción de estos con los propios asheninka es continua y hasta mediada por el *sheripiari* quien puede comunicarse con estos seres y hasta viajar a sus hábitats. La aparición de seres espirituales en la tierra no es necesariamente objeto de veneración y respeto; así lo evidencia su mitología. Por eso, la aparición de Santos Atahualpa como el hijo del sol no pudo haber tenido mayor relevancia que la formación de un movimiento armado y no religioso.

Se interpreta el contexto histórico de la movilización asheninka para profundizar su argumentación. Se señala que la información de esta rebelión proviene de los recuentos franciscanos, de su percepción de la figura de Santos Atahualpa y de los mismos asheninka. Al promover la figura de un solo instigador de la rebelión, descartaban que esto hubiese ocurrido sin su presencia. Los asheninka eran vistos como “salvajes inocentes e

ignorantes", una visión que los libraba de toda culpa y los mantenía como niños fáciles de reclutar. Era el interés de las misiones franciscanas sostener esta idea de los nativos como almas desesperadas esperando salvarse apenas se presente una nueva oportunidad.

No obstante, los asheninka debieron tener sus propias motivaciones o razones para participar de la rebelión; por ejemplo, la tensión entre ellos y los misioneros desde un inicio, pues siempre existió una resistencia nativa. Otros motivos fueron las constantes epidemias que se originaban en las misiones y diezmaban la población a menos de la mitad.

Para Santos fue fácil ser el catalizador de una comprensiva rebelión general por las epidemias; la gente se iba buscando refugios y todo era porque los franciscanos querían cambiar la forma de vida de los asheninka

Una justificación espiritual para la rebelión estaría en cómo cazadores y horticultores, cuya subsistencia depende de la comunicación con los dueños de las plantas, los animales y seres espirituales de todo tipo, no tenían manera de mantener esas prácticas todo el tiempo con los franciscanos. Sin embargo, la rebelión no surgió por la creencia en intervención divina, sino del diálogo entre la violenta autoconfianza nativa y las dinámicas históricas de la reproducción social y física de la sociedad nativa.

El liderazgo asheninka refleja un orden en el cual los asentamientos dispersos, autónomos, pequeños, forman unidades básicas de reproducción social. Estas unidades familiares son grupos locales cuyos líderes son la cabeza de una de las familias, un hombre considerado con actitudes y dones particulares, y más poder que otros. Su autoridad es reconocida en tanto se mantenga "fuerte". Su gente espera de él no solo la representación, sino que asegure el acceso a las fuentes productivas vitales y la interacción pacífica con otros grupos étnicos. Esta forma de liderazgo es frágil y está orientada hacia el consenso. Asumiendo que en el siglo XVIII el liderazgo ashaninka era de este tipo, aceptar el liderazgo de Juan Santos Atahualpa podría haber dependido de su conocimiento de la infraestructura de las misiones, la estrategia militar española y la posibilidad de establecer nuevos aliados.

Volviendo a los mitos, algunos creen que el mesianismo se evidencia en el mito asheninka del Alto Perené “Sacaramentaro” y el mito yanesha *Yomporsanto*, ambos hacen referencia a Juan Santos Atahualpa; existen otras versiones de este mito.

1.4.3.2. La facilidad de relaciones Interculturales del líder JSA

Los misioneros de la orden franciscana llegan al territorio ashaninka en el s. XVII y poco después fueron expulsados.

En 1709 los misioneros volvieron a intentar establecerse, traían cantidades de machetes que evidentemente atraían a los indios. Los franciscanos continuaban con sus acciones contra la poligamia y las actividades chamanísticas. Junto con la presencia de enfermedades traídas por los blancos, eso llevó a una nueva rebelión.

En 1737 el líder Ignacio Torote organizó la muerte de un padre y de algunos indios convertidos. Después atacó la misión de Sonomoro, matando a tres sacerdotes, un novicio y algunos convertidos. Según Izaguirre (1922 – 1927, 87): ”el padre Fray […] preguntó muriendo porque le hacían eso a lo que Ignacio habría respondido porque ustedes nos están matando cada día con sus ceremonias y catecismos, tomando nuestra libertad”.

Derrotada la rebelión, los franciscanos pensaron que un periodo de paz había comenzado. Pero, en 1742, los indios fugaron en masa de las misiones para encontrar al Inca al que llamaron Juan Santos Atahualpa Apu-Inca Huayna Capac.

Fernández y Brown (2001, pp. 22-23, 36-43) se preguntan si Juan Santos movilizó una creencia de mudanza total que ya existía entre los asheninka o si él mismo fundó una creencia milenaria o mesiánica. De cualquier modo, la reacción explosiva contra la colonización se tornó como un modelo para futuros levantamientos (siglos XIX y XX) y emergencia de una esperanza y creencia en un cambio total de la situación ashaninka.[3]

[3] Para sus seguidores indígenas Juan Santos Atahualpa era un descendiente directo de Atahualpa, cuyo padre fue Huayna Cápac.

Juan Santos Atahualpa habría recibido su educación en el Cusco, probablemente en un Seminario jesuita. Habría viajado para Europa y para misiones, incluso habría ido hasta África. Llegó al Gran Pajonal en marzo de 1742 y quería expulsar a los españoles y a sus esclavos. Incidentalmente, anotamos que Juan Santos consideró a los negros como personas oprimidas, pero también como asesinos ocasionales de los indios. Probablemente, en razón de sus conocimientos tácticos, de sus técnicas de combate y del uso de armas españolas, su participación en la rebelión fue admitida. Su objetivo era restaurar el reino Inca con él al mando porque se consideraba heredero legítimo, según la voluntad de Dios.

Juan Santos construyó un pequeño fuerte en Quiso pango (Fernández y Brown, 1991, p. 36). En 1743 tomó el control de la misión de Quimiri que contaba con 2000 indios provenientes de diversos grupos. Quimiri fue fortificada por un posible ataque de los españoles. Entre los seguidores de Juan Santos también hubo un grupo de 52 mujeres y viudas conducidas por las ex esclavas de doña Ana de Tarma. Hay indicios de que los pueblos de la selva que se unieron a la causa de Juan Santos no estaban tan entusiasmados como el mesías mismo en cuanto a las perspectivas de una renovación cristiana. El testimonio de dos negros –El Congo y Francisco- incluye la observación de que los Amajes, Andes, Cunibos, Sepibos y Simirinchis, que rendían obediencia a Juan Santos, reclamaban que “no quieren padres, que no quieren ser cristianos”, mientras intentaban convencer a Juan Santos de que debería matar a los cautivos negros.

Un rasgo curioso del movimiento de Juan Santos Atahualpa es el lugar cambiante de los negros en la ideología y la táctica del levantamiento. Todos los informes iniciales del mensaje del rebelde hacen hincapié en el fuerte sentimiento en contra de los negros de Juan Santos y sus seguidores indígenas. Los asheninka aterrorizaron a los negros Francisco y El Congo, quienes escaparon sólo gracias a la intervención directa de Juan Santos. El mismo “mesías” expresaba su desdén por los negros. Al menos algunos negros habrían logrado persuadir a Juan Santos y a los indígenas de que les

convenía aceptar que esclavos renegados se unieran a la rebelión, pues en cierta medida ya se habían integrado a la sociedad ashaninka, ya que hacia la década de 1740 ya existía uniones mixtas de negros con mujeres ashaninka, forjándose vínculos familiares en el ámbito de las misiones (Fernández y Brown, 2001, p. 46).

1.4.3.3. ¿Don de lenguas de JSA?

Los informes que circulaban durante la rebelión indican que Juan Santos hablaba ashaninka y posiblemente piro; sin embargo, es inconcebible que en sus primeros contactos pudiera disponer de las sofisticadas habilidades lingüísticas y conocimientos de los chamanes ashaninka.

Las acciones políticas de Juan Santos no estuvieron dirigidas exclusivamente a los ashaninka, alcanzó a numerosos grupos étnicos como los yine (piro), nomatsiguenga, matsiguenga, yanesha, amahuaca, yaminahua. Con una convocatoria múltiple, Juan Santos inició una campaña de contactos interétnicos. Los preferidos fueron los nomatsiguengas, matsiguengas, yines, amahuacas, yaminahuas, amarakaires, ashaninkas y algún grupo quechua-inca. Habría prohibido el empleo de los nombres españoles con que habían sido bautizados diversos lugares y poblaciones. Ordenó que se volvieran a utilizar los nombres indígenas correspondientes.

Por último insistió en que las diversas familias y grupos asheninka continuaran empleando los dibujos faciales que permitían conocer su identidad. Esto habría sido una de las controversias de la relación indígena-misioneros pues estos últimos insistían en que los asheninka debían tener las caras limpias (Macera, 2009, p. 43).

La rebelión: la expulsión y retorno de francisanos, e ingreso de los evangélicos

En 1742, bajo el liderazgo militar de Juan Santos Atahualpa, los “campa” derrocaron a los franciscanos quienes habían establecido un número de misiones en su territorio. En 1752, el territorio de los ashaninka, asheninka, amuesha y piro fue totalmente reconquistado por los nativos y esa situación se mantuvo durante décadas.

La aspiración de los franciscanos era colonizar y explotar la zona de la Selva Central con el establecimiento, a partir de 1730, de ganaderías bajo la dirección de la propia institución misional.

De otro lado, casi en el punto más alto de la colonización del Gran Pajonal, hacia 1738, (decena de establecimientos ganaderos, herrerías y agencias misionales en varios lugares de la zona), la misión con el apoyo de la fuerza militar española provista del virrey de Lima, realizaron expediciones represivas en las partes occidentales al Gran Pajonal, donde ejecutaron a cuatro líderes asheninka y exponiendo sus cabezas y manos en postes para escarmiento de los nativos.

La tranquilidad aparente generada por el desarrollo de la ganadería y algunos servicios a los habitantes, y por la represión a los nativos desemboca en un enfrentamiento con el poder colonial español y la misión franciscana en 1742. Los indígenas ashaninkas hicieron una reunión masiva con participación de más un millar de ellos y con representantes de grupos indígenas vecinos, con quienes deciden que los misioneros eran indeseados y se abocaban a una resistencia armada contra el virreinato español (Amich 1988, pp. 166-172).

Juan Santos, recorre por los Andes con un mensaje que en poco tiempo hizo que los ashaninka y pueblos vecinos abandonaran las misiones franciscanas e iniciaran una resistencia activa en contra del dominio español. Se sabe que la rebelión se asentaba en una conducta sostenida de los ashaninka de levantamientos desde antes del surgimiento de Juan Santos. Lo que parece inexplicable del movimiento es por qué el la prédica de Juan Santos con sus referencias al Imperio Inca, ajena a la experiencia política ashaninka y a lo que pudieran haber aprendido de los franciscanos –atrajo a los ashaninka. Surge preguntas necesarias: ¿Lo que propone Juan Santos se enmarcaba en la cosmovisión ashaninka? ¿Podría ser que él genera un cambio de mentalidad, en alguna medida como parte de su asimilación de ideas en germen en el mundo de su época?

Lo que es claro es que la reacción española era de sumo cuidado por su implicancia de inestabilidad de su poder en las colonias. También es claro

que la rebelión de Juan Santos se convierte en un ejemplo recurrente y continuo en el tiempo, incluso hasta los dos pasados siglos. (Fernández y Brown, 2001, p. 34)

La rebelión de Juan Santos vence y los misioneros son expulsados. La tierra de los ashaninka quedó libre de ocupación no indígena por casi cuatro décadas, pues los ashaninka mantuvieron su territorio resguardado hasta gran parte del siglo XIX.

A fines del siglo XIX hay un nuevo interés por el Gran Pajonal de parte del Estado y de los franciscanos, propósito que pasaba por encontrar relaciones tranquilas con los asheninka. Este nuevo intento ya tenía una trocha establecida a través de la colonización en la Selva Central e inversiones que permitían planear la construcción de vía ferroviaria desde Chanchamayo hacia Gran Pajonal. La realidad actual del Gran Pajonal y de sus habitantes comienza a configurarse hacia la segunda mitad del siglo pasado cuando aparecen establecimientos ganaderos. Este nuevo empeño se amplía con la incursión de migrantes andinos que se establecen poco a poco. A pesar de esta nueva ola colonizadora, Vílchez, 2014, p. 13, anota:

> " [ ] Sin embargo, había un gran resentimiento de la población indígena por el hecho de que los blancos se establecían sin más con su ganado por todas partes y el ganado infligía daño a los cultivos y a los poblados por lo que había constantes conflictos".

La ganadería no prosperó y su inminente fracaso ocurrió con la entrada de la guerrilla del MIR en 1965 quienes sacrificaron los últimos toros reproductores. La hacienda fue abandonada finalmente en 1968, y los indígenas comenzaron a retornar a sus viejos territorios (Vílchez, 2014, p. 13). Posteriormente a 1968, ingresaron misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para consolidar un sistema escolar bilingüe en la zona. Recurrieron a la vieja estrategia de la reducción estableciendo escuelas en torno a la presencia de jefes locales que apoyaban a los misioneros. Para asegurar la supervivencia de las escuelas y su idea de pueblo se establecieron pistas de aterrizaje donde podían aterrizar los pequeños aviones STOL de la misión.

La población asheninka estaba al tanto del desarrollo y poco a poco comenzó a organizarse políticamente y utilizó a la misión protestante como palanca en lo posible. “Se habían comenzado a destacar algunos líderes entre los asheninka y trataron de poner en marcha un proceso de organización” (Hvalkof, 1998, p. 109). Cabe destacar que el carácter enérgico, que decían los no asheninka que tenían los asheninka del Gran Pajonal posibilitaba que sacaran adelante los proyectos y requerimientos que favorecerían a sus comuneros. Los líderes insistieron para dar inicio a la demarcación de sus territorios y de esa manera detener una ulterior expansión de la colonización.

En 1984 con aportes de una organización de ayuda humanitaria protestante se logró conseguir la financiación para demarcar y medir las cuatro primeras comunidades nativas que se constituyeron en el Gran Pajonal. Los conflictos con los colonos aumentaron y los asheninka comenzaron a comprender lo que implicaba ser una comunidad por lo que más grupos locales comenzaron a constituir comunidades y a solicitar su demarcación. El control indígena del territorio aparecía como la única solución inmediata (Vílchez, 2013, p. 74).

A partir de 1880, la presión del contacto comenzó a aumentar, generado por la fiebre del caucho. Si bien el mundo se dio cuenta de las atrocidades que ocurrían en el Putumayo, solo era sabido una fracción de lo que realmente pasaba. Esta privación trajo consigo lo siguiente: redadas para capturar esclavos, peonaje y desplazamiento por los colonos.

El norteamericano Peugh quien acompañó a su paisano Stahl en 1928 para descender a los ríos Perené y Tambo para ver cuánto se había permeabilizado los “campas” para facilitar el trabajo misional, describió la siguiente situación:

> «Hay realmente miles de indios chuncho (campa) a lo largo de esos ríos, quienes están anhelando el evangelio. El mensaje ha penetrado en el camino de la selva más allá de nuestras misiones o de nuestros misioneros. Encontramos villas enteras entre los salvajes donde el

> mensaje ha fluido, y todos desistieron del licor y tabaco. En cada lugar hemos parado, cientos se juntaron a nosotros y atentamente escucharon la palabra de Dios. Esto fue una sección donde los hombres blancos han temido entrar, una sección donde los asesinos gobiernan supremamente» (McElhany, 1928, p. 24).

Stahl bautizó 184 personas campa en una tarde (Stahl 1929:24). Posteriormente, cuando fueron al Tambo, aproximadamente 400 personas los saludaron. Stahl manifiesta lo siguiente:

> «Esto no es un movimiento congregacional. Cada uno de estos convertidos ha contado el costo y está determinado para permanecer hasta el final, teniendo la voluntad de sufrir persecución (Stahl 1929*b*:14). No es un movimiento congregacional; ha habido un profundo corazón en buscar por meses […]» (Stahl 1929*c*:24).

Claramente, esto fue un tipo diferente del movimiento reformativo de Atahualpa de 1742, quien buscó solamente un retorno a la situación en la época de la preconquista.

Es difícil ofrecer una cantidad confiable del número de Campas involucrados en el movimiento. Hay un estimado en 1939 de 800 a 1000 campas del área sola del Perené. Si se consideran las otras áreas involucradas (Tambo, Satipo, Pangoa, Gran Pajonal y Ucayali), pueden contarse hasta 2000 campas. Muchos huyeron de sus patrones para unirse al movimiento. Sin embargo, ello hizo que hasta hubiera un complot para asesinar a Stahl. Cuando la anticipada transformación no ocurrió, muchos desertaron de las misiones formadas, pero aproximadamente 200-300 creyentes permanecieron en las misiones de Las Cascadas y del Tambo.

Shirungama y Tasorintzi, dos de los líderes del movimiento en el área del Perené continuaron predicando el mensaje y construyeron una gran misión en el río Shahuaya y una segunda en el Arruya. De acuerdo a algunos

informantes, Tasorintzi aun fue al Gran Pajonal a predicar, invitando a unirse a la misión a los conibo y a los piro. Varios piro se unieron al movimiento; posteriormente, estas misiones fueron abandonadas.

A pesar de su dispersión geográfica con respecto a sus tipos de asentamientos, los “campa” son notorios por dar apoyo a ciertas figuras carismáticas para ejecutar operaciones militares. El hecho de que ellos hicieran esto fue probablemente porque el poder religioso de sus jefes fue siempre un factor importante en su éxito, conjuntamente con su habilidad como guerreros.

Así, el “mesías” podría ser que se igualara con Pawa, quien ha sido identificado como un dios alto tradicional, deidad solar con similaridades con el Dios cristiano (Weiss 1969: 11-112). Sin embargo, no se sugiere que hubiera una tradición donde se diga que Pawa va a retornar para transformar el mundo ni que haya sido relacionado con Juan Santos Atahualpa.

1.4.3.4. Juan Santos Atahualpa y la memoria actual

La memoria de Juan Santos Atahualpa siempre ha estado presente entre los pueblos Arawak de la Selva Central y en parte de los grupos Pano. El territorio de la Selva Central es el espacio nuclear donde ocurre el levantamiento de Juan Santos Atahualpa contra la dominación española, representada especialmente por la avanzada misional a cargo de los sacerdotes franciscanos que tenían su sede en el Valle del Mantaro en el Convento de Ocopa de la zona de Concepción.

En la geografía de la Selva Central están presentes hasta ahora los nombres de los lugares o asentamientos humanos en los que Juan Santos desplegó su actividad de convencer a los pueblos para enfrentar la presencia colonial de los europeos; por ello las referencias al Cerro de la Sal en el Perené en actual territorio yanesha y la referencia a Sonomoro en la zona de Satipo y a otros lugares no sólo en la Selva Central, sino también a espacios que corresponden a grupos Pano, constituye la geografía de la rebelión.

La memoria histórica de pueblos de la Amazonía central refiere los itinerarios del recorrido de Juan Santos Atahualpa; así mismo el recuerdo de muchas

personas del pueblo asheninka establece el parentesco de sangre de los mismos con Juan Santos Atahualpa.

Desde el estudio de Stefano Varese, La Sal de los Cerros o el recuentro histórico de Mario Castro Arenas sobre la rebelión de Juan Santos, se tiene ahora trabajos de intelectuales de los pueblos ashaninka y asheninka sobre el líder Juan Santos Atahualpa y sobre la continuidad familiar, así, por ejemplo, el libro de Enrique Casanto Shingari, quien entre otras cosas menciona que ahora se sabe dónde se encuentran los restos de Juan Santos Atahualpa.

Como parte de relievar el significado histórico del personaje libertario, el Estado peruano ha creado el 2010 una universidad que lleva su nombre, y que tiene la característica de ser intercultural para responder así a la condición pluricultural de la Selva Central peruana.

1.4.4. El terrorismo y la autodefensa asheninka

A partir de 1983, los violentistas de Sendero Luminoso fueron fuertemente perseguidos por las Fuerzas Armadas Peruanas por lo que comenzaron a buscar nuevos espacios donde poder realizar sus actividades. En los valles del Pichis y Palcazú se lograron instalar columnas del MRTA, en tanto SL hizo su aparición en los valles del Apurímac, Ene y Puerto Ocopa. Esto trajo como consecuencia que, a fines de 1988, el gobierno de Alan García declarase a todas las provincias y distritos de Junín, incluyendo Chanchamayo y Satipo, y la provincia de Oxapampa (Pasco) en estado de emergencia. En ese entonces, SL actuaba en Atalaya y sus alrededores. Hacia 1990, tenía el control casi absoluto de los ríos Ene y el alto Tambo (Veber, 2009).

Al ver que varios líderes ashaninkas eran asesinados por no favorecer a los senderistas en las áreas vecinas, los líderes directivos de la OAGP se quedaron muy preocupados y decidieron tomar el control de Oventeni y el Gran Pajonal. Los asheninka al verse abandonados por el gobierno central y sujetos a los caprichos subversivos, optaron por organizar la autodefensa asheninka, se armaron con arcos y flechas y las pocas escopetas que tenían disponibles. La OAGP declaró al Gran Pajonal bajo control militar del

"Ejército Asheninka", que habían organizado. Este ejército mantuvo el control del área. Con el tiempo lograron el reconocimiento de las Fuerzas Armadas que les proporcionaron algunas armas (Veber, 2009).

Los asheninka consideran que 1991 fue un año importante en su lucha contra los terroristas. Ante el avance de estos en la Selva Central del país, los guerreros asheninka, organizados en rondas y comités de autodefensa, reciben el reconocimiento y apoyo de las Fuerzas Armadas. De este modo, uniendo conocimiento geográfico y potencial armamentista, se inicia una lucha frontal, en condiciones de igualdad, que golpea fuertemente a los militantes de Sendero Luminoso en las áreas ribereñas de los ríos Ene y Tambo. Si bien los enfrentamientos duraron varios años, poco a poco los terroristas fueron perdiendo el control sobre la Amazonía central y dejaron de infundir terror en la población ashaninka principalmente. Ayudó también la denominada Ley de Arrepentimiento, que decretó el gobierno de Fujimori para que los subversivos se rindan y retornen a la vida civil. Quienes no se acogieron a esta ley fueron muertos en combates o tomados como prisioneros, pero la oportunidad de arrepentirse fue dada y difundida en la región. Quedarían rezagos del terrorismo en la zona denominada VRAE, hoy VRAEM, que hoy se conoce como narcoterrorismo y que sigue afectando la vida y futuro de los ashaninka de los ríos Ene, Apurímac y Mantaro. Por eso, las rondas no han desaparecido. Siempre existe el temor de que terroristas ingresen a territorio comunal ashaninka y asheninka. Sobre el terrorismo, Pascual Camayteri relata su percepción de la llegada de Sendero Luminoso al Gran Pajonal y cómo afrontó la situación junto a su hermano Miguel Camayteri, ambos en su posición de líderes (Testimonio de Pascual Camayteri en Veber, 2009, pp. 117-118):

.[…] un día, el 23 de septiembre, no sé de qué año, el 23 de septiembre llega la subversión. Llegan y pasan a Oventeni. […] Pasa la subversión y le queman la casa de mi hermano, su panel solar y la motosierra le han deshecho. Todo se ha llevado. De ahí, de esa manera Miguel dijo: "¿Cómo dicen que buscan a los ricos?, ¿y nosotros que cosa tenemos?" Por eso Miguel se amarga y dice: "¿Qué vamos hacer?, ¡hay que enfrentarlos!" Y Miguel llama a todas las comunidades nativas. Pero antes de eso el Ejército

declara zona roja al Gran Pajonal, que todos somos terroristas, ¡que salgan en 24 horas! Si no salen de sus casas, ¡morirán todos! […] Miguel convoca a todas las comunidades nativas para contrarrestar la subversión. Habían entrado dos veces e iban para la tercera. Pero no pasaba nada acá. Todo era allá en Pauti, Javiroshi, todo por allá. […] Hicimos la reunión un día 11 de febrero del año 1990. El 11 de febrero es el día del ejército asheninka. Miguel tiene un librito donde están las firmas de acuerdo. Y así nos reunimos toditos para ir al Ejército para afrontar, para llevar un documento sobre lo que deseábamos nosotros como pueblos. Toda la gente de acuerdo: "¡Sí!, ¡vamos a contrarrestar! ¡Vamos! ¡Sí!, ¡somos guerreros!".

Organización de las rondas campesinas en 1990

En el año de 1990, el líder Miguel Camayteri promueve la organización de las rondas campesinas en Oventeni. Cabe señalar que el líder Camayteri era jefe de los Asheninka de la comunidad de Ponchoni, y tenía como experiencia haber formado las rondas para las comunidades Asheninka cercanas, empezando por la de Ponchoni.

El líder Camayteri decide apersonarse a Oventeni para formar las rondas, junto con las autoridades de dicho lugar convocó a una reunión, donde informó sobre la necesidad de la organización de las rondas campesinas, explicó que "deberíamos estar prevenidos porque había la amenaza por parte de los guerrilleros de Sendero Luminoso". La población de Oventeni le escuchó atentamente, aprobaron todo lo que Camayteri proponía y decidieron formar la junta directiva de las rondas campesinas de Oventeni.

Luego decidieron ponerle nombre a la ronda, el mismo quedó con el nombre de "José Abelardo Quiñones". Las rondas tenían las siguientes funciones:

1. No permitir el ingreso a Sendero Luminoso (SL) ni al (MRTA).
2. Mantener íntegro el territorio de la comunidad.
3. Cuidar a la comunidad, proteger a las mujeres y a los niños.
4. No dejar ingresar a personas extrañas.

Al día siguiente vino el helicóptero del Ejército Peruano, todos los Asheninka fueron con sus flechas y escopetas al aeropuerto, las mujeres que eran consideradas como sospechosas del grupo violentista demostraban mucho

miedo, creían que les íbamos a picar y decían llorando: “no nos hagan nada por favor, no somos senderistas”.

La población estaba molesta y querían desaparecer a todo ese grupo, pero el líder Camayteri ordenó a la gente que se tranquilicen, que se debía evitar derramamiento de sangre y que el ejército se debería encargar de esas personas. El ejército los embarcó en el helicóptero y hasta hoy no se sabe nada de esas personas.

1.4.5. Otros aspectos históricos ocurridos en el *Keshii*

La historia de los pueblos originarios amazónicos del Perú durante la colonización es conocida por los investigadores. Los dos momentos más marcados son la época del caucho, conocida como la historia negra y la época de las políticas desarrollistas del Estado peruano a partir de 1960, que incluye el narcotráfico y el terrorismo de las últimas décadas del siglo XX.

Hablar de la Amazonía peruana es referirse a violaciones de los derechos de los pueblos indígenas. Si bien es cierto que nuestra Amazonía es un área donde se encuentran ubicados diversos pueblos indígenas que han sustentado su reproducción cultural durante siglos; en la actualidad está siendo deteriorada por la política expansionista del Estado, desplazando a muchos pueblos de sus territorios.

A pesar de las acciones inhumanas y de las violaciones de sus derechos, estos pueblos originarios de la Amazonía tienen una propia forma de organizarse. Sin embargo, los principios organizativos propios de los pobladores amazónicos podrían estar desapareciendo. El motivo de su extinción es la incursión permanente de las sectas religiosas y empresas transnacionales que realizan actividades en las comunidades. Las acciones de la OAGP esperan recuperar esos principios valiosos.

a) Llegada del ILV

En 1965, el grupo evangélico llamado Instituto Lingüístico de verano y Traductores Wycliffe de la Biblia, empezó a trabajar en la traducción de la biblia en el área de Shumawani. En los primeros años tuvieron muy poco efecto sobre la población nativa, pero en los últimos años, esta situación

cambió drásticamente desde que el ILV varió su estrategia de conversión al enfatizar en la organización política de los asheninka del Gran Pajonal y jugar un rol activo en el proceso de titulación de tierras. La misión del ILV ha sido exitosa a partir de estos niveles de trabajo, creando varias escuelas bilingües que sirven para centros comunales, dando a los Asheninka una motivación para trasladarse a poblados con una organización comunal.

b) Los guerrilleros del MIR

Entre los años de 1965 y 1972 la comunidad de Oventeni tuvo una incursión de parte de un grupo guerrillero, el Movimiento Izquierda Revolucionaria "MIR" comandado por el cabecilla Lobatón, que vinieron desde la sierra y pasaron por nuestra selva y a su vez llegaron a Oventeni por camino de herradura, lograron llegar después de 3 días de camino. Este acontecimiento vivido por Antonio (…) sobre la guerrilla revive en su memoria tal como sigue:

> "En el año 1965 llegaron ellos. Un día sábado bajaron acá de este cerro [Menkoriani] caballos de la hacienda de Shumawani, era una hacienda acá de que eran gringos, eran los [Italianos] ya tenía buena cantidad de ganados, buena cantidad de caballo, bajaron con caballos así bajaron. Un día sábado llegaron allí. Un día sábado al padre Lecona, entraron ahí a las 3 de la mañana, le cogieron, le agarraron, le sacaron cuando estaba durmiendo y buscaron la radio, le desconectaron todo para que no haya ni una comunicación". (C. N. Katoteni, Antonio Huaroco Camayteri, 60 años, Junio 2009)

> "Lobatón un negro zambo hablaba lo que es su política pero nosotros ¿que sabemos lo que es política? Nada. Hablaba así algo para entender por qué ellos andan así luchando. Muy bien dijo: no obligamos a la gente, si ustedes nos entienden lo que nosotros hablamos ya, ustedes no seguirán. Nosotros no lo obligamos…, bueno en fin ahí está hablando Lobatón" (C. N. Katoteni, Antonio Huaroco Camayteri, 60 años, Junio 2009).

c) Llegada de la Guardia Republicana del Perú

Hacia el año 1969 llegaron por primera vez 18 policías de la Guardia Republicana a Oventeni, comandados por un Capitán apellidado Carrillo Perú; todos venían de la ciudad de Lima. Estos policías estaban bien atendidos, tenían apoyo de la agencia TAMS, cada 15 días les traían sus alimentos y podían entrar y salir en avioneta cuando ellos decidían.

Cuentan los antiguos pobladores que estos republicanos eran muy malos, castigaban física y psicológicamente, se aprovechaban de la gente; además de los asheninka, faltaban el respeto a las señoritas y señoras, no salían a patrullar solo estaban en Oventeni, lo que hacían era salir a correr temprano por la subida del cerro Menkoriani, ida y vuelta 5 veces, luego cada uno se iba a su puesto, los domingos jugaban fútbol con equipos de Oventeni y si perdían, el capitán castigaba por la cerrota, ellos veían solo ganancia, también agredían a los del equipo ganador (Testimonio de Pascual Camayteri).

d) Creación del colegio Juan Santos Atahualpa

El colegio de Oventeni fue creado en el año 1988, contaba con 40 alumnos en edad escolar; gracias a las gestiones de los padres de familia y autoridades del lugar les dan la resolución de creación en el mes de mayo.

Desde entonces el colegio comenzó a tener mayor población escolar ya que los padres de familia que mandaban a sus hijos a Satipo para continuar sus estudios secundarios habían traído a sus hijos para que estudien en la misma comunidad. También la población escolar ha ido creciendo porque venían estudiantes de comunidades cercanas a estudiar a Oventeni ya que era el único colegio secundario de la zona.

e) Construcción de la trocha carrozable[4]

En el 2002, luego de las gestiones para la construcción de la trocha carrozable, llegan las maquinarias pesadas para tal fin a cargo de la compañía maderera INDUSTRIAL de la provincia de Satipo. Empezaron el trabajo desde Nuevo Pozuzo, pasaron por la comunidad de Kirishari, luego avanzó por la comunidad llamada Pauti, continuaron trabajando y llegaron

[4] Vía muy rústica para la circulación de vehículos motorizados

hasta el río Unini; avanzaron más y llegaron al cerro llamado Montetabori[5], luego llegaron a la comunidad de Ponchoni, siguieron su trabajo hasta que por fin llegaron al lugar de Oventeni, esto fue el 17 de noviembre del mismo año 2002.

Con la llegada de la trocha carrozable, se alivió a toda la población, anteriormente era muy difícil salir de Oventeni. Solo se podía salir en vuelo aéreo de la compañía AMSA de propiedad del señor Oto Zehnser, el costo de los vuelos de Satipo a Oventeni era de la suma de S/. 90.00 (nuevos soles), además del costo se tenía que pagar por la carga; cada kilo costaba 1 sol.

f) Fundación del mercado de Oventeni

En Oventeni el año 2005, en el mes de octubre se construye el mercado donde pusieron varios puestos para la venta de todo tipo de productos. Para lograr que esta construcción se haga realidad, los interesados pagaron diez nuevos soles durante cuatro meses, los pagos se realizaron en la Municipalidad.

g) Situación de las comunidades asheninka

Actualmente, la zona del Gran Pajonal está en paz y tranquilidad con sus comunidades tituladas y otras en proceso de titulación y reconocimiento por el Ministerio de Agricultura. El bienestar en esta meseta del Gran Pajonal se avizora, pues hay en cuanto a Salud, Educación y Agricultura se refiere, aunque la "civilización" está ingresando más con todo lo negativo que viene con ella, pero los asheninka siguen cultivando su cultura, sus costumbres en unión y armonía.

En Oventeni hay más de 100 familias con una cantidad que sobrepasa 750 habitantes sin incluir a los niños en edad escolar. Las autoridades han venido organizando la urbanización formando calles, jirones y avenidas.

---

[5] Nombre del cerro denominado por el Pastor Adventista Fernando Eleck en referencia al monte Tabor de Asia Menor que está escrito en la biblia en la época judaica. Reina Valera SBU, 1995 Josué 19: 22.

La mayoría de la población se dedica a la agricultura con fines comerciales, pero no dejan de cultivar los productos para el autoconsumo, tales como yuca, plátano, maíz, frejol, etcétera.

h) Aspectos sociales de Oventeni

En el año 1940 cuando la mayor población de Ovenari era colona, deciden cambiar el nombre de la comunidad dado que Ovenari es un nombre netamente Asheninka.

La población y los franciscanos tuvieron una reunión comunal donde discutieron sobre el nombre que tenía la comunidad, muchos colonos se pronunciaron en contra del nombre de Ovenari, decían que debían cambiar el nombre dado que estaba en dialecto, y ya que ellos aún seguían en Ovenari no podían discutir nada por miedo a los maltratos que sufrían por parte de los colonos.

Es así que en esa reunión los franciscanos propusieron que el significado de Ovenari no varíe, es decir, el de “Pampa honda” y por esa razón se queda con el nombre Oventeni donde solo cambiaron la silaba “ari” por “teni”. Con todo, la palabra Oventeni es propia de la lengua ashaninka/asheninka.

Antonio Huaroco Camayteri describe:

> “La palabra Oventeni es como [digamos] es una “hollada/hoyada”, la palabra ashaninka es Oventeni, no es castellano. Oventeni quiere decir que es un hueco y una meseta, así como pampa. ¿En ashaninka como era? Este Ovenari, así hondo”. (C. N. Katoteni Antonio Huaroco Camayteri, 60 años, Testimonio, junio de 2009).

Además añade lo siguiente:

> “Hablando de eso, ya en primer lugar cuando nosotros vivíamos acá, no vivía nadie, en este pueblo que vivía, que habitaba. Años, años que pasaba ya llegaron los colonos de diferentes sitios llegaron de todo lugar aquí. En ese año [1944], esa parte no te puedo decir ¿En qué año habrá sido? [1956, 1957] llegaron ya los colonos, poco a poco llegaron ya. Y yo cuando tenía 14 años en el año 1958 todo este pueblo de Oventeni era monte, todo monte era, no era poblado

> porque yo soy nacido acá y crecido acá y yo nunca me he ido en otro sitio y veo este realmente como ha sido mi pueblo de ahí he visto como ha sido, como ha nacido este campo". (C. N. Katoteni Antonio Huaroco Camayteri, 60 años, Junio de 2009).

En razón a los intereses económicos impulsados por los sectores mestizos, el ahora pueblo de Oventeni llegó en su momento a contar con tres Disco-bar: "El Pajonal no" de Jesús Blas M. "La Rumba", de Luis Sánchez H; "El Rinconcito de los recuerdos" de la Sra. Erika Ccatamayo L.

Lo único propiamente asheninka que hasta hoy se practica en la zona es la masateada, pues esto hasta los mestizos lo practican cada vez que se concluye una actividad, por ejemplo, cuando se termina el deporte, una faena, se concluye la construcción de una casa y en otros casos o eventos.

La mayor parte de la población del Pajonal es católica entre ellos están los mestizos, la iglesia actualmente está a cargo del hermano Tomy Katiuska procedente de Corea. En la actualidad, la iglesia solo se encarga de celebrar las misas, de hacer los matrimonios en la iglesia, de los bautismos, la primera comunión; ya no está a cargo de ninguna institución.

1.4. Fundación de las comunidades nativas del Gran Pajonal (relato de Miguel Camayteri Fernández)

Cuentan los asheninka que a los pocos meses de haber llegado los hermanos Kayetano y Obaibantya a la zona, habían llegado otras familias del valle del Pichis en busca de tierras vírgenes, estas familias fueron: Aco, esposa e hijos; Ingrishi, esposa e hijos; Inkaniteri, esposa e hijos; Jonkoki, esposa e hijos; Kaminirio, esposa e hijos; Makishima, esposa e hijos; Pascual Avo, esposa e hijos; Shanchani, esposa e hijos; Tsonkiriteri, esposa e hijos.

Estas familias también tenían un curaca llamado "Shanchani". Al llegar al lugar primero hicieron sus chozas para poder pasar la noche. Esto lo hacían en silencio porque temían que las familias que ya estaban establecidas ahí les ataquen, pues no habían tenido todavía una conversación con los hermanos que ya vivían en esas tierras, como los hermanos *Kayetano* y *Obaibantya*.

El curaca Shanchani reunió a sus seguidores y les dijo: hoy nos iremos a conversar con los "*Pachairiki*[6]". También les dijo a las mujeres: *"*Ustedes quédense, si es que no volvemos hasta las seis de la tarde escápense porque conocen el camino por dónde venimos, si no volvemos hasta esas horas es porque nos han matado pero no se preocupen solo traten de salvarse*".*

Todos salieron bien armados con flechas, bien pintados la cara, el curaca se

Diferenciaba porque llevaba una corona de tejido con pluma de aves, caminaron dos horas y llegaron al lugar donde tuvieron un enfrentamiento entre curacas, pero esto lo hacían con flechas que tenían punta.

El curaca *Shanchani* dijo: "tiramos dos manos" que quería decir para ellos 10 flechas. *Pachairiki* aceptó y le dice empieza a tirar tú las flechas, *Shanchani* tiró la primera flecha y el curaca *Pachairiki* lo agarró, la segunda, la tercera igual, entonces dijo: "tienes que terminar de tirar las 10 flechas, agarro las 10 flechas y te rindes"; *Shanchani* dijo: "no, pero si te llega una flecha en tu cuerpo significa que haremos guerra con tu gente", "está bien, respondió" *Shanchani,* el primer y segundo tiro lo esquivó, el tercero, cuarto y quinto lo agarró hasta terminar las 10 flechas, una vez terminado todo, recién conversaron, esto era como un saludo de ambos jefes o curacas.

Se abrazaron, se cambiaron de cushmas y los seguidores estaban tras de ellos en alerta, tomaron masato en pachaka y luego recién empezó el diálogo; *Pachairiki* y su gente no aceptó fácil para que Shanchani se establezca dentro de su territorio, le dijo seguramente en el valle del Pichis has matado a muchos de nuestros paisanos ¿Por qué llegaste aquí? ¿Cómo has conocido? ¿Por qué no sigues en tu tierra? El hermano *Shanchan*i les dijo: "Miren hermanos yo soy del valle del Pichis, no he matado a ninguno de nuestros hermanos, sino a mí y a mis compañeros nos querían matar los Cashibos procedente de la Amazonía, por eso es que llegamos aquí, ya que nuestros abuelos nos contaban acerca de este lugar, por eso hermano es que no me quedo en mi tierra", más bien te digo hermano *Pachairiki*,

[6] *Pachairiki* es una especie de hormiga. Significa lugar de los porongos.

“estemos todos listos porque cualquier momento entrarán los Cashibos por aquí”. *Pachairiki* dijo: “que vengan porque quiero comer carne fresca y también que coman carne los gallinazos”. Este diálogo demoró horas y al final llegaron a entenderse y agradecieron al jefe *Shanchani*, le invitaron para que vayan a su pequeña choza.

Al día siguiente *Pachairiki* y sus seguidores fueron a visitar a los *Shanchani* y ahí aprovechó *Shanchani* para decir: “hermanos asheninka trabajaremos unidos, para que nuestro trabajo sea mejor, debemos ayudarnos unos a otros”. Así fue como deciden agruparse y formar la comunidad que lo llamaron Ovenari que quiere decir “Pampa Honda”.

Estos hermanos deciden organizarse el 15 de mayo de 1920, motivados por los hermanos procedentes del valle del Pichis. Al final de los años 1927 y 1929 en un enfrentamiento con los hermanos asheninka del sector *Mapitzibiari, Shanchani* en plena lucha en un descuido fue herido por una flecha en la pierna y al querer escapar cayó en una de las trampas que ellos mismos habían preparado pues introdujo su talón del pie derecho en la trampa, empezando a desangrar. En su casa trataron de curarle, duró pocos meses, como las puntas estaban envenenadas empezó a podrirse su pierna cayéndosele a pedazos en forma de lepra, no pudo soportar todo esto aunque lo curaban con vegetales, hasta que un día lo encontraron muerto a lado de la candela en el año 1929. Ese fue el final de *Shanchani*, antes de morir dejó el cargo como jefe al hermano asheninka *Tsonkiritziri* (en 1929), este permaneció hasta la llegada de los misioneros franciscanos en 1933, año en que ingresa la misión.

Otra información sobre los primeros asheninka que originaron la comunidad de Ovenari son: Avo, Camayteri, Capita, Corionico, Coshimariano, Inkabirini, Kañe, Kontsaboni, Makisma, Mosisi, Ompiri, Oribe, Petenari, Shankabantzi, Shominko, Tyonkityani.

Las otras familias que fueron organizándose en comunidades que originaron el crecimiento poblacional de los asheninka del Gran Pajonal en los primeros años de su origen son*:* en *Shumawani* las familias: Antyoma*,* Arawari, Chonkiri, Coasto, Cowancayteri, Ompikiri, Pishawa. *En Majontoni* son las

familias: Awasho, Irokarito, Tawancori, Wirico. *En Chengari* son las familias: Chowiyantzi, Inkañari, Masha. *En Bajo Chencoreni* son las familias: Awawani, Apinka, Awo, Poshano, Shiñonkama y Tyorintyoritzi.

Posteriormente se comienza a originar el crecimiento de las demás comunidades como: Alto Chencoreni, Alto Cocani, Alto Shimpi, Anacayali, Bajo Tariza, Bajo Shimpi, Catoteni, Corintoni, Chequitawo, Chinchini, Chochokiari, Janteni, Javiroshi, Mancoete, Mañarini, Mapitziviari, Materiato, Pauti, Pitza, Ponchoni, Quemporiquishi, Quirishari, Quipachari, Quiteriato, Shani, Shinontyari, Tiawanasqui, Tyooni, Tziaventeni, Tzivitari (Texto a partir de una grabación de Miguel Camayteri, 2009).

1.5.1. Participación de las ONG para la consolidación de CC. NN.

Cuando se organizó la OAGP, el objetivo principal fue el territorio, sobre el cual había una fuerte corriente a nivel nacional desde AIDESEP por recuperar los territorios de las comunidades nativas y la única forma legal de hacerlo era aplicando la ley de comunidades nativas y su reglamento que estaba por muchos años bajo la mesa sin darse cumplimiento. El estado no daba cumplimiento a esta ley por no contar con presupuesto, es por ello que se comienza a desarrollar proyectos para buscar financiamiento y, posteriormente, suscribir convenios con el estado, donde se financiara esta actividad, es así que comienzan a crearse ONG a nivel nacional, con la experiencia de Suiza o Dinamarca, pero la normativa aquí era diferente, ya que para esos países los pueblos indígenas son dueños del suelo y sub suelo; ese era el objetivo en Perú, pero se tenía que iniciar con la formalización, logrando la gestión del financiamiento con grandes ONG del exterior como Solsticio, WWF, entre otros, pero estas ya habían iniciado el trabajo con la organización nacional, por ende había más facilidad de llegar, consiguiéndose así el financiamiento para las titulaciones de territorios del Gran Pajonal, canalizados a través de AIDESEP, y OAGP, actuaba como un ente fiscalizador y garantista, que cumplió con su labor y resultado de ello es que se titularon casi el 60% de comunidades, el resto ya lo hizo con gestiones propias y manejando el presupuesto de inversión, realizando los convenios directos con las entidades del estado para el tema de viáticos y

estadías de funcionarios del estado, asimismo se elaboró y se ejecutó el proyecto de ampliación de tierras en comunidades extensas.

En el proceso de reconocimiento y titulación era necesario también incluir otras actividades prioritarias como es el tema de educación, que se canalizó a través del Instituto Lingüístico de Verano, capacitando a asheninkas en temas de pedagogía para que puedan enseñar en las escuelas. Miguel Camayteri fue uno de los primeros maestros en el Gran Pajonal, pero paralelo a ello se gestionó la creación de las escuelas bilingües ante los organismos del estado. Aquí no intervino ya AIDESEP, porque al expandir su campo de acción a toda la Amazonia, se descuidaba de ciertos lugares por los que cada lugar decide gestionar y desarrollar sus acciones basándose en su autonomía organizativa, lográndose así la creación de muchas escuelas y un colegio, después ya vino la inversión pública en la construcción a través del FONCODES.

Otro tema fundamental ha sido la salud, que por el contacto con los mestizos, los asheninka comenzaron a presentar otros tipos de enfermedades y ellos no tenían la posibilidad de salir a Satipo para curarse, ya que en Oventeni no existía una posta médica, por ello se inició con la capacitación de agentes comunitarios o promotores de salud con el Instituto Suiza de Pucallpa, asimismo buscando dotar de medicamentos, pero esto no fue suficiente y se continuó con el trámite para la creación de un puesto de salud en Oventeni, y en las comunidades sobre todo céntricas, logrando este objetivo.

Todas estas actividades las desarrollaban tres personas, Miguel, Pascual e Idelfonso (mestizo, casado con una asheninka). Este último a pesar de ser el vicepresidente actuaba también de asesor. Él tuvo mucho que ver con las gestiones a nivel de organismos públicos y a nivel de manejo administrativo; en base a estos resultados es que las ONG, comienzan a tener mucha confianza en esta organización y no dudaban en financiar proyectos que fueran presentados por la OAGP. Así, muchas ONG que apoyaban a AIDESEP decidieron ya no continuar porque se había malversado fondos y por ello atinaron en financiar directamente a organizaciones bases.

Hasta ahora la fundación Solsticio sigue financiando a la OAGP en soporte institucional y así como en capacitación a jóvenes en temas de territorio.

1.5.2. Comunidad central: Ponchoni

Ponchoni es una de las comunidades del Gran Pajonal. Con la creación de esta Comunidad Nativa pajonalina en el año 1980 se construyó un campo de aterrizaje contando para ello con el trabajo de los asheninka del mismo lugar y con el apoyo de otras comunidades como Mañarini, y con la participación de una Fundación de Noruega, representada por la señorita Liv Haug[7] (coordinadora / presidenta de ONG), con su oficina de Pampa Silva (Perené); Ponchoni es liderada por el señor Miguel Camayteri.

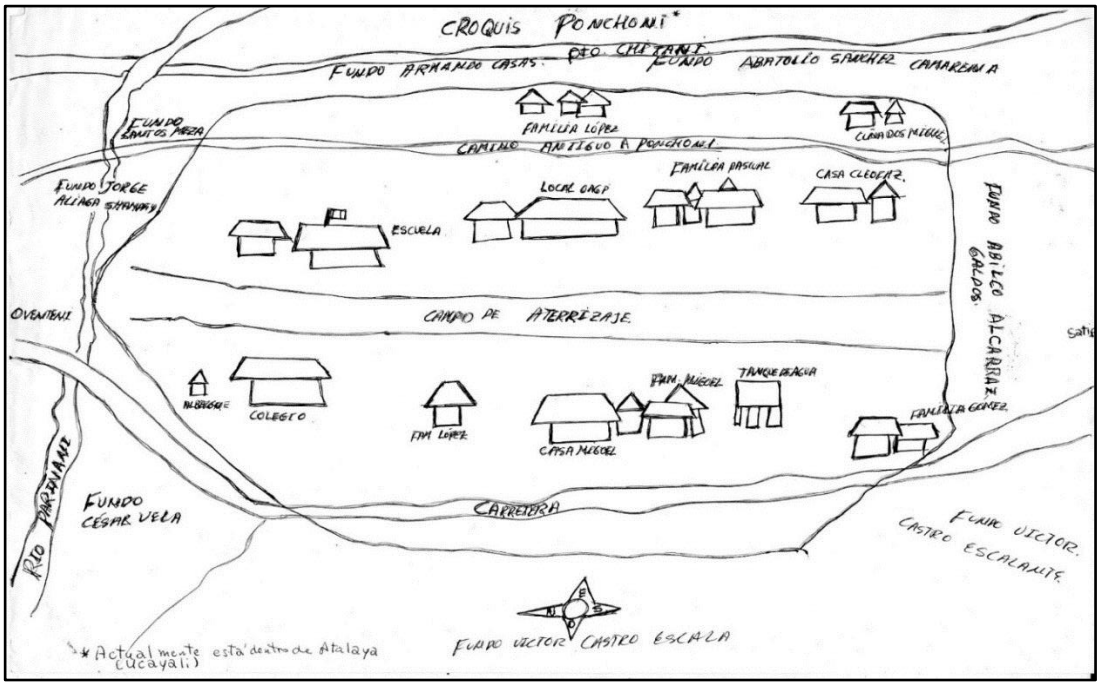

Figura 7. Plano de la C. N. Ponchoni

(Autor: Denis Camayteri)

1.5.2.1. Conformación de Ponchoni

[7] Esta persona era muy apreciada en la Selva Central, razón por la cual fue elegida, incluso, Alcaldesa de la Provincia de Chanchamayo, en la segunda década del siglo XX.

Hacia 1970 no existía Ponchoni como comunidad indígena. Esta comunidad nativa no existía en el mapa porque era un terreno perteneciente a una familia. Recién por los años 1980 se crean muchas CC. NN., y para no ser invadidos por los colonos se integran varias CC. NN. y así poder ser reconocidas por el Ministerio de Agricultura. Sólo se visualizaba como pajonal y chacras. Hacia 1985 cuando se dio inició a la titulación de territorios y se fueron configurando las comunidades nativas, se estableció Ponchoni con algunos de los que dejaron Oventeni y, fundamentalmente, con los que han tenido el liderazgo por más de 25 años a través de la Organización Asheninka del Gran Pajonal (OAGP). La comunidad nativa de Ponchoni no tiene precedencia, la familia que la creó es de la misma de Oventeni, de la familia Camayteri (lugar donde se muere). Esta familia ha tenido su parcela, que con el correr del tiempo han donado a varios señores de la sierra, creyéndoles que son buenos y haciéndoles compadres, así es como se convierte en una Comunidad Nativa reconocida oficialmente con resolución del Ministerio de Agricultura en la oficina de Satipo.

Ponchoni prácticamente fue creado en un espacio de territorio recuperado con dificultad, por ello no tiene gran extensión; ahora, las familias que se incorporan como miembros de la comunidad formaron parte de una estrategia para poder ser reconocida, después se incluyeron los anexos como una forma de ayudar a los que estaban pidiendo auxilio a los hermanos Camayteri. Las tres familias mestizas que ingresaron fueron por consentimiento de la asamblea general a propuesta de Miguel Camayteri. Por cuestión de humanidad accedieron, pero dejando constancia la forma y modo como participarán en la comunidad. Lo que está haciendo expansivo a Ponchoni es la explosión demográfica porque surgen nuevas familias, pero ya no familias asheninka, sino familias mixtas; tal es el caso como por ejemplo Gaby, se reunió con un yine, o los cuñados de Miguel con mestizas o Glovis con mestiza, entonces eso hace que sean más abiertos a otras poblaciones foráneas.

Obviamente, Ponchoni está sectorizado o señalado según las costumbres. Por ejemplo, como desde un inicio Pascual y Miguel la fundaron, entre ellos, se han dividido, la parte donde vive Miguel que antes era de Nicolás todo

eso le corresponde y él sabrá cómo repartirlo o distribuirlo entre sus cuñadas, cuñados o familiares. La parte donde vive Pascual que antes correspondía a su hermano Ángel le corresponde y él sabrá repartirlo entre sus familiares, dejando una gran extensión para los que se sumaron en base a la invitación que hicieron a los asheninka de otros lugares, ellos también deciden cómo distribuirlos entre sus familiares, pero no se admite que ingresen extraños más que la familia y si en caso quieran ingresar extraños, es ahí donde se reúnen y evalúan esta situación. Las casas de la familia de Pascual se van construyendo para arriba por donde antes estaba el cafetal y de Miguel por el otro lado, o sea no puede venir una familia de Miguel y construir donde le corresponde a Pascual, ahora se han dejado áreas donde van a funcionar el colegio, la escuela, la oficina, visitas, albergues y todo y esto ahora están siendo copadas, incluso las áreas que se han dividido ya están alambradas o cercadas, por ello es difícil que ingresen personas extrañas.

1.5.2.2. Reconocimiento formal de Ponchoni

Ponchoni está reconocida oficialmente por la zona agraria y el Proyecto Especial Pichis / Palcazú (Ministerio de Agricultura) y, además, fueron tituladas otras 28 CC. NN. A partir del año 1995 fueron creadas más CC. NN., hasta la actualidad hay 48 CC. NN.

Al entrar en la etapa de modernización, se crea el campo o pista de aterrizaje, colegios, escuelas primarias, inicial, PRONEI, comedor popular, club de madres y club deportivo. Se dieron también migraciones, mayormente de mujeres (señoritas) con el propósito de trabajar en diferentes quehaceres, como encargadas de casa, para estudios secundarios, superiores; teniendo como resultado que del 100% de personas salientes para estudiar, el 1% casi no termina su educación superior e integrándose como profesor de nivel medio en las CC. NN. de su zona de procedencia (Datos de la OAGP, 2009).

Terrenos para cultivar y expandir la agricultura ya no hay, solo hay terrenos para vivienda pero esto está destinado para las familias futuras, emplean como una especie de urbanización con un catastro diseñado por ellos. Como

para la agricultura se necesita mucho espacio, se solicita a otros comunidades terrenos para cultivar; además como en la agricultura se está acostumbrado a sembrar yuca o maíz y no cercarlo, pero en Ponchoni al realizar esta actividad son muy perjudicados por los ganados, ya que se los comen todo, y no es rentable.

La trocha carrozable es un componente básico para el comercio, pero resulta que los asheninka no son comerciantes, pues la mayoría se dedica al cultivo de café, que es rentable, pero se comercializa no para seguir comprando más café o poner un negocio, simplemente para el autoconsumo.

Por lo tanto, centrándonos en el tema de Ponchoni, se puede decir que se ha beneficiado en algo con la vía carrozable porque el comercio para las familias que se dedican a ello ha mejorado y para los que se dedican a la agricultura; ahora ya cuentan con mejores condiciones de vida y pueden sustentar la educación de sus hijos, incluso pueden viajar y conocer otros lugares cosa que no se podía hacer antes por los excesivos precios. Ellos mismos venden sus productos en Satipo o Pichanaqui a un mejor precio.

La participación del Estado en la mejora de la vida de los asheninka es limitadísima. Las autoridades de Ponchoni pueden intervenir con requerimientos en el presupuesto participativo, de allí que en los últimos años se ha visto alguna inversión estatal en el Gran Pajonal, justamente porque tenían representantes a nivel de Consejo Municipal en la provincia de Atalaya que velaban y cautelaban los necesidades de este sector, como prueba de ello se puede ver el albergue de Ponchoni, la escuela de Ponchoni. El colegio de Ponchoni que está en construcción, el jardín, proyectos productivos, piscigranja, pollos, equipamiento, etcétera; esto también está aunado a la mejora de la trocha carrozable que los integra con la provincia de Atalaya.

1.6. Actividades económicas asheninka: Agricultura y ganadería

Los asheninka del Gran Pajonal o ‘Keshijatsi’ practican una agricultura de rozo y quema con una rotación anual de parcelas y largos periodos de barbechos, como es característico en mucha partes de la Amazonía.

Los asheninka del Gran Pajonal se dedican enteramente a la agricultura de subsistencia o autoconsumo. La yuca es el principal cultivo, siguiendo luego el maíz y el plátano. Después en poca cantidad e infaltables están el camote (*koricha*), el ají, la caña (*janko*), la papaya (*mapocha*), maní, arroz. Últimamente, por imitación al 'colono' están intensificando la siembra del café orgánico y cacao con apoyo de la asistencia técnica del Gobierno Regional de Ucayali, desde el año 2000 como cultivo permanente.

Dentro del aspecto pecuario, cada familia tiene pocas gallinas; algunos tienen patos y pavos, ganado vacuno y bovino. Muy pocas familias crían porcinos. De igual modo, la crianza de cuyes es muy incipiente.

La tierra está ocupada por asheninkas, mediante comunidades nativas asheninka y colonos, que para posesionarse lo hicieron en forma de grupos.

La comunidad nativa de Ponchoni dentro de su ámbito económico no tiene muchas entradas y ventas de productos por tener terrenos muy reducidos. Como cultivos tienen café, achiote; como animales, ovejas, vacas y animales menores.

Figura 8. Ovejas en pajonales de familias mixtas

(Foto E. V, año: 2009)

Los colonos que ya vivieron años por esos lugares, han creado una cooperativa cafetalera con el fin de vender sus productos de café al exterior a fin de obtener mejores ganancias.

Figura 9. Asheninkas posan tras terminar una faena

(Foto E. V., Bajo Chencoreni, año: 2009)

Figura 10. Niños cargando plátanos recién cosechados

(Foto A. S., Ponchoni, año: 2009)

Figura 11. Niña palpando las flores

(Foto A. S., Ponchoni, año: 2009)

1.6.1 Características del agricultor asheninka

El agricultor asheninka es de condición humilde, poco ambicioso, pero minucioso al realizar su labor. Imita el quehacer de los mayores. Recién en los últimos 30 años han iniciado el sembrío del cacao siguiendo el ejemplo de los colonos colindantes. Asimismo, en su mayoría son pocos dedicados al trabajo rudo. Gustan de las festividades; son alegres, despreocupados, viven el presente, sin meditar mucho en el futuro.

Los asheninka del Gran Pajonal son agrícolas de autoconsumo por la costumbre que ostentan. Recién con el sembrío del cacao y del café van a modificar su agricultura de autoconsumo (economía de subsistencia) a comercial (economía de mercado), esto debido a la influencia de los colonos de Oventeni, lo cual implica que de una u otra manera el ingreso de los colonos los coloca en la corriente de la vida actual.

Las labores del asheninka del Gran Pajonal prácticamente están en función a dos épocas: verano y el invierno. La actividad de recolección en la época del invierno de pesca y caza disminuye considerablemente, limitándose su régimen alimenticio solamente a base de yuca. Mientras en la época de verano aprovechan a cabalidad para desarrollar la pesca cuando los ríos[8] están en estiaje[9;] así mismo es la oportunidad de capturar animales silvestres mediante la caza y los árboles ofrecen sus frutos al poblador asheninka y a los animales.

[8] Ríos del Gran Pajonal son: El río Imparinani, Chitani, Pauti y Unine. También existe quebradas, riachuelos (ojos de agua) y lagunas que desembocan en estos tres ríos.

[9] El periodo de estiaje es cuando las aguas llegan a su nivel mínimo de agua.

Figura 12. Niño trepado en un árbol

(Foto A. S., Ponchoni, año: 2009)

La etapa de verano en la selva permite la caza, la pesca, la recolección de los sembríos, cosechas, la comercialización de productos, etcétera, esto sucede entre los meses de abril a diciembre, mientras que el invierno es de diciembre a abril.

Etapas del trabajo en la chacra

Los antiguos asheninka creían que en el futuro las plantas que sembraban como alimento podrían desaparecer y luego al no tener alimento podrían morir, para que no pase esto los asheninka deben hacer unos trabajos de ritos espirituales para que las madres y padres de las diferentes plantas alimenticias no se mueran y sigan creciendo en las chacras. “La chacra es para producir café, yuca, plátano, pituca, maíz, piña, de todo…” (C. N. Mañarini, Vicente Mañuco Camila, 29 años, Junio 2009).

Se puede clasificar en seis etapas en los trabajos de la chacra: búsqueda del terreno, la roza y tumba, la quema, la siembra, cultivo y cuidados, la cosecha y abandono.

1. Eligiendo el suelo (*Aminero kipatsi*)

Los asheninka saben ver qué suelos son buenos para sembrar. Diferencian hasta cuatro tipos de suelos por su color. Suelos *Kijapatsari*, su otro nombre es *kamarapatsari* (masa marrón), son suelos al fondo depositados durante las crecientes de los ríos en sus orillas o que aparecen donde ha habido grandes bosques, estos son empleados para la siembra del maíz y el maní.

El suelo '*Kijaripatsari'* (masa oscura) está lejos de los ríos, son buenos para sembrar maíz. Se los encuentra donde crecen palmas como la pona o la yarina empleada para la fabricación de las viviendas.

El suelo '*Kiteripatsari'* (masa amarilla) no son ricos como los otros y considerados buenos para sembrar piña y barbasco. El suelo rojizo '*Kityonkaripatsari'* es bueno para la agricultura. Cuando la arcilla está mezclada con arena, esta mezcla evita que se junte el agua que podría hacer pudrir las raíces de las plantas. Aquí produce bien la yuca.

2. Rozar y Tumbar (*Tsatsinkaatsi eejatsi tobantsi*)

A. Rozar (*Tsatsinkaatsi*)

Antiguamente, antes que los asheninka tuvieran el machete, los antiguos utilizaban hachas de piedra y unas tablillas muy largas con filo hechas de madera del pijuayo (*kiri*) similares al machete. Con estas herramientas cortaban los arbustos. Para tumbar los árboles retiraban con el hacha de piedra toda la corteza alrededor del tronco, y chancaban haciendo que se secara y muriera el árbol.

Cuando estaba ya seco quemaban el tronco, derribándolo. Luego quemaban toda la madera sobre el suelo. Estos rozos probablemente eran más pequeños que los que se hacen hoy en día. En el espacio donde no había arbusto se sembraba la yuca, el maíz y otros cultivos. La forma de hacer chacra no es lo mismo que antes, desde que los asheninka tienen la herramienta de los mestizos.

Actualmente, antes de empezar el rozo, el asheninka mastica su '*owantsibenki'* (pusanga de la chacra) y luego lo echa por toda la chacra y también sobre sus hijos varones y sus yernos que lo ayudan a hacer la chacra. Esto es bueno para que los seres invisibles negativos (espíritus malignos) no dañen a las plantas que van a sembrar. También el agricultor

asheninka siembra al borde de la chacra esta pusanga para cuidar de los "malos aires" (mal augurio) enviados por los espíritus malignos.

Luego que se han retirado los arbustos y helechos (hierba muerta de bosque) se realiza la tumba de los árboles. Para eso el agricultor asheninka echa el '*inchatobenki'* (pusanga del árbol) curando a todo el área macheteada (rito de la quema) y eso hace lo mismo con su '*shachabenki'* (pusanga del hacha) a las hachas para que el agricultor tenga fuerza y sea más fácil la actividad de cortar los árboles.

Durante el rozo, las malezas se eliminan con el machete. Esta es realizada utilizando un palo corto con el que se levantan las ramas que impiden que el machete corte bien, también es bueno para cuidarse contra las picaduras de las serpientes. Este trabajo dura hasta entre quince a veinte días.

B. Tumbar (*Tobantsi*)

En esta etapa, se talan los árboles y bejucos grandes que están en la chacra. Se comienza cortando los bejucos que crecen en los árboles para que pueda trabajar bien el asheninka y así cuando caen los árboles no aplaste a las personas. Luego de cortar los árboles por el tronco a la altura del pecho con dos cortes, uno al lado del otro, y para terminar rápido la tumba, se deja caer el árbol más grande sobre los otros árboles más pequeños que con su peso los tumba. Si en la chacra hay un árbol muy duro como el *jeriatiki* no se le corta, se le deja dentro de la chacra.

C. Quemar (*Taantsi*)

Los asheninka llaman a esta parte *poshinipatsatanake kipatsi* (suelo rico). Esta parte es muy buena en la agricultura, pues cuando quemamos los árboles y plantas se vuelven en ceniza esto es para mejorar los suelos. Después de esperar muchos meses a que se sequen las plantas cortadas se puede iniciar la quema.

El momento bueno para iniciar la quema es cuando las hojas y la madera se deshacen al pisarlas. El momento del año muy bueno para hacer la quema es cuando termina el mes de agosto. Cuando salen los fuertes vientos con dirección a la comunidad. Se continúa con limpiar las esquinas para que el fuego no salga y se espera hasta el mediodía.

Pascual Camayteri Fernández, 60 años,de la C. N. Ponchoni, junio 2009, relata:

> "Cuentan los antiguos que antiguamente el gallinazo *tisoni* era una persona y sus cuñados las ardillas *meeri* estaban muy molestos con él porque no hacía el trabajo de la chacra y se alimentaba de cualquier cosa que encontraba. Los cuñados cuando iban a quemar su chacra le pidieron a *tisoni* que les ayudara a prender fuego en el centro de la chacra, así lo hizo, mientras ellos lo hacían en las esquinas. Como el gallinazo no lo hizo rápido le alcanzó la candela y le quemó, todo su cuerpo y su hueso se hizo ceniza, por eso ahora los asheninka queman plumas de *tisoni* para que se quemen todos los palos de su chacra"

Es bueno decir que es el hombre asheninka quien le prende fuego a la madera seca, mientras que su mujer y sus hijos deben estar en las esquinas de la chacra agarrando palos para que no salga el fuego a otros bosques cercanos.

Cuando la madera no se ha quemado bien es bueno, hacen otra quema para eso se cortan los palos que no se han quemado y se les vuelve a quemar.

D. Siembra (*Pankirentsi*)

Una vez terminada la tumba se siembra las raíces *magona / mabona y pitoka* también el frijol *machaki* que se cosecha antes de la quema. Luego de la quema el hombre siembra yuca, maíz, maní, plátano y arroz, y la mujer siembra *onko*, *shimpiri, tsinkoti, shoiriki, shoneaki, poe, koritsi* y los zapallos *kem*i y *pama*, el pallar *tsitita*, la caña de azúcar *janko* y la sandía. Luego que el hombre ha sembrado yuca, maíz, maní, plátano y arroz, la mujer vuelve a sembrar *mabona*, *pitoka* y frijol *machaki*. Luego se siembra la piña y los árboles frutales. Al terminar se siembra el ají.

La yuca es lo primero que se siembra. Hay varias clases de yuca, los asheninka conocen unas treinta variedades de yuca, pero son tres las que

se siembran primero porque crecen y dan frutos rápidos, no son como las otras*: kaaroyaniri* (así se llama porque se parece al arbusto kaaro que tiene tallo recto, pocas ramas y muchas raíces), *jankorianiri* (yuca de la hormiga cortadora *jankori*), *kamashanko* (yuca del color de la caña de azúcar podrida). La última que se siembra es *menkoriyaniri* (yuca nube) que es una de las más altas y con bastantes hojas que tapan con su sombra a las otras plantas más pequeñas.

Los asheninka siembran plantas que cuando las comen van a ayudarlos a cazar. Por ejemplo, siembran el maní *tsamirininki* (maní del paujil *tsamiri*i que es parecido al pico de esta ave) y el *manironinki* (maní del venado, sus frutos tienen forma redonda). Los cazadores asheninka piensan que comiendo estas plantas van a encontrar rápido estos animales en el monte. El agricultor asheninka tiene cuidado de no botar la tierra que está encima del suelo porque aquí están las tierras buenas convertidas en cenizas.

Es por eso que se utiliza herramientas diferentes para sembrar cada planta y se hacen huecos pequeños para sembrar. El maíz y el arroz son sembrados en pequeños huecos que se hacen en el suelo con el palo cavador *tsakamentots*i. Las raíces como la yuca, el camote, la sachapapa, dale-dale, yacón, la malanga y la maranta son sembradas con los removedores *kamonapata* e *inchapata*. Para sembrar la yuca se remueve el suelo con la *kamonapata* haciendo un hueco y se mete en el suelo dos palos de yuca no tan cerca.

Para sembrar las otras raíces se remueve la tierra y luego se hace con las manos un hueco pequeño donde se siembra la semilla, estas semillas tienen tallo. Para el único que no se hace esto es para el 'yacón poe' porque se siembra semillas y no tallos. Para sembrar las semillas del frijol, zapallo, ají y árboles frutales, se hace en la tierra un hueco pequeño con la punta del machete. Los tallos de la caña de azúcar y las crías de la piña se siembran en pequeños huecos hechos con la punta del machete. Los ojuelos (crías) del plátano se siembran en pequeños pozos hechos con el removedor y las manos, estos pozos se hacen lejos uno del otro.

Para cuidar que no se pierda lo que está en el suelo y que hace crecer bien a las plantas, el agricultor asheninka siembra sus plantas para que unas protejan del sol a otras pequeñas. Para que no se pierdan la alimentación que está en el suelo cuando llueve, y para que no crezcan malas hierbas que les quitarían buenos alimentos a las otras plantas, por ejemplo, el plátano que es un árbol grande, se siembra por todas partes en la chacra para que de sombra a otras plantas.

Todas las plantas se siembran alejadas, el maíz es el único que se siembra en recta, a dos o tres pasos uno de otro. Los asheninka siembran juntas plantas que se acompañan bien como la yuca, el frijol, el maíz. El maíz y el frijol se cosechan en el cuarto mes, también el frijol deja en el suelo alimento para el maíz. Los asheninka tratan de cuidar al maíz de los seres invisibles negativos (*kamari*-diablo), por ejemplo, cuando el asheninka siembra el maíz grita "voy a sembrar *kentakori"* (otros pastos que tienen hojas y flor igual a las del maíz).

Lo que se quiere es hacer creer a los seres invisibles negativos (*kamari*-diablo) que se va a sembrar este pasto y no maíz, así los seres invisibles *kamar*i-diablo ya no van a enviar malos aires a la chacra para hacer perder estas plantas. También se echa *shinkibenki* (pusanga del maíz) cuando su comida empieza a crecer para que los seres invisibles *kamari*-diablo no vayan a matarlas.

El yacón *poe* se siembra con la yuca para que estén bien fuertes los tallos del yacón. El camote *koricha* es sembrado entre la yuca para que sus tallos que crecen en el suelo lo tapen y así no crezcan las malas hierbas o si crecen que crezcan despacio.

El frijol *machaki* crece en arbusto o crece en el suelo. La clase de frijol *machak*i que crece en el suelo se siembra entre la yuca para que le ayude. La clase de fríjol *machaki* con rama de nombre *tsitoiki* en asheninka y en español "frijol de palo" se siembra en las esquinas de la chacra para defender los cultivos de los ratones. El zapallo *kemi* también se siembra en las esquinas y sirve para cuidar las otras plantas. Pero también se siembra

así para que al crecer no mate a las otras plantas y no puedan crecer. La piña *tzibana* también se siembra en las esquinas de la chacra.

La coca *marikishi* se siembra sola en una parte de la chacra. A veces se siembra el arbusto de achiote al centro, el ají y el achiote son sembrados cerca de la casa. El arroz se siembra sólo en una parte de la chacra o en una chacra hecha para sembrar arroz. Las plantas frutales se siembran en las esquinas.

Hay plantas que crecen en el monte y que se llevan a la chacra o se las deja cuando crecen en la chacra. Esta es la caña *saboro* que sirve para hacer las flechas, y las plantas *choritoishi*, *maribati* y *chakamishi* que son para pintar la cushma, y la palma de fruto que se come *kiri pijuayo*, es buena su madera para hacer arcos y herramientas de caza. También hay plantas para curar enfermedades que se dejan en la chacra como el matico *ibarantsishi*, marankitsoki para picaduras de serpientes, la albahaca *paatirishi*, el *tsibetashi*, el helecho *tsirompishi* , las lianas uña de gato *sabentarotsa* y sangre de grado *irariki* .

Plantas para comer como la *kokona*, palma *chentero* de cogollo comestible y las granadillas silvestres *shimampik*i y *shibarityok*i. Al caimito *pashiik*i se le deja en la chacra si ya estaba antes de rozar y tumbar.

Cuando los años pasan la chacra ya va perdiendo su fuerza para producir y sólo van quedando las clases de la yuca. En estos yucales se siembra sandía para que no crezcan rápido las hierbas. El agricultor asheninka cuando siembra la yuca mastica y luego echa el jugo del *kaniribenki* (pusanga de yuca) en los palos de yuca que va a sembrar para que crezcan y produzca bien.

Cuando el hombre siembra los tallos de yuca realiza el *itsiyaempekitari* es decir, calienta al fuego la hierba *kaniriampi* y luego se frota las manos. Esta hierba tiene muchas raíces por eso se dice que la yuca crecerá igual. Cuando el hombre remueve la tierra para hacer pequeños huecos, donde va a sembrar dos tallos de yuca juntas canta: “remueve, remueve, remueve porque va a sembrar a nuestra gente para que no enflaquezca nuestra gente”

Este es un canto donde se trata a la yuca como a una persona y también como parte de la familia, el agricultor asheninka se refiere a ella como "nuestra hermana" y no se debe hacer que la hermana yuca se entristezca y muera cuando se queda sola en la chacra. Este es un canto para hacer sentir bien a la yuca y para que crezca bien.

E. Cuidado de los cultivos (*Pejantsi shentarontsi*)

El agricultor asheninka para que no haya plagas o pestes en los cultivos quema la chacra después de haber rozado y tumbado los árboles y bejucos. Esto ayuda a que las plagas o pestes no puedan aumentar, como la chacra tiene muchas plantas que no son iguales y eso hace que las plagas no pasen de un cultivo a otro.

Las plagas de las que el agricultor debe cuidarse para que no aumenten en la chacra son los gusanos *koriá* que comen a las hojas de la yuca, cuando aparece este gusano se recolecta para comer. Las hormigas *koye* y *jankori* también comen las hojas de la yuca. Para evitar esta plaga se debe quemar su casa. Pero el añuje, el majaz y el sajino que entran a la chacra para comer las raíces de la yuca y el maní son las que malogran más. Por eso, el asheninka los espera por la noche en su choza para cazarlos.

El primer cultivo lo realiza el hombre. Cuando ha terminado de cultivar, quema *owantsipini* para proteger a las plantas cuando molesta el diablo que vive en el bosque. Los otros cultivos y el cuidado de la chacra lo hace la mujer. A las hierbas y plantas que crecen en la chacra, a algunos no se les corta se les deja, pero a otros si se les corta. Por ejemplo, entre las plantas a las que se les deja son los que sirven para curar enfermedades, se llaman *iwarantsishi*, *marankitsoki*, *paatsirishi*, *tsibetashi*, *tsirompishi*, *tsabentarotsa*, *irariki*, y plantas buenas para la alimentación como la *kokona* y el *shimampiki*. La hierba llamada *pashiroki* que tiene pequeñas flores, tampoco se le corta se le deja en la chacra porque sus frutos atraen a pequeñas aves que son cazadas por los muchachos.

Otras plantas como las que vuelven a crecer de los árboles *pijoro*, *paroto* (palo balsa), *onkona* (cecropia), las hierbas *ivenkiniro* (pusanga silvestre), *imerishi*, *poitoki*, *porenketo* y *koritsimarotsa* son cortadas de raíz. Hay

algunas plantas que si se las corta de raíz y se las deja al sol. No se mueren, porque estos dan raíces y vuelven a crecer; por eso, hay que quemarlas. Estas son las plantas *kataroshi*, *tsireiroki*, *owaneashi*, *kasonki*, *arenkashi* y *tsiirishi*.

F. Cosechar y dejar la chacra (*Ovitantsi eejatsi jokarentsi*)

La mujer es quien cosecha la yuca y otras raíces en una cantidad que alcance para cocinar para su familia. De otros cultivos como el maíz, el maní, el arroz y frutas para la venta se encarga de cosechar el hombre.

Ahora los asheninka hacen chacras para sembrar plantas y luego venderlas. Cuando la mujer cosecha la yuca y la lleva a su casa le canta una canción para que el espíritu de la yuca no se entristezca y no se vaya de la chacra, porque si es así la yuca no crecería grande.

El maíz es cosechado joven cuando su comida aún no está dura, se le come hervido, asado o en *shinkia*, (que es una mazamorra dulce hecha con maíz rallado). El maíz no se junta y solo se deja dos o tres días después de cosechado.

Después de pasado dos años, la chacra ya no produce bien como cuando pasó el primer año, es así que el agricultor asheninka tiene que pensar en buscar un nuevo terreno en el bosque para hacer una nueva chacra.

Como resultado de la chacra *'owantsi'* tenemos lo siguiente: chacra nueva '*owakirariwants*i, chacra vieja '*owantsi paesato'*, chacra recién purmeado '*owantsipash*i'.

G. La horticultura

Los comuneros asheninka de Ponchoni solían tener como principal actividad productiva a la horticultura, primero los hombres preparaban la tierra, tumbaban, quemaban, rozaban y, luego artesanalmente, las mujeres debían sembrar productos como yuca, pituca, plantas medicinales, etc. Estas chacras de policultivos son las más adecuadas para la zona y forma parte del conocimiento de este pueblo. Los lugareños Iban caminando hasta 5 horas de camino a su chacra, pero en la actualidad encontramos que cada vez hay menos bosques cerca y los terrenos ahora son propiedad privada de

los colonos. Algunos pobladores de Ponchoni utilizan moto para ir a sus chacras y la siembra ha pasado de policultivo a monocultivo de: café, cítricos, plátano, cocos, etc., que son los productos que tienen mayor costo en el mercado. Sin embargo, el policultivo se mantiene entre ellos.

1.6.2. Comercio del café

Los productos tales como el café y el achiote están siendo siempre comprados por los mismos compradores de la misma zona. Los colonos que viven en la zona hace muchos años han sido los beneficiados por los asheninka del lugar, con sus productos sin certificar como el café, para no reconocer su calidad y pagar menos por el café de primera calidad.

Testimonio de un joven asheninka sobre la certificación del café:

> […] Sí está avanzando, pero no como lo habíamos planificado, ya que el objetivo de este proyecto no fue que las comunidades aprendan a sembrar café orgánico, ya que ellos son los expertos. Lo que se buscó es que se brindara asistencia técnica de lo que ya se tiene, pero los lineamientos legales para formular un proyecto son tan distintos a la realidad de cada zona y lo único que se hace es adecuarse a sus prerrogativas, es por ello que lo que estamos buscando en estos últimos años es la certificación, o sea cumplir con los estándares de requerimiento internacional y pasar la evaluación para certificar el café del Gran Pajonal con dos componentes fundamentales, el café orgánico y étnico, asimismo constituir formalmente la cooperativa asheninka que será la piedra angular de este negocio, ya que con el certificado simplemente los precios mejoran, el comercio se vuelve competitivo a nivel del mundo empresarial y ofreces y marqueteas tu producto no como materia prima sino industrializado y derivados, a nivel nacional e internacional. Pero ahora estamos en la etapa de formalización de la cooperativa y la evaluación de la certificación, esperemos que al próximo año cumplir con todos los requisitos para la certificación.

Este año Pascual esta como agente comunitario que es el canal entre el estado y los beneficiarios. […].

Figura 13. Niños asheninka seleccionando el café seco

(Foto: A. S., Ponchoni, año: 2009)

A propósito del último proyecto para certificar el café en el Gran Pajonal, tomamos nota del Testimonio de Denis Camayteri Sánchez, los siguientes cuatro acotaciones:

> "Primero: Es cierto que actualmente se está trabajando con el Proyecto Café Orgánico con todas las comunidades del Gran Pajonal, un proyecto para tres años. Este año se ha iniciado con la Asistencia Técnica, que está a cargo del Gobierno Regional con sus profesionales, y se inicia desde la etapa de capacitaciones, hasta el trasplante a campo definitivo. El segundo año también a cargo del Gobierno Regional con la implementación de maquinarias para la transformación y embolsado, cuyo producto será etiquetado con el eslogan del Café Orgánico Asheninka del Gran Pajonal y en el tercer año será todo el proceso de transformación y marketing para el mercado nacional y mundial, y la búsqueda de la certificación.

Figura 14. Niños asheninka amontonando el café seco

(Foto A. S., Ponchoni, año: 2009)

Segundo: La ONG Solsticio es la que está apoyando con un presupuesto que lo está manejando la OAGP a través de la Dirección de Programas y Proyectos, que es una Dirección que se creó en el último congreso en la comunidad de Mañarini, que justamente canaliza y ejecuta los proyectos que son aprobados por las financieras y lo del Café Orgánico es uno de ellos, por lo que consiste en la consolidación de la Empresa Comunal asheninka del Gran Pajonal, asimismo desde ya las gestiones para la Certificación y su ingreso al Mercado Internacional.

Tercero: Considero que este recurso natural es uno de los más comercializados a nivel nacional, pero que se ha marqueteado con el nombre de Altomayo, que en realidad es producto del Gran Pajonal, por ello se pretende rescatar y en base a la creación de la empresa comunal, buscar la certificación originaria, ya que el reto de la OAGP ahora es no dejar que terceros lucren con los recursos comunales, tanto en materia forestal y no forestal, Por ello se tiene una visión empresarial, con un manejo sostenible, a esto se debe las alianzas con otras instituciones públicas y privadas. Se está iniciando al próximo año

con el tema de Manejo Forestal Comunitario, con el Proyecto FORIN con la WWF en la cual trabajo, para ver el tema a fondo, sobre la depredación y tala ilegal, para hacer partícipe a las comunidades de cuidar y proteger sus bosques. Son temas de interés colectivo, entendiendo la magnitud de territorio con que cuentan las comunidades y hacer que ellos aprovechen de esto.

Cuarto: Si bien es cierto la Organización ha cumplido un rol importante en la titulación de tierras ahora son los propios actores quienes tienen la obligación de protegerlos, ya que la Organización como se menciona en esta época ha cambiado su rol de trabajo, entendiendo que se han promulgado leyes desfavorables, sobre todo en el tema de territorio ya que hasta hoy en día no se ha demostrado que el territorio cedido por el gobierno se le ha dado un buen uso y que se le ha administrado de una forma sostenible, por la poca capacidad de liderazgo por parte de los representantes legales. Por ello, en esta época lo que buscamos con estos proyectos es mostrarle al gobierno central que las comunidades sí tienen capacidad de explotar sus recursos en base a estos dos proyectos porque si no hacemos que los recursos que poseemos sean vistos y comercializados por los propios comuneros a nivel nacional, seguirán en un sistema de asistencialismo y que terceros serán los que se beneficien, asimismo el Estado comenzará a privatizar con el sustento de no saber trabajar nuestras tierras".

1.6.3. Recolectar (*Kojaantsi*)

La actividad de recolección de diversos recursos, generalmente alimenticios, la realizan las mujeres continuamente en el monte y en las lagunas, charcos o pequeñas quebradas. Según la concepción asheninka, la recolección no es considerada un trabajo serio, sino una actividad de esparcimiento que se hace por placer o en específicas ocasiones por necesidad, por razones carenciales, para conseguir algunos elementos que la naturaleza ofrece (Hvalkof, 2005).

Figura 15. Niños y anciana al regresar de recolectar en el monte

(Foto: E. A., Ponchoni, año: 2009)

Los comuneros de Ponchoni se dedican especialmente a la actividad de la crianza de animales como: reses, ovejas, gallinas, etc. Dichos comuneros también dedican parte de su tiempo al trabajo agrícola, pues cultivan sus plantas para llevar para su consumo diario: yuca, plátano, pituca, camote, maíz, frejoles y otros productos.

Los asheninka recolectan diversos productos para su consumo siguiendo una práctica ancestral, colectando frutas silvestres, caracoles de río y del monte, cangrejos, camarones de pequeños riachuelos, hongo, cogollos, hojas de palmiche o de *humiro* (yarina) para la construcción de su casa; y luego se preocupan por la recolección de plantas medicinales para el tratamiento de enfermedades.

Las mujeres asheninka efectúan frecuentemente excursiones más o menos prolongadas en el monte, lagunas, charcos o pequeñas quebradas para recolectar. Generalmente, los hombres y las mujeres hacen estas expediciones de recolección por separado. Es común que las mujeres y niños ingresen al monte entre dos o más para buscar termitas, renacuajos,

caracoles, larvas, hormigas, miel, ranas, hongos, moras, frutos de palma, nueces o palmitos.

Estas excursiones también se realizan para recoger cortezas, ciertos tipos de lianas y diferentes insumos para la cestería: fabricación de abanicos, canastas, esteras, cuerdas e hilos. Incluso juntan resina para prender fuego y usarlo como pegamento, hojas de palma para techar sus casas y corteza de palma para cubrir las paredes y pisos. En el monte, encuentran diversos tipos de cortezas y frutos para la coloración del algodón, lianas particularmente fuertes para amarrar las vigas en la construcción de las casas, etc.

Las expediciones de recolección son bastante planeadas, pes implican dejar el asentamiento por varios días, alejándose de una suerte de vigilancia social. En algunos casos podía significar, incluso, liberarse del uso de la cushma o vestido, que podría ser considerada como incomoda en el monte, más si hubiera aires de conflictos en la comunidad. Además de las funciones sociales que cumple la recolección, representa un aporte muy importante para la alimentación asheninka por lo que a pesar de ser culturalmente un no-trabajo es una actividad continua y de mucha pericia que se trasmite de generación en generación y, con seguridad, socialmente relajante.

1.6.4. Cazar (*Kobintsatantsi*)

La caza es la actividad de importancia que el hombre asheninka ha realizado a través de su vida cotidiana para la subsistencia individual y colectiva de la familia asheninka. Dentro de esta actividad se realizan las siguientes acciones: el flecheo diurno y nocturno, el trampero, el jebeteo y el chozeo[10].

> La apreciación que tienen los ashaninkas acerca de los pajonalinos es, como dicen (Hvalkof y Veber, 2005, p. 195):
>
> > "Los asheninka del Gran Pajonal son […] excelentes cazadores y especialmente como arqueros excepcionales […] Debido a las condiciones ecológicas de la región, los animales viven mucho más

[10] Jebeteo y choseo son palabras del castellano amazónico que se refieren al uso de una especie de honda y a la construcción de chozas, respectivamente, para cazar.

> dispersos que en las llanuras fluviales. Esto hace que el cazador y sus técnicas sean cruciales para abastecer a las familias 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“

Dentro de la cosmovisión asheninka, los animales son considerados como parientes o aliados, constituyéndose en un ejemplo más de cómo el hombre asheninka debe establecer relaciones con entidades no humanas. Debido a ello, se debe conocer todo concerniente a las reglas de reciprocidad y convivencia. Cuando el trampero obtiene un animal luego de haber hecho uso de una trampa, se encuentra obligado socialmente a compartir aquello que ha cazado con sus parientes.

> “Yo como cazando, yo me preparo antes de irme, tengo que prepararme bien para mi defensa en el monte para cazar tengo que llevar mis flechas mi *Ponchakirontsi*, mi *Kapiromeni* y también llevo machete para hacer mi campamento, llevo mi salsito para poder también echarle si algún animal se caza y para ahumarle y se le humea la carne y entonces ya no se malogra y se trae a la familia para compartir…” (C. N. Bajo Chencoreni, Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio 2009)

Dicho compartir es normado culturalmente, existiendo en muchos casos pautas específicas sobre la manera en que se debe compartir la presa, si es crudo o cocido e incluso sobre qué partes del animal deberán ser compartidas de acuerdo a las relaciones de parentesco. Así mismo, hay que tener el conocimiento preciso sobre qué parientes pueden participar en la confección de una trampa y el rol. Es notorio que la edad avanzada del pariente o paisano es un criterio importante para compartir.

La caza es una actividad netamente masculina y está estrechamente atada a la construcción social del papel del asheninka varón en su sociedad. Como en muchos otros pueblos indígenas, ser un buen cazador es ser un buen

proveedor de carne, lo cual otorga mucho prestigio social. Un cazador relata lo siguiente después de cazar un animal:

> "Entonces el cazador se va a su campamento recoge las cosas y viene donde esta ese animal que está cazado y entonces ahí hace su chocita, hay comienza a humearle ya el animal, la humean entonces lo prepara bonito como para llevar ya, ahí recién salen ya al siguiente día vienen sus casas porque en sus casas la esperan su señora, sus familiares siempre también nosotros costumbre tenemos, nos esperan con nuestra llegada, siempre nos esperan con masatitos como decimos la llegada de nosotros así es"
>
> "Entonces ella empieza ya cortarle trocito, trocito y para poder compartir hacer un comelona como dice y llamar también familiares de lo que corresponde este grupo de familia y llamar no, para poder compartir un bracito, unas costillitas y así compartir con la familia" (C. N. Bajo Chencoreni, Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio 2009).

La actividad de la caza sea choseo, flecheo, jebeteo, con trampas implica un conjunto de conocimientos científicos y tecnológicos muy elaborados, sino también códigos ético-espirituales que se requieren para dar inicio y culminar satisfactoriamente esta actividad, es decir, sin trastornos de orden moral o síquico. El protocolo ético-espiritual debe ser tomado en cuenta en todas y cada una de las fases de realización de la caza. Este consiste en prescripciones y prohibiciones que van desde al momento de preparar una trampa.

Los hombres asheninka cazan ahora con escopeta, aunque también usan arco y flecha. El arco o *piyampeni* se elabora con chonta *kiri*, mide cerca de 1,6 m de largo aunque puede variar según las preferencias o necesidades de los cazadores. Por eso, existen arcos pequeños para los niños con una gran variedad de modelos y perfiles. El asta de la flecha o *chekopi* mide más o menos un metro, esta es elaborada con caña brava en flor, con dos plumas anudadas y se emplean distintos tipos de punta según la presa a cazar.

Hay seis tipos de flechas: (1) flecha *choncho*, (2) flecha *ponchakirontsi*, (3) flecha *kiriki,* (4) flecha *kapiromen*i, (5) flecha *shoronaki*, y (6) flecha *kapontso.*

El asheninka dice:

> "Tiene su significado las flechas por ejemplo digamos *Kapiromeni*. Este *Kapiromeni* es que se le raspa un kapiro se le prepara así con punta chanfleados y tiene filo ese es para cazarle animales grandes por ejemplo: Sajino, Huangana y muchos animales grandes como Sachavaca y con ese se caza *Kapiromen*i y ahí también hay *Ponchakiront*si, *Ponchakirontsi* es para cazar perdices, para pajaritos y son también su significado de esas flecha de tres puntas y también prácticamente para cazar monos en arboles grandes altos y por eso está ahí *Kiriki* para que puedan dispararle, tirarle en árboles grande donde están los animales para que puedas llegar y también como el trompo y el trampa también cuando vez pajarito de repente estas yendo no como cazar a veces te presenta, aves o animales medianos y con ese trompo también ya lo tiras y le matas y así ese son sus significados de las flechas y no es porque así es flecha tiene diferentes como cazarle" (C. N. Bajo Chencoreni, Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio 2009).

Otra arma empleada para la cacería es la escopeta, calibre 12, de preferencia 16, que se ha vuelto más común en la actualidad. Además de la caza mencionada, hay perros de caza, llamados perro de la selva: que son pequeños, alargado y flacos, de pelaje corto, tienen un hocico fino y sus orejas son puntiagudas, siempre con la cola ligeramente levantada y preparados previamente con dieta para motivarlos a cazar.. Además de perros cazadores, los asheninka utilizan llamadores de animales, silbatos elaborados de un trozo de bambú pequeño que son usados para imitar el llamado de distintos animales salvajes, sean aves o mamíferos, pero, en la actualidad, la caza de animales está volviéndose más difícil por la lejanía de los animales y aves. Veamos qué relata el asheninka:

> "Yo sufrí tres días, caminando, buscando, buscando, si no encuentro, otra mañana buscando, hasta que yo vaya encontrar, cuando ya encuentro normal no, yo vengo a mi casa, cuando no encuentro yo voy a seguir buscando monte. Más antes más rápido, aura porque están, aurita, aurita, tiene que caminar de acá de, dos horas, tres horas para que llega donde que ahí animal, aquí no hay animal ya, pucha por acá, por allá ahí pastales, ganados, todo le han votado, antes era más rápido, entras un ratito ya estas con animal, detrás por acá ya estas con tu animal…" (C. N. Mañarini, Vicente Mañuco Camila, 29 años, Junio 2009).

Se reconoce a un buen cazador cuando este es conocedor de la mayor cantidad de *ibenki* (piripiri) o *pinit*si (pusanga) de todos los animales grandes y chicos que existe en el monte. Un afasi[11] no conoce nada de eso y pierde tiempo en ir a cazar al monte, solo va perder tiempo jugando con su flecha a pesar de que encuentre un animal o ave.

> "Bueno un buen cazador yo te digo la verdad un buen cazador como es, ellos tiene más especiales naturales *piripiris*, pusangas para que sean buen cazadores porque uno tiene su pusanga de venado, de sachavaca de huangana no y también sajino y entonces qué cosa ellos hacen, hay este cazador que es un encabezado que conoce todo lo que se utiliza hay hojitas a veces de repente a los hojitas medio rojitas eso es de venado para venado para cazar venado. Se le saca los hojitas del venado medio coloradito y se le sobra en la mano y vez que está pasando las huellas para donde se va para allá y entonces le gotea la agüita de esa hojita en la huella del venado del pisado y entonces le hecha y le tapa y de lo que va para adelante la haces regresar la tierrita taparle atrás y sabe porque, ese es porque regrese el venado digamos, de repente se ha ido el venado el otro lado y ahí tiene comidero y entonces este cazador con más seguridad ya le espera ya o le espera hay sentadito una hora, dos horas, tres horas y ese rato ya aparece el venado en ahí con más

[11] Término regional de la Amazonía que significa sin suerte, inútil en la realización de alguna actividad.

seguridad ya lo caza el cazador" (C. N. Mañarini, Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio 2009).

Por otro caso, sucede que un cazador se convierte en un afasi por un daño que le hicieron una de las personas envidiosas que no tiene la suerte de ser buen cazador y resulta ser curado (daño espiritual negativo) por un hombre o una mujer, es decir le ha dado saladera (mala suerte).

Esto relata otro asheninka cazador:

> "Yo soy un cazador yo me voy, traigo siempre animales, aves y soy yo buen cazador, yo de repente porque a veces también te hacen daño ¿quién hace daño? eso a veces las mujeres que te envidia y de repente usted como bien no, traes mitayos hay otras que te miran pucha yo no como nada, mi marido no sabe mitayar, no sabe cazar, para comer nosotros y entonces de ese te hace daño y de repente te viene a visitar a veces le invitas un bracito y se lo lleva su casa a veces su huesito le orina y no sé qué cosa lo hace y prácticamente te hace saladería así como nosotros cazamos no y otro día te vas ya a cazar vez animales disparas no matas, vez maquisapa tiras no matas porque de que te preguntarás y sin en caso, no sabes qué cosa había pasado y entonces llegas el especial este, este curandero, este como se llama, naturista que sabe todo su pusanga de los animales y entonces le pregunta ¿Por qué? ¿De quién no he matado animales? y entonces él te dice hay que una prueba porque, de quienes y entonces él te lleva este el que sabe curar a los afaces como dice y entonces le llama sabes que ven y entonces le llama en su casa, trae su escopeta, trae su flecha, listo ahora sí. Si hay una hierba del monte que a nosotros nos hace tomar, nos hace tomar, ya te quedas un rato, tres, cuatro, cinco, diez minutos digamos, comienza arrojar, arrojar y botamos todo dice como bobos y todo de lo que nosotros *Manitawets*i y entonces todo lágrimas de nuestro ojos dice ahí sale todo. *Achetaki* como dice *Kara añaanta*" (C. N. Mañarini, Vicente Mañuco Camila, 29 años, Junio 2009).

Como resultado del trabajo del sheripiari, el cazador va a conocer quien fue la persona que le hizo la curación y le va a llamar la atención de una manera que no lo vuelva a repetir con otros y volverá a ser buen cazador.

> "… El quien le ha hecho daño, ese hombre comienza sacarle su mano dice, comienza rascarle por todo de lo que ha cocinado también y su ojo también ahí le rasquetea le da comezón porque por hacer daño al cazador y ella también se pregunta ¿por qué? porque me está dando comezón por acá, pucha y no sabe porque el cazador también tiene su remedio para que él sabe quién le ha hecho daño y así cuando ya él sabe y le deja dos, tres días que se sufra un rato de los que le hace mal y así cuando le ve que está sufriendo entonces viene el cazador: ah ustedes le dice que me hacías daño por eso no cazaba animal y ahora viste que estás sufriendo, otro día no hace más daño, cualquier animal que yo cazo y vienes lo compartimos y te invitamos siquiera para que usted también coma y así a veces se le cura lo afasi". (C. N. Mañarini, Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio 2009).

La cacería en Ponchoni

Esta comunidad nativa al igual que otras CC. NN. ya no cuenta con animales para cazar. Ya no hay venado, sachavaca, sajino, ardillas, huangana, samaño (majaz), cutpe (añuje), porque están en extinción, y ya no hay monte. Todo el territorio está lleno de chacras con sembríos, no hay aves como el paujil, perdices, tucanes, a excepción de pequeñas aves como loros, palomas. Los cazadores asheninka hacen uso de una gran variedad de trampas. La más utilizada es la llamada *pivirinti*.

Figura 16. Cazador asheninka con escopeta

(Foto: E. V., Bajo Chencoreni, año: 2009)

Cazar es actividad típicamente de hombres, pero en el Pajonal se ha reducido desde hace aproximadamente 25 años; en parte porque se han extinguido los animales silvestres que habitaban en esta zona. En la actualidad, Ponchoni no cuenta con bosques o áreas libres. Uno de los principales motivos ha sido la construcción de la trocha carrozable que llega a Oventeni y así lo reconocen sus pobladores.

> “Yo no llevo a mi hijo a cazar, voy solo, pero antiguamente mi papá nos llevaba” (Hijo de Ariokama).

Los asheninka pajonalinos son considerados por los demás asheninka o ashaninka como buenos cazadores y especialmente como arqueros excepcionales debido a que han desarrollado está actividad en una zona montañosa donde hay escasos recursos pesqueros. Además, dadas las condiciones ecológicas de la región, los animales viven mucho más dispersos que en las llanuras fluviales por lo que el cazador y las técnicas que conozca son decisivas para abastecer a la familia. Es que la caza juega

un papel importante para la obtención de proteínas y por ello tienen que ir al monte.

1.6.5. Pescar

La comunidad de Ponchoni y otras CC.NN. del Gran Pajonal cuentan con riachuelos mayores, para obtener peces mayores como: el boquichico, liza, huasaco, doncella, zúngaro, etc. Pero esta comunidad tiene que acudir a otra comunidad más lejana para poder obtener pequeños peces y sustentar su alimentación diaria comprando pescado seco, que pescan en el río Tambo o en Pucallpa.

La actividad de la pesca no es muy productiva en la zona, pues la comunidad nativa no se encuentra en la ribera de un río mayor. Para pescar deben caminar cerca de 8 horas, y esta pesca casi siempre se hace en grupos de familia. Actualmente, consiguen cada vez menos pescados cerca, por lo que deben comprar a los comerciantes que llegan a Oventeni.

Los asheninka pescan en pequeña escala generalmente en las quebradas y durante época de lluvia, dado que las condiciones geográficas no son las mejores y como ya se ha dicho solo hay dos ríos importantes: Nevati y Unini Justamente, la actividad de la pesca se lleva a cabo mayoritariamente en el curso 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 migrantes que vienen del Ucayali. La actividad de la pesca puede realizarse en forma individual o colectiva. Muchos realizan pesca con veneno (barbasco). La pesca se realiza principalmente en grupos, pues exige mucho trabajo para llevarla a cabo de modo efectiva.

Se puede pescar con anzuelo e hilo de nylon, con arco y flecha, y con arpón. Algunos colocan trampas sin veneno y otros pescan 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. Una parte de la pesca la realizan las mujeres que recogen carachamas, *jetari*, bajo las piedras del río en épocas de estiaje, así como

cangrejos, *osheero,* y camarones, *kitochemp*i. Esta pesca se considera recreativa (Hvalkof y Veber, 2005).

1.6.6. Elaboración de artesanía

Esta C. N. no hace ninguna feria comercial dominical, pero sus ancestros practicaron un comercio en forma de trueque sin contar con el valor específico del producto sea sal, cushmas, corona, flechas, plumajes, hilos hilados del algodón, escopetas, radios, tocadiscos, radiograbadora, etc.

En la actualidad, su comercio lo hacen en forma de pago por trabajo según el costo del producto, tal como una vaca, calamina, ollas, carretillas, motosierra, moto lineal, pagando con el producto de venta de café, achiote o madera.

Figura 17. *Thompirontsi* (cargador de bebé)

(Foto E. V., año: 2009)

Figura 18. *Tsarato asheninka*

(Foto E. V., año: 2009)

Figura 19. Adornos de huesos de sajino con diseños asheninka

(Foto E. V., año: 2009)

La artesanía en la comunidad nativa de Ponchoni ya casi no se ve, pero a diferencia de otras CC. NN. todavía se practica al hacer la flecha con la que cazan, o al preparar palitos de tejer e hilar en el caso de las mujeres, en preparación de esteras, canastas, hamacas, maletas, tambores, antara, peines, la faja para cargar al bebé, el arco que sirve para el violín, etc. Otras CC. NN. han optado por comprar telas de colores y usarlas lo más pronto posible, pues han dejado de sembrar algodón, por ello los *ayompari* traen las cushmas del Tambo.

Figura 20. *Kishirintsi* (peine con diseño asheninka)

(Foto E. V., año: 2009)

1.6.7. Elaboración de cerámica

Una característica de la cerámica del Gran Pajonal es su objetivo de funcionalidad práctica, ya que consideraciones de belleza que sí se ven en las tradiciones de otros pueblos de la zona, como los yine y los shipibo, están ausentes, pues la consideración pragmática era la central.

CAPÍTULO II

LA EDUCACIÓN EN LA COHESIÓN Y CONTINUIDAD CULTURAL ENTRE LOS ASHENINKA DE PONCHONI

2.1. La educación para los asheninka

El proceso de enseñanza-aprendizaje tradicional está relacionado con una práctica que es culturalmente propia de los asheninka, con una dinámica diferente a la que se imparte en la escuela oficial occidental. La educación tradicional tiene que ver con la crianza, consejos y doctrinas que se dan a los niños y jóvenes; ellos aprenden a realizar sus actividades y a relacionarlas con el entorno natural y social a través de la observación e interacción con el grupo, de donde toman y en donde ponen en uso lo que han observado y perfeccionado sin necesidad de que alguien les enseñe formalmente.

Es importante comprender el concepto de "aprender a hacer y aprender haciendo". Se observa que entre los asheninka así como en cualquier otro pueblo amazónico la idea es la libertad para actuar, si el aprendiz se equivoca, lo vuelve a hacer las veces que sean necesarias, sin avisar ni preguntar nada a nadie.

El aprendizaje entonces se entiende como un proceso a través del cual se adquieren nuevas habilidades y destrezas. Para un asheninka, este proceso comienza desde muy corta edad hasta que domina perfectamente determinadas actividades, que tienen que ver con su cultura y específicamente con su género.

La función de los asheninka adultos en la educación de sus hijos es muy importante porque de ellos aprenden. Siguen los modelos que sus padres representan. Los niños aprenden observando y practicando. El aprender se basa en la observación, el ensayo, la práctica, el dominio y el perfeccionamiento. La noción de educación sería, en este caso "comprender para hacer correctamente".

2.1.1. La educación propia en el Gran Pajonal

Nos preguntamos si la educación propia de los asheninka del Gran Pajonal persiste a pesar de la incorporación de la escuela por los misioneros católicos, evangélicos y el Estado peruano. En ese transitar se han dado las diferencias entre educación propia, monolingüe castellana (misioneros franciscanos), educación bilingüe (misioneros evangélicos) y educación intercultural bilingüe.

La educación y la escuela estatal han contribuido a la minorización de la educación propia entre los jóvenes y niños.

La teoría sociocultural de Lev Vigotsky refuerza nuestros planteamientos, en tanto esta teoría considera que el desarrollo cognoscitivo se ve influenciado por el contexto sociocultural en el que se da prioridad a la interacción entre la niña o el niño y el adulto. Este contexto interviene guiando a la niña o el niño y el adulto en las actividades importantes desde el punto de vista cultural, junto a compañeros más diestros que lo alientan; esta "participación guiada" es un aprendizaje informal según el pensamiento (Vigotsky, 1995, p. 48):

> "Las categorías culturales hombre y mujer otorgan a cada uno derechos, obligaciones y responsabilidades diferenciadas. Esta diferencia tiene que ver con la complementariedad de los roles que la cultura ha dispuesto para cada uno" (En: EIBAMAZ, 2012, p. 57).

Las etnoteorías de la antropología cultural "como modelos culturales que guían la crianza y las expectativas que sienten los padres hacia sus hijos deviene seguramente de un modelo macro, denominado, cosmovisión" (EIBAMAZ, 2012, p. 307).

Sus referentes son sus mitos, cuentos y discursos que se trasmiten oralmente y son recreados diariamente por los padres, abuelos y *sheripiaris*.

El proceso educativo de las poblaciones amazónicas y, en este caso, de las comunidades del Gran Pajonal se ha dado y se viene dando fundamentalmente en sus propios contextos comunales; la responsabilidad es de los padres y de toda la comunidad y responde a su cultura y a su

cosmovisión. Resaltamos la siguiente afirmación del educador asheninka Juan Nicahuate, 2007, p. 76:

> "Nuestros niños y niñas en nuestras sociedades originarias tienen su propia comunidad como escuela. Dentro de la comunidad realizamos muchas actividades y vamos generando nuestro propio aprendizaje. Estos niños y niñas, al participar en nuestras actividades cotidianas de manera directa o simplemente observando, van internalizando procedimientos y lógicas de nuestra cultura".

2.1.2. Características vigentes de la educación propia

Antes de 1985, los asheninka no se organizaban como comunidades, lo hacían en relación a grupos ampliados de familia donde tenían líderes de grupos. El deporte permitía la comunicación y el intercambio cultural entre las comunidades que se encontraban geográficamente distantes.

En la convivencia diaria la gente asume la convicción que existen prohibiciones y "pautas" que aconsejan, limitan, restringen, prohíben o incentivan determinadas acciones y conductas y otras no. Se asume, también, que en caso de transgresiones hay penalidades como castigo.

Sobre el castigo, por ejemplo, los datos indican que no se castigan a los bebés, pero sí a los niños según lo que realicen. Los castigos suelen aplicarse golpeando o topando a la niña o niño con una ortiga; también se le riñe, explicándole por qué no se debe actuar de tal o cual manera.

El consejo junto a las narraciones es estrategia muy importante y altamente formalizada que sirve para transmitir conocimientos culturales entre generaciones. Los consejos suelen darlos los abuelos o padres en la cotidianeidad de la vida comunal, aunque también pueden darlo los padrinos. La alta formalidad del "aconsejamiento" pareciera estar perdiéndose poco a poco, pues "los hijos ya no escuchan bien a sus mayores"

Todo el sistema cosmológico está contenido en los mitos y en ellos encuentran su mejor respaldo. En los mitos se reactualiza un conocimiento de actos paradigmáticos cumplidos en un tiempo arquetípico, "in illo tempore" (Varese 2006, p. 47).

Los indígenas amazónicos dialogan entre sí, pero también con divinidades o héroes culturales, con los espíritus de sus muertos, con espíritus de la selva, con la sociedad en su conjunto. (Vílchez, 2013, p. 14). Asumimos en esta perspectiva, lo que anota Varese 2013, p. 65:

> "Los espacios y cosmologías construidos y reconstruidos socialmente por los indígenas durante milenios han estado expuestos a la amenaza de la mercantilización y privatización desde principios del siglo XVI y continúan bajo amenaza constante"

En suma, la historia de los pueblos originarios, sus memorias colectivas, son narradas, desde la propia perspectiva, en temas como los héroes o los eventos que les importan o afectan. Esta es una historia integral, sin nebulosas ni pliegues desconocidos, es como la saben y están seguros de ella. Es interesante notar que no hay porciones de historias ocultas o escondidas por intereses, pareciera que esos intereses son inexistentes o inconcebibles. (EIBAMAZ, 2012, p. 100).

2.1.3. Aprendizaje tradicional: los *sheripiari*

La palabra castellana más adecuada para definir la función de un *sheripiari* sería "sabio" para curar. Esta función está siendo devaluada cada vez más en la sociedad ashaninka actual, por acción de la escuela, principalmente, y por credos adventistas.

Parte del conocimiento de los *sheripiari* es saber sobre las plantas en general y, para ello, lo primero que aprende alguien que va a ser *sheripiari* es hacer dieta o "dietar", que pareciera hacer que una persona devenga en ser permeable para conocer.

Figura 21. *Sheripiari Kaminirio* junto a su esposa, acompañados por Elsa Vílchez

(Foto: M. R., Oventeni, año: 2004)

Veamos lo que nos dice el maestro asheninka Nicahuate, 2007, p. 212:

> «[…] A pesar de la influencia inevitable de la religión en general, escuela y otras instancias externas, los conocimientos médicos se mantienen vigentes y resistentes ante los cambios. Ellos proponen que los conocimientos médicos existentes, deben estar escritos y puestos así a disposición para toda la comunidad»

Actualmente, no se percibe la integración de la educación propia con las actividades de enseñanza en la escuela. Para este cometido, consideramos importante la incorporación de los sabios, especialistas médicos al aula para

que la enseñanza de saberes propios del pueblo asheninka sea realizada de la forma más cercana a como se enseñaba ancestralmente (Nicahuate, 2007, p. 215).

Figura 22. Kaminirio en medio de su esposa e hijo

(Foto: E. V., Oventeni, año: 2004)

2.2. La oferta educativa oficial

La educación monolingüe y culturalmente hispana tiene en la actualidad bastante responsabilidad en la pérdida de la cultura propia de los pueblos amazónicos, tal como se puede deducir del uso cada vez mayor del idioma castellano y de los contenidos culturales respectivos, especialmente religiosos católicos, de quienes han introducido una enseñanza sesgada a privilegiar el catolicismo como el conocimiento del Dios creador por antonomasia, lejos de los propósitos de las escuelas orientados para saber a leer y escribir.

Está comprobado que la escuela ha significado pérdida de la lengua y cultura de los niños asheninka. Los jóvenes de los últimos años de primaria y secundaria tuvieron la decisión de preferir abandonar la escuela, por tanto para vivir se valían solo de la educación propia (Fernández, 2017).

2.2.1. Educación monolingüe en castellano

Los misioneros franciscanos construyeron la Misión de Oventeni y allí tuvieron, en la condición de internados, a los niños y jóvenes asheninkas. Como dicen los testimonios y las historias de vida de pobladores asheninka como es el caso de Miguel Camayteri (Veber, 2009, p. 69), al principio, la escuela de la misión albergaba niños indígenas, pues para ellos fue construido. No obstante, este hecho no constituyó una opción para su desarrollo humano, sino un atropello contra sus derechos. La orden de colonos y miembros de la iglesia era quitarles sus hijos a los asheninka a la fuerza y bajo amenazas, para evangelizarlos, educarlos, quitarles "lo salvaje". Muchos padres se opusieron y terminaron siendo golpeados o encerrados en los calabozos de Oventeni.

La misión también albergaba huérfanos. Muchos niños no tenían a sus padres vivos o no sabían a dónde habían huido por la violencia generalizada en el Gran Pajonal. Los padres no comprendían por qué les quitaban a sus hijos, los niños no entendían por qué debían permanecer encerrados. Esta propuesta de "civilizar" atentaba contra los derechos fundamentales de los asheninka, amenazaba su forma de vida y libertad, el derecho de los niños a estar bajo la tutela de sus progenitores y recibir el conocimiento tradicional de sus antecesores.

Las clases en la escuela de la misión atropellaban su dignidad humana, pues muchos relatan que ahí eran objeto de burlas y humillaciones, con insultos como ¡"Campas salvajes!" o "¡Burros!" porque no avanzaban en la adquisición de conocimientos occidentales, por no hablar bien castellano, por expresarse en su idioma materno: el asheninka, etcétera. La consigna era: "¡Hay que poner esta chunchita, hay que ponerla en su costal! (encostalarla), era una amenaza común. Pero también los golpeaban y, los castigos infringidos eran con reglas de madera en las palmas de las manos.

De ese modo, la cantidad de niños asheninka fue disminuyendo, ya que muchos huían. Así se generó un estigma sobre la civilización occidental. Se civiliza quien aprende castellano, a pesar de los malos tratos o discriminación a los que pueden estar sujetos en ese intento.

2.2.2. Educación bilingüe

El estado peruano encargó la educación de las poblaciones amazónicas al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) desde 1950. Capacitaron a los misioneros evangélicos e iniciaron la introducción de la educación bilingüe en escuelas de las comunidades nativas amazónicas, promoviendo la alfabetización de muchos miembros de los pueblos indígenas y sus lenguas.

En el Gran Pajonal, luego de la organización de las comunidades, Miguel Camayteri también apoyó y dirigió la creación de una escuela para los asheninka para que sirva a las comunidades alejadas de Oventeni. Como sus hermanos de pueblo pedían escuelas, Miguel comenzó a gestionar la creación de una nueva escuela. Fue al Ministerio de Educación y le dijeron que los niños de su lugar debían ir a la escuela del convento de Oventeni, pero para muchas comunidades quedaba muy lejos y requería de una gran cantidad de tiempo para llegar ahí. Como no le hicieron caso, Miguel Camayteri convocó a sus paisanos para crear una escuela con materiales y apoyo de ellos mismos, como lo menciona en Veber (2009, p. 64).

Los asheninka asumieron que debían educar a sus hijos en términos occidentales. Reconocían que sus hijos debían aprender las matemáticas básicas y el castellano para no ser engañados más por los colonos, para estar en igualdad de condiciones y oportunidades. Dadas las condiciones geográficas de la región, los asheninka pedían una institución educativa en cada comunidad. Para esto, los líderes explicaron que debían cambiar su asentamiento y reunirse en torno a escuelas que ellos mismos levantarían para exigir al Estado la fundación de éstas.

De este modo, se exige al propio Ministerio de Educación que atienda las necesidades educativas del Gran Pajonal. Los asheninka piden una educación distinta a la que se impartía en Oventeni, pues querían una educación formal para los asheninka. Entonces, sus hijos podrían aprender a

leer y escribir y no ser discriminados, sin tener que trasladarse por varias horas a pie para llegar a Oventeni o faltar a clases por las inclemencias del clima.

Luego de la creación de la escuela, Miguel Camayteri buscó un profesor para que dictara en la misma, un profesor que sea también asheninka. Miguel se contactó con miembros del ILV, a quienes les hizo llegar su pedido. Después, fue enviado junto con su esposa a Yarinacocha a prepararse durante un año. A su regreso comenzó a dictar en la escuela y tuvo visitas del director de la escuela de Oventeni y tuvo que explicarle el porqué de la existencia de esa escuela en su comunidad. El gran impacto positivo que tuvo la nueva escuela se debía al cese de los maltratos que recibían los niños nativos que iban a aprender castellano en la antigua escuela de Oventeni, donde no se les permitía hablar nunca en su idioma materno ya que eran castigados al hacerlo. Incluso, los padres de los niños que no aprendían o que no cumplían con lo normado en ese colegio eran castigados por los colonos.

Así, después de tantas conversaciones y ante el buen funcionamiento y resultado que tenía esta escuela, se construyeron nuevos centros educativos en otras comunidades.

Figura 23. Niños asheninka del nivel inicial en la escuela de Ponchoni

(Foto: E. V., año: 2009)

2.2.3. Educación intercultural bilingüe

Mientras que la educación bilingüe pone énfasis en el lenguaje para pasar a la lengua meta, la educación intercultural bilingüe toma en cuenta el contexto cultural dentro del cual el lenguaje toma su significado. El discurso abarca más que el uso del lenguaje, incluye además la comunicación no verbal.

Los asheninka del Gran Pajonal siguen siendo interculturales en tanto la escuela se vale y a la vez afianza su educación propia. La educación original de los asheninka del Gran Pajonal se da en ambientes naturales y sociales, incorpora a sus actores familiares y comunales. La educación propia y la educación intercultural bilingüe posibilitan la ciudadanía intercultural de niños y jóvenes que están en etapas de recuperación de sus saberes.

La comunidad nativa de Ponchoni cuenta con educación en Inicial, Primaria y Secundaria Agropecuaria que está orientada a favor de las CC. NN. y colonos más cercanos a ella.

Figura 24. Niños y jóvenes del nivel primario en la escuela de Ponchoni
(Foto E. V., año: 2009)

Los profesores con que cuentan las instituciones respectivas son mayormente castellanohablantes provenientes de la sierra y muy pocos profesores asheninkas.

Cuenta con una Institución Educativa Bilingüe Intercultural, que funciona en el poblado central a donde asisten los niños de los anexos. Funcionan los seis grados con un profesor titular y uno de incremento, o sea es una escuela unidocente, aproximadamente tiene 60 alumnos. Cuenta también con un colegio agroindustrial, que según su creación se ubica en la comunidad de Mañarini; pero por cuestiones de lejanía, además por la deserción estudiantil, se acordó que funcionara en Ponchoni con 5 aulas y con 8 profesores. Acuden alumnos de todas las comunidades aledañas, incluso de Oventeni. Cuenta con un pequeño albergue construido por la municipalidad de Atalaya, para que puedan hospedarse los alumnos que vienen de lejos. Su infraestructura es de “material noble”, construido por el Gobierno Regional. Aproximadamente acuden 70 alumnos y, por ser agroindustrial, desarrollan actividades propias, como la crianza de peces en piscigranja, crianza de pollos, crianza de cerdos, horticultura y productos derivados de plantas frutales; cuentan también con una banda musical muy bien implementada.

2.3. El rol del sistema educativo

En la educación de los asheninka no existía una tradición de enseñanza práctica guiada por un maestro de la cultura propia. El maestro era el abuelo, las abuelas que les contaban en forma oral sobre plantas medicinales para caza, para pesca, matrimonio. Es así como el niño joven era enseñado y al mismo tiempo también lo hacían con la práctica.

La enseñanza de la cultura y su aprendizaje se cumplía con relatos, cuentos, mitos, leyendas, canciones, y todo a través de los sabios ancianos que les contaba a los niños sobre los cerros, ríos y explicaba quién les puso el nombre y por qué.

2.3.1. Fundación de la escuela

En el año 1962 fue reconocida la primera escuela estatal del Gran Pajonal de Oventeni: tenía el número 30639 y se denominada “San Pascual Bailón”. En ese año recién construyen el edificio de la escuela muy cerca de la iglesia. Desde ese año empiezan a asumir la dirección los profesores que enviaba el Estado. La escuela era castellanizante y se dejaba de lado la lengua asheninka, lo que trajo la pérdida de valores y costumbres del pueblo asheninka del lugar, por eso, en muchas oportunidades y hasta en Oventeni, consideraban que era mejor hablar en castellano que en asheninka.

> “Con la creación de la escuela, nuestra cultura se destruyó aún más, los indígenas empezaron a retirarse a otros lugares porque se sentían totalmente marginados, salieron en busca de otros territorios y formaron otras comunidades, por ello ahora en la escuela son pocos los estudiantes indígenas, pero lo más triste es que ya no hablan en lengua asheninka, solo hablan en castellano siendo indígenas, todo esto por influencia de la misión” (Testimonio de Miguel Camayteri).

En la vida cotidiana de los habitantes del Gran Pajonal se han introducido eventos como: el aniversario del colegio, aniversario de la ronda campesina, aniversario de la I.E., asimismo otros aniversarios de clubes deportivos. En estos actos se realizan una serie de eventos celebratorios como desfile escolar y almuerzos y lo que no falta, el gran baile social con equipo de sonido y música nacional.

Los asheninka consideran importante y necesario ir a la escuela. El aspecto más importante de los asheninka “civilizados” es el conocimiento que adquieren en la escuela. Por eso, los adultos se preocupan de que sus hijos vayan a la escuela.
La comunidad introduce una nueva forma de identificarse uno mismo como persona política, también introduce el concepto de propiedad, por lo cual algo pertenece a la persona o a la comunidad

Se piensa que la educación provee una parte importante del conocimiento necesario para vivir bien en el Perú contemporáneo. Este conocimiento “civiliza” a las personas, las despierta y las hace comprender su realidad.

Este conocimiento les ayudará a lidiar con patrones, comerciantes, comprender cómo trabaja el Estado y sus instituciones, y garantiza la conciencia de sus derechos como peruanos. Asimismo, les permite adoptar nuevos mecanismos para resolver conflictos.

Figura 25. Niños asheninka en su aula del nivel Inicial en Ponchoni
(Foto: E. V., año: 2009)

2.3.2. TESTIMONIO

Consideramos importante trasladar lo que relata el joven asheninka, **Denis Camayteri Sánchez**, quien resume su experiencia que da cuenta de su vida de estudiante que implica sus inicios en Ponchoni así como su paso por la Universidad. (Denis era en1999 Coordinador General de los Estudiantes Asheninka del Gran Pajonal en la Universidad Nacional de San Marcos)

MI EXPERIENCIA EN LA UNIVERSIDAD

"Yo soy un estudiante indígena que ha cursado sus estudios en un colegio y escuela bilingüe, donde la formación académica es distinta a la de un colegio nacional o de la capital, puesto que debemos primeramente aprender hablar el castellano, para así poder tener esa facilidad de intercambio comunicativo con el resto de las personas; es por ello que gracias a los dirigentes de mi comunidad se crearon las

escuelas bilingües. Una vez egresado del colegio, son pocos los que tienen esa posibilidad de poder seguir estudiando alguna carrera profesional, por el mismo hecho de que nuestros padres se dedican a la caza, pesca, agricultura, recolección y otras costumbres propias de una comunidad, no tienen un ingreso permanente económico como para seguir apoyando a sus hijos a educarse en una universidad. Además, tampoco se dedican al comercio porque están muy alejados de la ciudad, solo se realiza el intercambio de alimentos entre comuneros. Mi comunidad es una zona olvidada por nuestro gobierno, no tenemos accesibilidad como para comercializar, al hacerlo nos demoramos cinco días de camino de herradura para transportar nuestros productos, pero corremos el riesgo de que nuestros productos se malogren y ya no nos compren.

Así mismo nosotros hemos venido viviendo por más 70 años la constante explotación por parte de los colonos, donde nos hacían trabajar por un perro o una hacha por un año de trabajo, si no se cumplía esa imposición, hacían uso de la fuerza y amenazaban con matarnos, además durante seis años hemos vivido la peor desgracia por la ola de la subversión que raptaban a los comuneros, se apropiaban de sus chacras, si no querían formar parte de su lucha nos asesinaban.

Particularmente yo lo viví en carne propia todos los acontecimientos y penurias que sufrió mi pueblo, a raíz de todas esas consecuencias, y viendo la lucha constante, de los dos grandes líderes. “MIGUEL Y PASCUAL CAMAYTERI” iniciadores para la creación de las comunidades nativas del Gran Pajonal, me sumo a la lucha, para fortalecer a las comunidades y a la organización, pero mi visión es más que nada a la defensa de sus derechos y costumbres tradicionales. Por ello decidí dar un paso más que formarme profesionalmente, gracias al apoyo institucional de la “Universidad Nacional Mayor de San Marcos” al ofrecernos una posibilidad de ingreso a sus diferentes Facultades. Muchos de mis hermanos indígenas de diferentes etnias, que han venido soñando esa oportunidad desde hace muchos años, postularon,

concursaron e ingresaron. Esa suerte tuve yo, postulé e ingresé a la "Facultad de Derecho y Ciencias Políticas", opté por esa carrera porque esa era mi visión, por el mismo hecho de que mi pueblo ha venido siendo atropellado, esclavizado, torturado y asesinado por más de 70 años, tan solo por no conocer sus derechos.

Una vez ingresado a la universidad tenía que enfrentarme al gran reto de la discriminación, globalización, adaptación, costumbre y en lo académico.

Con respecto a la discriminación social: no solo lo sufrí por parte de los alumnos, también de los profesores, porque ellos profesaban esas ideas arcaicas de que la universidad era tan solo para los inteligentes, que tengan competitividad laboral, mas no se preocupan para formar profesionales con una visión diferente, como por ejemplo una vez egresado de la universidad ayudar y sacar a su pueblo adelante que tanto está sufriendo, esa es la visión de un indígena.

Entonces a raíz de ello tuve la mala experiencia de enfrentarme con algunos profesores que se encerraban con esas ideas, haciendo caso omiso a ello decidí esforzarme más, pero por el poco conocimiento aprendido en mi colegio, notaba la diferencia mayoritaria, porque mis compañeros estaban al día con la tecnología y todo lo requerido para su formación estaba a la mano, fue muy duro adaptarme, además para la intercomunicación verbal, por el mismo hecho de que salí con un castellano no al 100%, entonces me era difícil entablar una comunicación, o comprender alguna bibliografía actual. A consecuencia de sufrir también la discriminación por parte de mis compañeros, yo pensaba que supuestamente ellos me iban a dar la mano y ayudar en los vacíos que tenía, pero lamentablemente no fue así, tuve que luchar solo y demostrarle que los indígenas también podemos surgir si nos proponemos y no nos acobardamos, ni mucho menos caemos en la depresión, porque así como "asheninka" que soy, tengo la costumbre, de que si tenemos que enfrentarnos a un animal feroz sin ninguna arma lo hacemos, no nos importa morir si se trata de enfrentar, porque

tenemos esa capacidad de decisión, no nos acobardamos, porque además, yo particularmente tengo un compromiso con mi pueblo, pues si no lo cumplo estaría defraudando a mi pueblo, entonces haciendo un esfuerzo individual, logré aprobar mis cursos.

Por otro lado la dificultad que se me presentó era en la parte económica, que si bien es cierto que ninguna universidad del Perú es gratuita, existen pagos no solo gastos en la universidad, sino también para mi alimentación, salud que este último fue muy doloroso para mí porque si bien es cierto en mi comunidad se respira el aire puro, la comida es sana y proteica, entonces era difícil acostumbrarme; por ello todo este tiempo vengo padeciendo de infección estomacal, pero sigo adelante, no me doy por vencido; pues para saldar estos gastos era difícil, porque como mencione mis padres no cuentan con capital para solventar esos gastos, entonces pensé y dije, yo soy un indígena, tengo mucha riqueza cultural y como también en mi idioma, por ello dije voy a explotar esta riqueza que tengo, pero siempre pensando que era lo que necesitaba mi comunidad, por ello elaboramos un primer diccionario para las escuelas bilingües en castellano y asheninka con el Ministerio de Educación canalizado por el “CILA”, para que así el profesor bilingüe tuviera un material con que ayudarse, así mismo como hablante de mi lengua me propuse dictar clases de mi idioma y a asesorar a especialistas que se dedican a estudiar mi cultura, como también dibujar y pintar de acuerdo a mi cosmovisión cultural, lo sigo haciendo hasta ahora cosa que me da un ingreso para seguir manteniéndome en la universidad.

Muchos de mis hermanos indígenas no tuvieron la misma suerte que yo, por ello tuvieron que regresar a sus comunidades de origen, por las causas ya mencionadas.

Hoy ellos esperan una oportunidad al igual que los que ya han terminado su secundaria, porque no pierden la esperanza de que algún día se presente una oportunidad para que sigan estudiando y saquen adelante a su pueblo porque nos merecemos como pueblos milenarios

que somos. Algunos de mis hermanos indígenas continúan estudiando, pero tengo mucho temor de que también no puedan continuar.

Actualmente vengo cursando el cuarto de año de estudio y me siento feliz porque sé que pude vencer todas las adversidades y trabas que se me pusieron, me falta poco y sé que lo lograré, por el bien de mi pueblo.

Ahora espero tal como se informa, que se creará una "Universidad Indígena", me parece que sería un gran paso hacia el progreso, y me gustaría que aquellos alumnos que no hayan podido continuar en esta universidad formen parte de la primera promoción, y así se les estaría dando una oportunidad que están a la espera.

Saludos a todos en nombre de mis hermanos indígenas.

Este es un resumen de mi experiencia, espero que lo compartan y saquen sus conclusiones, hasta pronto, dios los bendiga".

2.3.3. Educación para los pajonalinos

(Testimonio de Miguel Camayteri de sus preocupaciones y acciones para la creación de escuelas para los asheninka en El Gran Pajonal: (Hvalkof y Veber, 2005, p. 63-70).)

> «[…] La primera vez en 1981 fui al Ministerio de Educación diciendo que las comunidades nativas pedían sus escuelas. Entonces me dijeron en el NEC de Satipo que no, que nosotros no podemos pedir escuelas. "¿Para qué está la escuela acá en la misión en Oventeni? ¡Para todos los nativos!", me dijeron. Les dije: "Sí, allí hay escuela, pero es para los que viven cerca. Pero hay comunidades que están por lejos. Hay que andar dos, tres días. Además, en tiempo de invierno hay que pasar ríos. Ustedes como autoridades de educación deben contemplar eso, porque la ley hay". Les dije en ese sentido, y me contestaron: "¡Nosotros no podemos hacer nada! Así que si nosotros queremos crear una escuela, creamos una pero no varias para cada comunidad". […] Reuní a Mañarini, a Shaani, a

Materiato, a todas las comunidades que estaban linderadas, a sus jefes. “¿Quieren escuelas?”, les dije. “¡Sí, queremos!”. Conforme me piden, yo estoy yendo para apoyar. Vamos a hacer una escuela acá. Ya, “¿qué día?”. “¡Tal día! Traigan palos, traigan hojas porque son bastantes ustedes!”. […] Ahora terminado la escuela, ¿quién va a ser el profesor? […] Si usted ahora ha creado su escuela, tú mismo vas a ser maestro acá”, me dijo a mí Ricardo. […] Empecé a enseñar y esa vez inmediatamente los colonos hicieron su asamblea. Mandaron un oficio al NEC, cuando era NEC todavía. Se fueron a la supervisión de Satipo diciendo que Miguel está creándonos problemas, está haciendo sus clases, está enseñando aunque esta cerquita de la escuela de Oventeni. […] Entonces vino el director a Oventeni. Vino de frente adonde yo y mi señora enseñábamos. Llegó, habló con los alumnos y dijo:

“¿Por qué estás aquí?”

“Porque sabe muy bien que aquí nosotros construimos una casa para la escuela bilingüe así”.

“¿Por qué?”

“Porque veíamos la necesidad de ellos. Ahora converse usted con unos paisanos, con un nativo, dígale”, dije, “en castellano. ¿Acaso le va a contestar? Tú le hablas en tu idioma y tú no le haces contestar. Están mirándose. Y esa es la razón de la escuela que hemos creado propiamente, porque de 6, 7 años los niños todavía no entienden el castellano. […] Claro, en la escuela nos dicen que hay que respetar a los mayores, no. Claro, hay que ser respetuosos, pero cuando se respeta, respeto hay que lograr. Pero si no nos van a tratar bien, también tenemos que disparar cualquiera cosa. […]»

2.4. Apreciación

La educación intercultural bilingüe no es una actividad que haya merecido apoyo generalizado de parte del Estado peruano. Esta deficiencia oficial, sin

embargo, ha generado como contrapartida una estrategia muy elaborada de participación de las organizaciones indígenas de los pueblos amazónicos permitiendo así un proceso evidentemente creciente de empoderamiento de los distintos pueblos y de sus organizaciones respectivas (Solís, 2001, p. 127).

La Organización Asheninka del Gran Pajonal (OAGP) cuya matriz es la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) se ha valido de instrumentos legales internacionales (Convenio 1609 de la OIT, por ejemplo) para reclamar la educación intercultural bilingüe. Desde esa perspectiva, por primera vez las lenguas indígenas no son más un vehículo de tránsito hacia la castellanización, ni herramientas utilizadas para perpetuar la ideología dominante, sino que son consideradas como instrumentos creados por una sociedad para conceptuar e interpretar su realidad, con plenas posibilidades para seguir desarrollándose en el momento actual (Hvalkof, 2003, p. 22).

La cohesión social, la identidad asheninka y la educación propia se mantienen a pesar de los cambios. La transmisión intergeneracional asegura su mantenimiento. Sin embargo, la estabilidad y la cohesión del sistema logran ser mantenidas más allá de la fragmentación del territorio en múltiples comunidades aisladas, a través de la inversión de trabajo por las unidades domésticas de los diferentes grupos residenciales en la producción de bienes a ser intercambiados al margen del creciente mercado, por el sistema de intercambios tradicional *ayompari* reactualizando las relaciones sociales a nivel del grupo como totalidad, produciendo sociedad (Rojas, 1994, p. 150).

Puede decirse que entrado al 2019, el Estado peruano no está en capacidad de brindar una educación de calidad que aproveche los conocimientos y saberes de las poblaciones originarias. Los niños y jóvenes de los pueblos originarios como los asheninka presentan muchas habilidades que no son aprovechadas en la escuela estatal, no se les prepara para desenvolverse en sus respectivas localidades y más bien se les empuja a migrar a las ciudades donde están, no por razones de su identidad cultural, en

inequitativa desventaja frente a los niños y jóvenes occidentales de las ciudades.

Si el Estado peruano desea atender a estas poblaciones debe seguir capacitando a los docentes, quienes tienen que estar muy bien preparados porque tendrán que saber la lengua originaria, manejar información de las culturas respectivas, de las estrategias de enseñanza-aprendizaje propias, y de aquellas que son de nuestras ciudades occidentales.

CAPÍTULO III

ORGANIZACIÓN Y COHESIÓN ASHENINKA

3.1. La estructura social asheninka

Uno de los aspectos más saltantes y complejos de la cultura asheninka es sin duda el que concierne a su estructura social. El antropólogo J. Bodley (1970, p. 40) menciona tres tipos de adaptaciones modernas que han realizado los asheninka, lo que permite hablar de tres grupos de asheninka. Los asheninka del primer grupo tratan de mantener su independencia y el estilo tradicional de vida a través del aislamiento en áreas del interior del bosque, no alcanzadas por la economía nacional de mercado. Un segundo grupo está conformado por aquellos que han establecido una relación de "enganche" o de deuda con algunos colonos, estos trabajan en los campos del "patrón" o le entregan productos de la selva a cambio de bienes manufacturados. Los asheninka del tercer grupo intentan adquirir una independencia económica dentro de la economía local. Algunos se han adscrito a misiones católicas o protestantes y otros cultivan pequeñas cantidades de productos comerciables que venden en mercados locales.

Algunas de las características de su estructura social pueden ser consideradas como condicionantes de la capacidad de adaptación de esta sociedad a las más diversas situaciones históricas. La capacidad de mantener la propia identidad étnica, a la par de un cierto o alto grado de elasticidad y flexibilidad en la organización social puede explicar, seguramente en parte, el éxito de la resistencia de siglos a la agresión de la sociedad mayor. La resistencia hay que verla como asombrosa si se considera que las sociedades originarias del bosque tropical sudamericano no han salido bien de las crisis de los primeros contactos con los europeos.

Es notorio que, si los grupos políticos articulan su oposición en términos de criterios étnicos, la dirección de la mudanza cultural es también afectada. Asimismo, si un individuo depende para su seguridad del apoyo espontáneo y voluntario de su propia comunidad, es preciso que su autoidentificación como miembro de esta comunidad sea expresa y esté confirmada de modo

explícito, y cualquier comportamiento que se desvía del patrón se interpretará como un debilitamiento de la identidad. En situaciones de tal cariz, las diferencias históricas en la cultura entre comunidades diferentes tenderán a perpetuarse sin ninguna base organizacional positiva; de ese modo, muchas de las diferencias culturales observadas pueden ser de una pertinencia muy limitada en lo que respecta a la organización étnica. Los procesos por los cuales los grupos étnicos se mantienen son, entonces, evidentemente afectados, pero no radicalmente cambiados.

3.1.1. Organización comunal y liderazgo

Las organizaciones comunales estaban estructuradas sobre la base de jerarquías. Cada jefe (Curaca) tenía muy conocido los límites de su territorio. Puede decirse que las organizaciones más básicas eran del tipo de grupos locales o familiares y cada uno tenía un curaca (Coracona) que los dirigía. Hoy el sistema de autoridad nativo no es tan diferente del antiguo, aunque el país al formarse como Estado reconoce a personas según su identidad étnica y cultural y se conforman las Comunidades Nativas (CC. NN.), lideradas por una junta directiva, algo que antes no se conocía.

En el tiempo de la Reforma Agraria de Velasco Alvarado, las CC. NN. se conforman por autoridades designadas por la junta comunal bajo un acuerdo para elegir y ser elegidos en los cargos de Jefe, Secretario, Tesorero, Vocal, Teniente Gobernador, Agente Municipal. Después de estas autoridades, venían a ser elegidos los Presidentes de padres de familia, y esto ocurría cuando existía una escuela de enseñanza primaria, y ahora cuando hay un colegio secundario. Esta autoridad trataba de velar por el buen funcionamiento de la escuela y de la comunidad.

3.1.2. La parentela asheninka

Los especialistas han solido tipificar el sistema de parentesco asheninka como del tipo “dravídico”, “parentescos cognados egocentrados” y, a veces cuando se han referido a la sociedad asheninka, han señalado la condición

de “sociedad de elasticidad de liderazgo de pequeños grupos”, con práctica preferente de la “reciprocidad simétrica” o de “reciprocidad asimétrica estratégica”. Aquí preferiremos señalar nuestras observaciones directas y asumir las conversaciones con los mismos asheninka, fundamentalmente sobre una interrogante muy fácil de hacerse en el campo en circunstancias de una convivencia por algún trabajo de investigación de la lengua, la cual no impide en cierta etapa preguntarnos sobre el léxico del parentesco; luego por el sistema que a veces sale con la pregunta “Y, ¿quiénes son tus familiares?

A partir de las expresiones y léxico respectivo debemos señalar que en el parentesco asheninka es importante el contexto cultural, pues:

1. El parentesco asheninka asume el importante rol del género en la cultura.

2. La distinción de ascendiente hasta el nivel de abuelos, y los descendientes hasta el nivel de nietos.

3. La lógica de receptor de parentesco y de agente de parentesco. Este último rol se inserta en la ampliación de alianzas como una estrategia social fundamental, responsable del éxito de los asheninka en sus contactos.

4. Las razones de la realidad parecen hacer difícil que el eje de los ascendientes llegue al nivel equivalente a “tatarabuelo”, igual en sentido descendente, pues tampoco habrá la posibilidad de experiencia de tataranietos; sin embargo hay cambios que parecen ampliar ambas direcciones, por la mayor expectativa de vida de los últimos tiempos.

Si asumimos parentesco cognaticio, los asheninka tienen términos para los siguientes conceptos específicos:

Tabla

Abuelo	Abuela
Padre	Madre
Hermano	Hermana
Esposo	Esposa
Hijo	Hija
Nieto	Nieta

Asumiendo estas categorías como de una relación de familia “nuclear”, hay algunas funciones en esta relación nuclear que obligan al uso de nuevos términos para expresar familiaridad en el marco cognaticio, en todos los casos sobre la base de la importante disginción de género. Se trata de las funciones de los tíos y tías y los primos y primas, pero podría haber más funciones y distinciones.

De otro lado, sobre la base de funciones, se tendrá que los tíos y tías aparecen como “padres y madres” cuando se tratan de los hermanos del padre o las hermanas de la madre. Igual será la relación de las primas. En todos estos casos, con afán de explicar esa relación de no “verdaderos” se agregará la expresión ”padre / madre o hermano, o esposo/esposa “chori”, etc. para significar que es como de mentirilla, como cuando en la selva se dice “sacha” culantro, o “sacha” vaca, etcétera.

Como se puede ver las relaciones de ego actor y de ego receptor generan esquemas diferentes, pero lógicos. El ego receptor se enmarca en un sistema dado, pero el ego actor genera un sistema paralelo aparte especialmente a través de la función “chori /sacha”.

En términos pragmáticos esta relación de agente en la realización del sistema de parentela asheninka tiene consecuencias mucho más importantes que la práctica de alianzas de intercambio que se asume cumple el matrimonio. Anotamos solo dos:

a. Siendo obvio que la viudez ocurre, el sistema prevé que no es deseable socialmente, en todo caso el esposo o esposa “chori” o alternativo/a está previsto/a por la cultura. La sociedad busca que las personas no enfrenten la soledad.

b. Las expresiones de parentesco, si consideramos las variedades culturales del asheninka, fácilmente podrían superar de las tres decenas, con aquello del adjetivo “chori.”

TÉRMINOS/EXPRESIONES DE PARENTESCO ASHENINKA

(Lista simple)

Este es un listado en idioma asheninka de expresiones de parentesco usadas en el Gran Pajonal por el pueblo asheninka. Al lado respectivo figura el significado que puede capturarse más o menos en forma adecuada en castellano.

Las formas en asheninka no están segmentadas morfológicamente, pues es claro que hay un juego de valores de raíces, de prefijos y sufijos que permiten proponer los significados que se insertan en castellano para las formas de parentesco respectivos del asheninka.

El conjunto de los significados suman 32, que pudieran no estar capturando todos los que expresan los asheninka en el campo semántico del parentesco.

PARENTELA ASHENINKA (Gran Pajonal)

Términos/expresiones de Parentesco	**Significado**
Pawa	Padre
Nana	Madre
Notyomi	Hijo, sobrino, primo segundo de hombre
Notyomi	Hijo, sobrino, primo segundo de primo, primo segundo de mujer
Nishintyo	Hija, sobrina, prima segunda de hombre
Nishintyo	Hija, sobrina, prima segunda de mujer
Yeeye	Hermano, primo de hombre
Nerini	Hermano, primo de mujer
Choeni	Hermana, prima de hombre

Eentyo	Hermana, prima de mujer
Aní , nani	Cuñado, primo de hombre
Atyoeni, atyo	Cuñada, prima de mujer
Iñeeni	Cuñada, prima de hombre
Eeminii	Cuñado, primo de mujer
Iinantsi, na-ina, noena, noime	Esposa
Eemitsi, noime	Esposo
Konki	Suegro, tío de hombre
Yoeni	Suegra, tía de hombre
Ayiini	Suegra, tía de mujer
Kokoeni	Suegro, tío de mujer
Pawachori	Tío paterno de hombre
Pawaeni	Tío paterno de mujer
Nanaeni	Tía materna de mujer / hombre
Aniryo, aniro	Nuera / sobrina; prima segunda de mujer
Newatyero	Nuera / sobrina; prima segunda de mujer
Níotse	Yerno / sobrino: primo segundo de hombre
Notsineri, notseneri	Yerno / sobrino; primo segundo de mujer
Charini	Abuelo, nieto de hombre
Aapi	Abuelo de mujer
Ameeni, Isha, (nasaro)	Abuela, nieta de mujer
Isheeni, nosaro	Abuela, nieta de hombre
Isha	Nieto de mujer

La base de la sociedad y de la economía asheninka es la familia elemental (o familia nuclear) conyugal compuesta por el marido, la esposa, los hijos e hijas de ambos. Esta unidad social es fluida, puede ampliarse, reducirse o desintegrarse y rara vez está inalterada.

En las zonas ribereñas, el curso del agua es el eje principal a lo largo del cual se alternan las chacras a una distancia tal que permitía la comunicación sonora entre una y otra a través de silbidos, gritos, cuernos de vaca utilizados a manera de trompetas, o pequeños tambores para baile, que son medios para comunicarse con los vecinos, especialmente en las zonas montañosas como el Gran Pajonal, donde un día o más de camino puede separar un grupo familiar de otro que pudieran aparentemente estar cerca a la vista.

Los asheninka no tienen una expresión equivalente a "familia nuclear", pero identifican al grupo parental con la expresión *nosheninka: "*mi familia*",* *"*mi gente*".* La palabra se aplica a los parientes bilaterales y también a los individuos con los que se ha establecido una relación de "parentesco cultural" como en el caso de alguien que ha incorporado a otro pariente-padre dentro de su parentela, es decir, como *pawachori que* cognitivamente es un padre "no biológico*",* alguien que es hermano del padre o hace como si lo fuera, pero funciona culturalmente como un padre biológico.

3.1.3. Características de la familia

Para formar una familia, un varón deberá saber de agricultura para poder alimentar a su compañera o compañeras e hijos: debe saber hacer chacra, cazar, pescar, construir su casa. De la misma forma, la mujer debe saber los quehaceres de su casa: cocinar, lavar, hilar, tejer, coser, sembrar, cosechar y todo lo que concierne al cuidado del niño; debe saber atender a visitantes, convidar, ver el descanso y proveer alojamiento. Todos estos menesteres garantizarán un buen "matrimonio" asegurando culturalmente una familia amplia.

Los asheninka podían constituir familia con miembros de otros grupos étnicos tanto con hombres y mujeres. No son frecuentes ahora los casos de varones con parejas de diferentes grupos étnicos, o con “esposas” jóvenes que “ayudan” a la esposa adulta en los quehaceres del hogar.

Podemos decir que un asheninka puede casarse con una mujer asheninka y puede tener como segunda esposa a la que es su cuñada, siempre y cuando la mayor es la que decida unirse a la misma hermana, o a alguien de otro grupo étnico.

Figura 26. Asheninkas cazadores junto a Elsa Vílchez y Edgar Ancco
(Foto: A. S., Oventeni, año: 2004)

3.1.4. Economía familiar y territorio

Autonomía, territorio y libertad cultural han sido para los asheninka reivindicaciones constantes desde el Siglo XVI, cuando su territorio, recursos y cosmovisión propia estuvieron amenazadas por la mercantilización, noción económica occidental y ajena, que busca privatizar todo lo que es posible. El territorio cultural y los espacios dedicados al cultivo forman parte de las reivindicaciones de los pueblos, en razón a la concepción que el territorio forma parte inherente de la vida económica y social.

Para los asheninka, el territorio contiene una serie de entidades desiguales pero complementarias; los espacios intangibles recibían mayor atención y culto para que puedan tener una correspondencia con los demás espacios, generando una dependencia mutua.

Por lo mencionado, se hace evidente que el territorio es un elemento transversal en la vida de los pueblos indígenas, pues este espacio los une con su historia, plantas, animales, etcétera en una estrecha convivencia, donde la identidad cultural se entreteje con el paisaje y la tierra que la comunidad habita, donde el indígena y su comunidad crea una relación biocultural y simbólica con el entorno total, en una relación basada en la reciprocidad complementaria (Varese, 2013, p. 75).

Sobre la base de esta concepción, se presume que los asheninka realizaron prácticas como el policultivo, que busca relacionarse con elementos que rodean y forman parte de ese espacio, para preservar el paisaje humanizado y la naturaleza.

La reciprocidad y complementariedad forman parte de la cultura asheninka. La idea de reciprocidad se expresa en el hecho de que todo aquello que se recibe tiene que ser devuelto o recompensado con valores similares que su cultura les dice que son comparables. Estas nociones derivan socialmente en una economía de uso que se opone a la economía del capitalismo, donde el individualismo, la ganancia y plusvalía son los ejes que la sostienen. Actualmente, en el área del Gran Pajonal, subsisten las dos economías, lo que ha generado una suerte de equilibrio y una economía de subsistencia (economía social mixta) con la que se busca satisfacer las necesidades básicas e intercambiar los excedentes, si los hubiese. Esta economía de subsistencia tiene un papel importante en las comunidades, pues todo miembro de una comunidad tiene “derecho a subsistir”, y a un lugar dentro de la comunidad donde vivir, producir, reproducir y consumir. Se trata de una economía de alto perfil moral que implica el derecho a subsistir de todos los seres vivos del planeta.

El territorio de un pueblo (o comunidad) tiene fronteras, sobre todo si la vecindad comprende a entidades sociales o legales diferentes que ocupan

espacios más allá de los bordes del territorio de un grupo determinado. En resumen, en el caso de los asheninka, podemos señalar espacios en su territorio como pueblo, como si fueran anillados, donde se distingue: el espacio del asentamiento, el de la zona de cultivo, la zona de caza, más allá de la cual está la frontera que la separa del territorio de otro pueblo o de otra comunidad.

Las fronteras étnicas o de pueblo son definidas por un conjunto de rasgos culturales; y la vigencia de la identidad étnica en un espacio dependerá de la persistencia de los rasgos que lo singularizan. Su continuidad como el "mismo pueblo", pese a los cambios que puedan ocurrir, puede ser sostenida cuando es posible tener conciencia de la diferencia y el cambio. Los casos de reconocimiento de grupos diferentes con expresiones del tipo "somos el mismo pueblo" pese a cositas que nos diferencian, etc. son pruebas de continuidades de identidad. El control de esos cambios y la conciencia de ser lo mismo tienen relación con los rasgos que permiten precisar fronteras territoriales que señalan limites que dicen "hasta aquí somos nosotros".

3.2. Vigencia de ritos

Los asheninka siguen practicando ritos ancestrales, pero también otros que han sido introducidos por los españoles. Los nuevos rituales que pueden verse son aquellos que los involucran como ciudadanos del Estado peruano. Muchos de los ritos que no tienen raíces ancestrales son practicados sin tener un conocimiento seguro del contenido de lo que se trata, pues podía haber comenzado como una simple atracción, como una oportunidad de beber masato en un entorno de contacto cultural de fiesta, o como parte del aprendizaje de ciudadanía occidental del Estado peruano.

a) Corte de pelo

El corte de cabello entre los asheninka era una costumbre tradicional propia, que se está olvidando poco a poco. Antiguamente, sabían cuándo cortar el cabello a sus hijos y qué herramienta utilizar, tanto con hombres como con mujeres.

Actualmente, se maneja la costumbre católica que designa padrinos y que contempla la posibilidad de contar con el apoyo moral de los padrinos.

b) Ritos de guerra

El rito de guerra entre los asheninka dice que los ancianos eran los llamados a enseñar a los jóvenes en el adiestramiento del manejo de flechas y su equipamiento. Cada grupo local estaba preparado y llamado a la acción en caso de un ataque de otro grupo local por peleas territoriales.

El conocimiento de los *ivenki* (cierta clase de plantas) les permitía estar protegidos de peligros, y más si contaban con el asesoramiento del *sheripiari.*

c) Bautismo

Algo como el "bautismo" cristiano no existía entre los asheninka. Su sistema antroponímico les permitía poner los nombres de famosos asheninka que fueron sus abuelos como guerreros o que hayan tenido alguna historia relevante para la nación asheninka. Por consiguiente, podían tomar el nombre de una persona si está muerto; o si está vivo tendría que estar presente para así tener una imposición de mano del dueño del nombre y entonces recibir su nombre.

La práctica del bautismo católico la impusieron los misioneros franciscanos, en ese caso se les imponía a los niños nombres castellanos.

d) Rito de la caza

En la actividad de cazar, el abuelo tiene que enseñar al hijo o al nieto, pero desde cuando es niño de 3 – 5 años. El niño tiene que preparar su flecha sin punta y con su arco de acuerdo a su tamaño y todas las mañanas tiene que adiestrarse poniendo el bulbo de la flor del plátano en un tronco, y allí el niño tiene que ejercitar hasta que tenga "buena puntería" a diferente distancia.

Una vez afianzado el ejercicio, el abuelo lo lleva al monte y le prepara una choza (escondite), allí adentro están los dos para esperar que se pose algún ave como paloma, perdices u otra clase de aves pequeñas. Una vez que se acerca un ave, el niño es el que va a probar su puntería, pero no tiene que

fallar y si falla, entonces tiene que tener más adiestramiento. Cuando son jóvenes ya conocen las bondades del *ivenki* y la usan con sus flechas.

Figura 27. Asheninkas disparando flechas

(Foto: E. A., año: 2004)

3.3 Manifestaciones artísticas

3.3.1. Música

La música se practica en ocasiones, por ejemplo, cuando concluyen una jornada de pesca colectiva o al término de una minga, siempre acompañado con la bebida del masato de yuca.

Los instrumentos que usan son el tambor confeccionado del cuero de algún animal silvestre y el palito que es del tallo de la palmera chonta. Usan también "zampoñas" de *kapiro* o *paka,* con sonidos que se diferencian bastante de los que son de otros materiales vegetales.

Al parecer solo en ocasiones especiales se toca una cierta clase de "violín", que es confeccionado como si fuera un arco. Tuve la oportunidad de escucharlo en la comunidad nativa de Shumawani a ocho horas de camino de Ponchoni.

En esta celebración las mujeres cantan, no lo pueden hacer los hombres porque ellos están culturalmente prohibidos.

En estos últimos años hay una fuerte incorporación de la música ajena, sobre todo tropical como la cumbia y la chicha, en mínima proporción la andina, porque esta es vista como propia de los “choris” andinos. Escuchan y disfrutan la música hasta que se les baje la pila de su grabadora porque después la celebración continúa con tambor, zampoña, acompañada de la voz femenina.

La interpretación de las mujeres es espontánea, cantan alguna experiencia personal, ya sea una decepción, alegría, también recordando a algún ser o burlándose de alguien.

Si otra mujer acompaña, no cantan a dúo, cada quien tiene su propio repertorio y lo exterioriza; lo más curioso es que al momento del coro y la pausa siempre coinciden.

Actualmente, desde la construcción de la vía carrozable, las fiestas como la tradicional de *Kashiri,* se realiza cuando hay luna llena. Sin embargo, no se realiza en Ponchoni, donde hay familias mixtas sino en las comunidades asheninka de más adentro. Esta fiesta se realiza por varios días, de ahí que se revitaliza el “buen vivir”, se da el tiempo para socializar, para interactuar con los otros. Se danza por separado, mujeres y varones; cantan las mujeres; tocan el violín, el tambor, la quena; beben masato, adultos y niños.

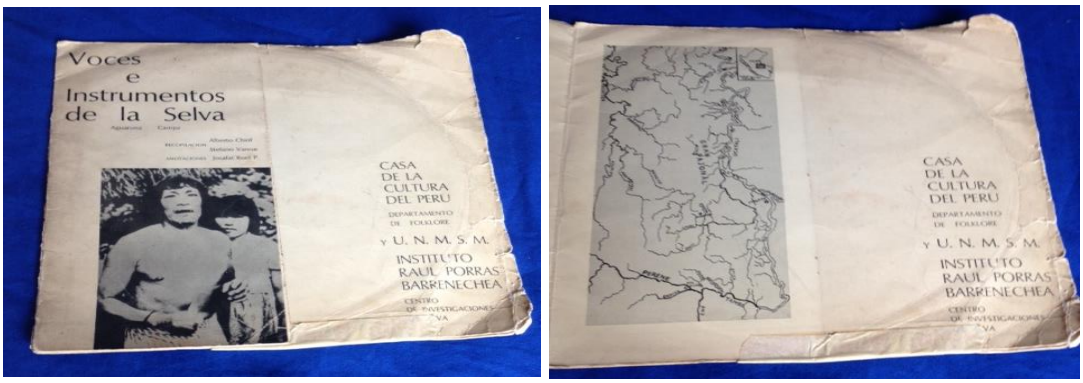

Figura 28. Disco de vinil con música campa-aguaruna

3.3.2. Dibujo y pintura

El líder Pascual Camayteri tiene la habilidad de dibujar y pintar que le permite describir lugares, actividades y elementos de la naturaleza. En el dibujo 1 (Figura 30), plasmó lo que era el "*Keshijatzi*" o Gran Pajonal. Nos muestra grandes extensiones de tierra cubiertos de pajonales verdes que confluyen en esta zona donde viven los asheninka.

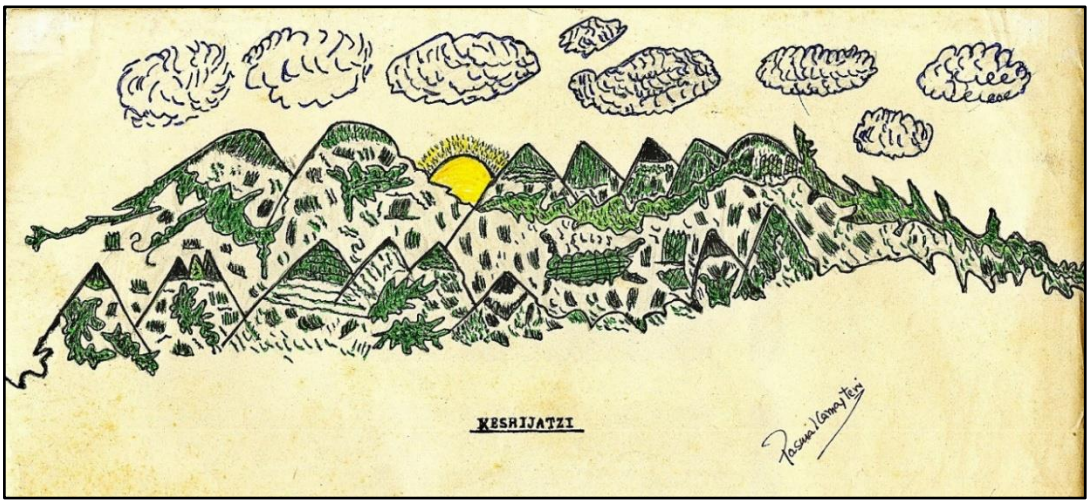

Figura 29. *Keshijatzi*, dibujo de Pascual Camayteri

En el dibujo 2 (Figura 31), se ilustra la secuencia de la alimentación diaria *OTASHITSIRO KANIRI PAPANEKI*, es decir, la alimentación diaria con la yuca. La familia comparte los alimentos y todos han contribuido en la labor diaria.

Figura 30. *Otashitsiro kaniri papaneki*, dibujo de Pascual Camayteri

En el dibujo 3 (Figura 32), Pascual Camaiyteri ilustra la presencia de los pájaros carpinteros *"chamanto*" posados en los árboles; quería mostrarnos la belleza de los pájaros carpinteros y su relación con el hombre. Ilustra el cuento *Chamanto*.

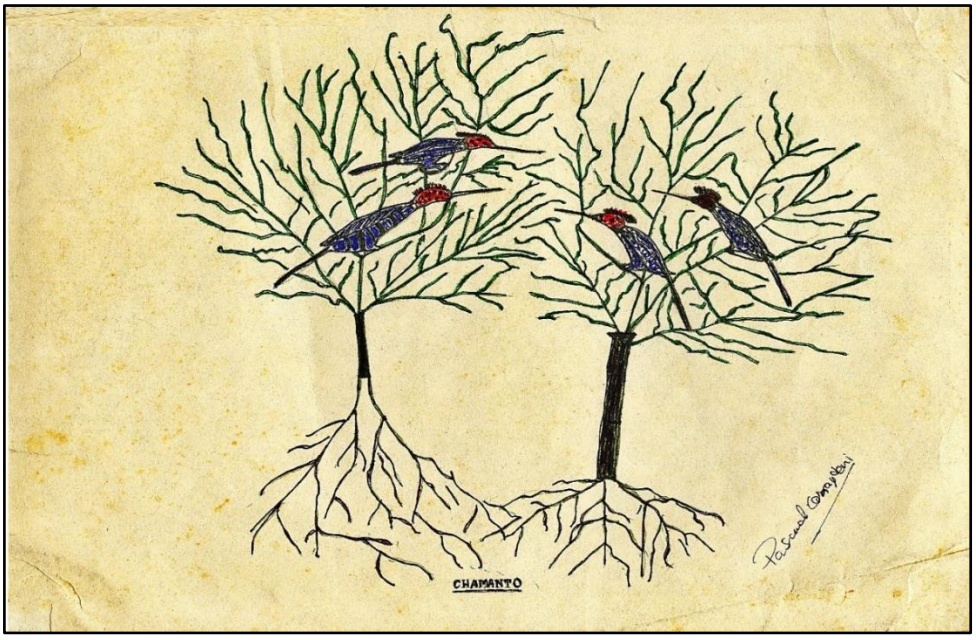

Figura 31. *Chamanto*, dibujo de Pascual Camayteri

En el dibujo 4 (Figura 33), Pascual Camayteri ilustra el cuento *Maini rayiri apani shirampari* donde el oso se convierte en un hombre. Estos cuentos

muestran la relación entre el hombre y la naturaleza; no hay una distinción entre el hombre y los seres de la naturaleza.

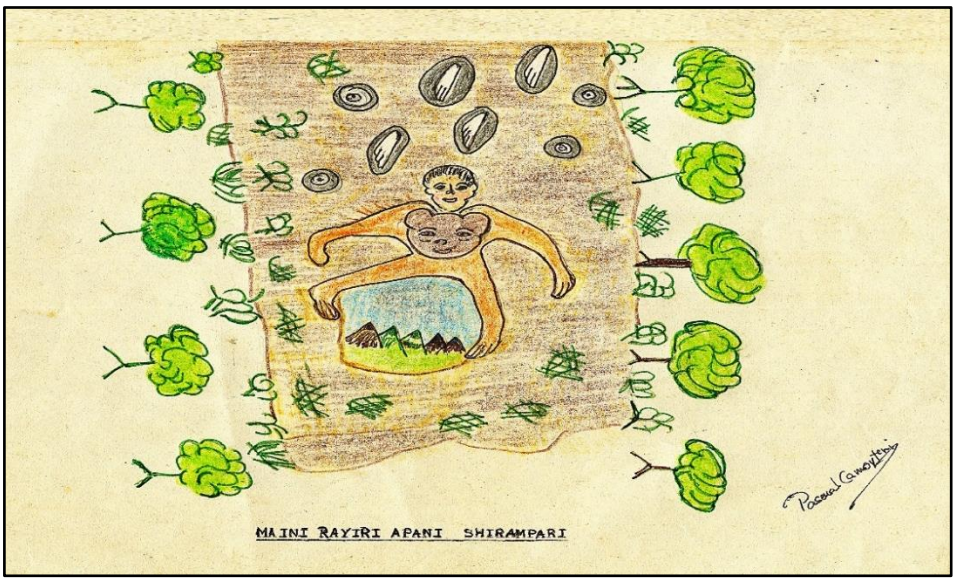

Figura 32. *Maini rayiri apani shirampari*, dibujo de Pascual Camayteri

En el dibujo 5 (Figura 34), Pascual Camayteri muestra a uno de los animales más importantes del Gran pajonal "*manitzi*", que es muy temido por los asheninka y es considerado como uno de los animales en que puede convertirse quien es un *sheripiari*.

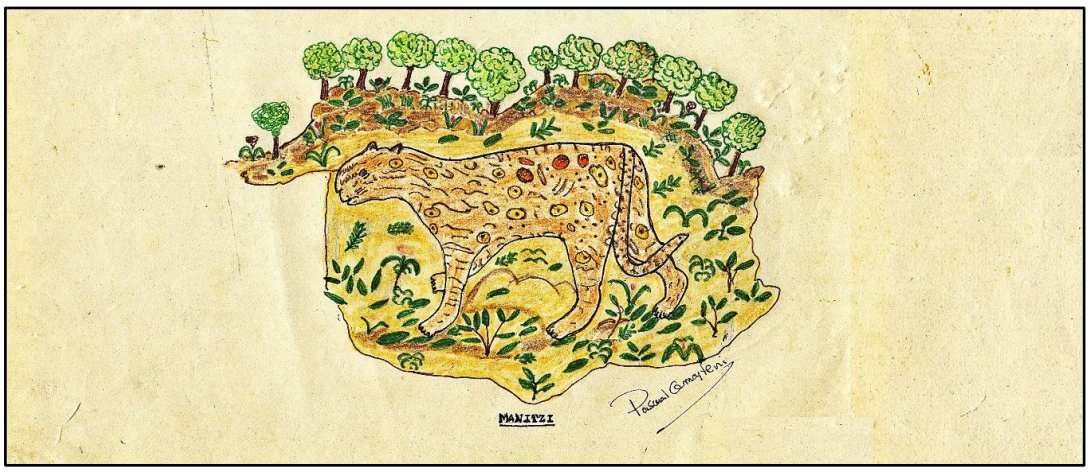

Figura 33. *Manitzi*, dibujo de Pascual Camayteri

3.5. Cosmovisión

Para la cosmovisión asheninka el mundo está dividido en cuatro partes: agua, tierra, cielo y medio cielo. En la primera parte está el agua por donde

están los peces, animales, aves y el ser humano quienes son los consumidores de estos peces y también los peces grandes (mayores) que consumen a los peces menores; y es así que tiene su dueño que es la boa quien es la creadora y multiplicadora de los peces, pero hay otro ser considerado el consumidor.

En la segunda parte, está considerada la tierra, donde habita el ser humano, animales, aves, árboles e insectos; es allí donde el otorongo *manitzi,* se considera ser el dueño de la tierra y es el destructor de los animales y del ser humano.

El medio cielo está considerado como parte del purgatorio, con seres invisibles considerados como demonios o dueños de las plantas y de por medio está el tabaquero quien controla todas estas cosas invisibles a través de la fuerza espiritual.

Se considera que el cielo es donde vive el sol, *ooryaa* como Dios y creador y la luna, *kashiri*, que es una entidad masculina, quienes fueron los creadores con su poder y dieron a conocer los conocimientos de la agricultura, pesca, caza, medicina a todos los asheninka.

3.5.1. Religiosidad y espiritualidad

En cuanto a religiosidad, los asheninka muestran algunos rasgos de la influencia religiosa que se ligan con la enseñanza de los misioneros franciscanos que ingresaron con los españoles. Pero junto a tales elementos, los asheninka evidencian una concepción religiosa propia en la que destaca fuerte reverencia al Sol como una deidad creadora, y un gran respeto a la Luna que es una entidad masculina en su cultura. Aparte, la candela/fuego es considerada como una abuela que, con su furor, castigaba a los “desobedientes”.

a) Dioses en el bosque

Para los asheninka el Dios Sol es el creador de todas las cosas. Este dios decidió dar poder a muchos seres y, los que no obedecieran eran convertidos en algún ser invisible: duende, como dicen los asheninka.

Con el tiempo estos seres han devenido en dueños de los árboles, animales, etc. algo el chullachaqui de la zona andina, un ser positivo: *kamitsi*, a quien si no lo pides a través de un pago, no te da permiso lo que deseas; no permite que caces, pesques, cortes una liana de ayahuasca, etc.

b) La idea del alma y el culto al ancestro

Los asheninka tenían la idea de que alguien que hubiera sido una persona buena podría pasar la prueba del purgatorio y podría vivir junto con el dios Sol en el cielo *inkite;* pero si fue una persona mala, no podría llegar al cielo y se quedaría en la tierra en un lugar llamado *parinkabeniki*, condenado eternamente.

d) Sacralidad y división del espacio

Desde el origen de la creación de la tierra el hombre asheninka ha buscado lugares especiales donde contactar con sus dioses, donde tener una experiencia espiritual o poder curarse de sus enfermedades. Incluso mucho antes cuando no existían otras religiones, cuando no existían templos, existían lugares en la naturaleza donde el hombre acudía a recuperar un contacto más puro con la naturaleza y con la espiritualidad que les concernía.

Varios lugares son considerados como sagrados en el Pajonal. Estos son el cerro Menkorimon, el cerro Menkoriani, el Cerro Komperoni, el Pajonal Montetabori, el Pajonal Chabari, la laguna de Tsironkabeni

Esta cita de Luis Bustamante y Rivero apoya tal sentido de sacralidad:

> «La selva es Templo. Allí penetra el hombre en ademán de adoración; descubierta la cabeza y la mirada en alto. […] En el vasto dominio el tiempo se desenvuelve con un ritmo de eternidad, sin calendarios ni convenciones: los días no tienen nombre y los ojos videntes leen las horas en el reloj de los astros. […] El nativo campa era el señor de la espesura; en la maraña abría sus sendas a golpe de fuerza y temeridad y de pie sobre su canoa que es árbol que navega, remontaba el curso del río, dueño de su selva, echado el

busto hacia adelante y la mirada en llamas como si fuera el Dios de la montaña» (en Bullón Paucar, 1978, p. 16).

3.5.2. Los relatos orales

Los mitos, las leyendas, cuentos, discursos fueron contados en forma oral por los ancestros asheninka y, gracias a esas relaciones orales de los ancianos, se sabe y se conocen las plantas medicinales, nombres de aves, peces, árboles, insectos, etcétera porque "si hubiéramos aprendido a escribir, muchos de los asheninka hubiesen enseñado a otras personas para su investigación", dicen un joven asheninka.

La cosmología y el complejo mitológico asheninka del Gran Pajonal vienen a ser idénticos a los descritos por Gerald Weiss (1975), antropólogo norteamericano que estudió a los ashaninka del río Tambo y por Stéfano Varese (1973, 2002) en La Sal de Los Cerros.

La socialización asheninka implica, desde su perspectiva cultural, relaciones que comprenden todo su universo; haciendo de lo no-humano humano y viceversa. Es un universo completamente socializado en el que viven. No es posible concebir una naturaleza asocial, exsocial o externalizada; no existe un desgaste y contradicción entre espíritu y materia. Podría decirse que no pareciera existir nada fuera del ámbito social. Esta concepción es un rasgo que los asheninka tienen en común con otros pueblos indígenas de la Amazonía. Los asheninka consideran que la gente de todos los pueblos son atziri 'gente', como los machiguengas; en cambio, los grupos étnicos no indígenas no pertenecen a la categoría *atziri*, entre ellos están los serranos, *chori* y los blancos *wiracocha*.

3.5.3. Mitos

La formación del espacio territorial asheninka encuentra explicación en los mitos de origen sobre creación y transformaciones del suelo. Se cree que la tierra ha sufrido una única transformación importante o trascendental y esta, a su vez, fue gradual: en un momento la tierra habló respondiendo las

solicitudes de *Tasorentsi*, pero con el paso del tiempo su voz se debilitó hasta desvanecerse y dejar de oírse hoy.

Eusebio Laos Ríos (2004) dice:

> ´Nosotros los asheninka creemos que el dios 'Sol vivo' estaba siempre arriba antes que fuera este mundo…" Como tiene poder desprendió una partícula de su corona acá en este espacio y así esta partícula se asentó en las densas tinieblas y poco a poco formó este mundo. De ahí crecieron las plantas, crecieron todas las cosas que hemos visto. De ahí salimos nosotros, los ashaninka; hasta este día creemos que su partícula es finita, así como chispitas. Había chispitas menuditas, pequeñitas, que se apagan ahicito, otra que es capaz de convertirse en fuego. Por eso vemos que un niñito moría antes de su edad y los viejos llegaban a tener edades. Tal vez antiguamente se ha desprendido una partícula un poco más grandecita y por eso algunas mujeres viven más allá y también se ve que otras mujeres de pocos días mueren. Por eso los ashaninka no dudamos que de donde nos hemos originado esa partícula de ese padre Sol vivo (Eusebio Laos Ríos, 2004:57-58)¨

Todas las transformaciones que se han considerado como creaciones repentinas constituyen eventos históricos. Los mundos o espacios en la cosmovisión asheninka son: *Sharinkabeni* 'mundo de abajo' y *Jenokite* 'mundo de arriba'. En el *Sharinkabeni*, está ubicado el espacio de *Kipatsi* 'la tierra, el suelo' es el espacio de interrelación donde conviven las personas con las plantas, los animales, las aves, los insectos, los peces, los caracoles, las serpientes, espíritus y seres invisibles que interactúan armoniosamente. Dentro del *Sharinkabeni* están otros espacios como el *nijateni* 'agua', *antami* 'monte', *owantsiki* 'chacra'. En el *Jenokiite* 'mundo de arriba', se ubican otros espacios como *kamabeni* 'tierra de muerte', *janabeni* 'tierra de vida', los astros y seres invisibles. Los sufijos [–te], [–ki] y [–ni] son clasificadores de espacio. Otra narración acerca de la creación relacionada a lo bíblico da

cuenta el asheninka Sergio Horacio Camañari (22 años, de Bajo Chencoreni, en junio 2009), en los siguientes términos:

> «Cuando comenzó, digamos Onkawo y entonces comenzaron las gentes a hacer sus balsas y echar tierras para que sembrara su yuquita según la balsa grande y entonces casi todos estaban ahí dice. Hacían sus balsas cada uno, amarraban en *tapetsa* largo y donde vivían ha plantado un estaca grande y amarró la *tapetsa* y entonces montón de *tapeti* y así se levantaba la balsa cuando comenzó ya Onkawo y entonces, así con tanto fuerza se ha roto la pita y así cuando ya comenzó […] Noé comenzó orarse no perdono todo dios y entonces cuando bajó todo el agua, cuando cumplió los 40 días que se había inundado entonces bajó el agua y entonces este asheninka prácticamente no ha regresado en su sitio de donde había estado, donde era su casa entonces ha ido en *Ochempi* y entonces hay sus barcos, ellos sus balsas se han quedado en *Ochempi* entonces ahí se ha quedado y no ha conocido ya como se llama donde ha vivido, de donde ha venido y entonces prácticamente ellos se han convertido en ahí vivir en el monte y *pashibentanakari irori* entonces *te imate ishtobai* no y entonces nosotros le decimos *Otapinaveri* así nosotros le decimos»).

El mito de Inkarri: El arco de inkari [inkari] (Versión en castellano. En el Anexo figura la versión en ashaninka del Perené, de Pablo Jacinto Santos, intelectual ashaninka y originario de la Selva Central)

Después de la muerte de Juan Santos Atahualpa [su desaparición por el siglo XVII-XVIII aproximadamente] apareció por el territorio del Parenini un nuevo líder llamado Ibiane Inkari, se autoproclamaba rey. Este rey Ibiane Inkari decía que era descendiente del dios Pachacamac y que había venido a liberar a la muchedumbre. Reunía a la gente para defender el territorio de los Antis frente a los conquistadores. Apareció desde río abajo donde Irori[12]

[12] **Irori:** dueño del maíz, de la chonta.

se fue a buscar a su abuelo Nabireri[13] que convertía a la gente en animales. Los ashaninka creen que Ibiane Inkari es el hijo de Irori que recibió el poder para liberar al pueblo Anti[14], hoy ashaninka, ha regresado para cumplir su misión. Ibiane Inkari vino desde la costa de Pachacamac [Lima] donde hay un mar grande y decía que allí tenía su reino. De la costa a la selva llegó para enseñar a fabricar herramientas de metal y se casó con Mamantsiki[15]. Se ubicó en Tsirishiki [hoy el lugar de Naranjal], donde se encontró cerámica y herramientas de piedra y metal visto por los arqueólogos en sus investigaciones. Desde ese lugar organizó la resistencia de los nativos Antis hasta el Pangoa. Un líder nativo llamado Tsaarate, ayudó a Ibiani Inkari a controlar todas las incursiones de los migrantes a la selva hasta antes de la llegada del Coronel Pereira en 1869. El líder nativo Tsaarate escuchó que ya vienen acercándose los costeños, lo decían (a los españoles o blancos) y le dio el avisó a *Ibiane Inkari* y este dijo tenemos que acabar con ellos. Ahora Ibiane Inkari dijo a los guerreros, vamos a pelear contra ellos hasta matarlos. Vamos a empezar excavar para defender y atacar nuestro territorio porque todavía no llegan ellos, empezaron cavar. Tsaarate demarcó hasta allá, desde el Porenkishike[16] hasta donde viven nuestros paisanos. Dejar que ingresen los costeños blancos. Ibiane Inkari explica: ahora cuando escuches reventar las escopetas de los costeños, ahora sí vas a rodearlos y comenzar a atacar a flechas hasta matarlos. Pasó un tiempo, escucharon que reventaron las escopetas de los costeños, entonces atacaron los guerreros de Ibiane Inkari desde dos bandos, disparaban sus flechas y se escondían en la zanja. Se levantaron los costeños para atacar, también los otros guerreros del Ibiane Inkari atacaron y se escondían en el hueco, repetían los costeños y así terminaron de exterminarlos a los costeños. Pero todavía no los había derrotado por completo a los costeños, aún había más. Pasó tres días viene otro grupo de costeños después de los tres días que se habían enfrentado. El líder Tsaarate dejó su lugar y fue remplazado por otro

[13] **Nabireri:** El transformador, convertidor, y regulador de las conductas humanas.
[14] **Anti:** conocido como 'campa', hoy ashaninka.
[15] **Mamantsiki:** Es la hija de Mamantsiki que lleva el mismo nombre de la fabricadora de metales.
[16] **Porenkishike**, es el lugar ubicado cerca al pueblo de Tarma, conocido como 'Pan de Azúcar'.

guerrero llamado Inkarinite que continúo con la guerrilla en defensa del territorio ashaninka, hasta que llegó el Coronel José Manuel Pereira Palomino [Ejército Peruano] y conquistó [los derrotó] a los nativos de Chanchamayo el 24 de setiembre de 1869.

3.5.4. El mito de Abireri

Gerald Weiss (1969) es quien más ha estudiado los mitos como el de Abireri.

Los ashaninka no creen que el universo haya sido siempre el mismo. Ellos señalan ciertas características del universo y explican su existencia como una repentina transformación en algún momento del pasado. Antes que los hechos relatados en la mitología ashaninka se llevaran a cabo, el universo no era tan variado. La tierra existía y había ashaninka sobre ella; de los cuales algunos, si es que no todos, tenían grandiosos poderes en comparación a las fuerzas débiles de quienes viven hoy. Antes no existía la gran variedad de vida animal que hay ahora, ciertas especies de árboles y algunas formaciones rocosas que se puede apreciar en el territorio ashaninka ahora. La tierra no conocía estaciones o la oscuridad de la noche y en el cielo faltaban el sol, la luna y algunas estrellas.

Los relatos no son mitos tal como los entendemos, pues para los ashaninka son historias verdaderas registradas y expresadas oralmente que provienen desde generaciones pasadas.

Una observación de estos relatos revela que no pueden ser puestos en una secuencia temporal, ya que no poseen un orden. En realidad, el único orden al cual ellos mismos se prestan es del tipo que empleamos aquí: transformaciones terrestres, desarrollo celestial y, finalmente, la historia de la humanidad.

Generalmente, las transformaciones terrestres concebidas por los ashaninka fueron repentinas; es decir, los ashaninka fueron los primeros representantes de especies particulares de animales o plantas o de alguna característica de terreno. Fue así que la población originaria suministró los

materiales de los cuales se moldearon la mayoría de seres que se encuentran en la superficie de la tierra.

Todas las transformaciones son consideradas eventos históricos. En la mayoría de los casos, Abireri *es* el agente transformador, fue el más activo en transformar a sus compañeros ashaninkas[17].

Consideremos episodios transformativos:

Episodio 1. *Abíreri* el gran transformador

Abíreri vivió por mucho tiempo con su nieto *Kíri* en territorio ashaninka, *Kíri* fue transformado en *Kíri*, la palma pihuayo (*Guilielma spetsiosa*). Era costumbre de *Abíreri* visitar a sus hermanas para beber y socializar, y cargar a su nieto en la espalda mientras viajaba. Fue mientras viajaba que *Abíreri* transformó a los Ashaninkas que encontró a lo largo de su camino en cualquier cosa que él percibía al verlos. Por consiguiente, en este primer episodio del ciclo *Abíreri,* él transforma a los hijos de sus hermanas, quienes estaban trepados en los árboles para robarse sus frutos, en monos no fueron convertidos en insectos individuales sino en nidales porque justamente parecían nidos colgados de los árboles (el texto no es muy claro en este aspecto y ha sido corregido para hacerlo explícito) la trasformación de los sobrinos de *Abíreri* enfureció a sus parientes, muchos de cuales estaban destinados a transformarse ellos mismos en cualquier momento. La hostilidad que concibió por estos actos lo llevó, tal como se señala al final de los episodios de este ciclo, a su destierro y transformación de su nieto (Weiss 1969. Traducción de Liliana Fernández).

Intani ikantari icharineni apite.
En un principio, él (Abireri) estaba con él, su nieto (Kiri) entonces (los) dos.

Isabikabeita, isabikabeita isabikabeita[18]. Osamajarikea
Ellos vivían, ellos vivían, ellos vivían. Ella estaba molesta con él, entonces

[17] El texto que viene abajo del mito de Abireri lo presentamos con versión lado a lado en asheninka y castellano. Los espacios en las líneas respectivas tratan de marcar los contenidos de las emisiones correspondientes.
[18] Esta reiteración sugiere un largo período de residencia.

Iritsiro. Oseiki ipeakeri atiripe ipeakeri
su hermana. Muchos, él los transformó muchos humanos; él los transformó

atiripe, maaroni. Ipeakeri eeri, irisati atiri
muchos humanos cada uno él los transformó abejas, ellos también humanos

perani. Ipeakeri kajiro, irisati atiri peráni.
tiempo atrás. él los transformó en termitas, ellos también humanos antiguamente.

Ipeakeri mapipe, irosati atiri peráni.
él los transformó muchas rocas ellos también humanos antiguamente.

Irotake ojananekitepe iritsironi, oka meeka
Fueron ellos sus muchos hijos (de) su hermana entonces, ella aquí ahora

shimashirika. Osemajarikea,
(los árboles shimáshiri) aquí. Ella estaba fastidiada con él, entonces,

okisakéri. Okisakéri, “Te pikamétsate.
ella estaba molesta con él. Ella estaba molesta con él, “tú no eres bueno.

Oseiki pipeayetakeri pitineripe”.
Muchos tú has transformado muchos de ellos tus muchos sobrinos”.

Okantabetari, “Pijate pinkantaiteri iriráiteta
Ella les habia dicho (sus hijos) en vano, “vayan, vayan a decirle que venga a beber ahora

Pearentsi, pearentsi yorabe pikónkiri ánta”. Impokabetanákea inábeta. Kisó
Masato, masato él allá su tio por allá. Ellos fueron en vano. Por lo dificil

yóiri, yorabe, icharineni. Yamatseetakotari. Jaokarika

Él estaba junto con él, él allá su nieto entonces. Él lo cargaba en su espalda. Cómo puede

ikaratini aka? Irijaniki,
él (Kiri) haber medido entonces aquí? Un chico pequeño,

yamatseetakotari. Patakaitachákea. Patakaitacha itapiki,
él (Abireri) lo cargaba en su espalda quien pegado entonces. Quien pegado a su espalda,

amenatsi irinti. "Tsamebe ashinkitea". Amenatsi irinti.
Quien miró él (Kiri) solo. "Vamos nosotros beberemos". Quien miró él solo.

Iriotake ashitanákaro perani, yóra, Abireri, pocháriki maaroni, iyemitotepe,
Fue él (quien) los poseyó tiempo atrás, él allá, Abireri, frutos dulces todos, todo su cacao,

pamakipe _ paitarika? – shimampikipe[19], itsónkiro maaroni,
todos pamáki – qué más? – todos shimámpiki, él los terminó plantando todos,

pocháriki. Iriotake obetsikanakérori perani, otimantari
frutos dulces. Fue él él quien los hizo tiempo atrás desde entonces existen

atsoyetiro arori. Kapichajimpa iyemitóte?
Nosotros los chupamos todos nosotros. (fueron ellos) pocos sus árboles de cacao?

Aotsinikibe.
(por el contrario) gran cantidad sobre el camino en aquel tiempo

[19] Los árboles de fruta, creados por *Abíreri,* que se enumeran aquí son salvajes, no cultivados.

Inebetarirákea, yorabe, itineripe.
Ellos los vieron allá, entonces, en vano, ellos allá todos sus sobrinos.

Ikantabetaitiári impiabetajea. Irointi yataitakóyeti,
Ellos le dijeron en vano que ellos retornarían (casa). Esto solo ellos treparon muchos

irointi yataitakóyeti – shimampikipe áisati. Okame
Esto solo ellos treparon muchos - muchos árboles shimámpiki además. Esto aquí ahora

pankirentsitatsiri. Shemokokiéreki. Áiketi ipiataita, áiketi.
lo que fue plantado. Pequeñas frutas frescas. Les toma su tiempo retornar, mantenerse.

Koraketanaji iriori, oyotacha Abirerini[20] Amenátsi
Mira acá viene él, quien fue venerado Abireri luego. Quien miró

irintikea: ánta ipitsoka, ánta ipitsoka, ánta ipitsoka
él (Kiri) solo, luego: por allá él volteó, por allá él volteó, por allá él volteó

ineapaajatiri "Aáni, páitampa yontayé?" "Tekatsibe. Iriotake, yorabe,
él repentinamente los vió "Abuelo, que(son) ellos por allá?" "Nada. Ellos son, eso es,

pishaninkape abirori, aani. Camatiéri". "Pameneriteemi. Aani, pameneriteemi, aani".
Tus amigos de las tribus tú, nieto. Continuemos". "Miralos. Abuelo, miralos, abuelo".

"Jáoka arása?" Ári, ipitsokanaka. "Kaari, aani. Aani koshiribe,

[20] El cuadro que se evoca acá es el de *Abíreri* caminando cansado, deteniéndose y mirando al suelo, con su nieto a la espalda mirando en todas direcciones.

“Dónde allá?” bueno, él volteó. “No ellos no son, nieto. Nieto, todos monos blancos,

koshiri ini”. “Já”. Ipeajiri koshiri
monos blancos ellos son”. “Ah”. Él (entonces) los transformó en monos blancos.

yoaanaka, ikanta, ikanta,
ellos siguieron, ellos continuaron, ellos continuaron,

ineapaatiri ashaninka,
(cuando) él (Kiri) repentinamente los vio nuestros amigos de las tribus,

yataibeta inábeta. Ári ipatakabetanaka,
Ellos habian trepado en vano. Bueno, ellos se aplastaron solos en vano,

imajerebetanaka. “Jaokarása, aani? Pameneriteemi, aani,
ellos se quedaron en silencio en vano. “Qué es eso allá, abuelo? Miralos, abuelo

patakaincharira”. Yamenitanaka. “Já, kajirobe, aani”.
Ellos los que estan juntos allá”. Él miro. “Ah, todas termitas (nidos), nieto”.

Ipeakari kajiro. Yoaanaka áisati.
Él (entonces) los transformó en termitas (nidos). Ellos siguieron nuevamente.

Ipatakabetaka jenoki, eeri.
Ellos estaban juntos en vano arriba, (aquellos que se convertirian) abejas.

Kemashitari, ikanti, “Aani, pameneri patakachárinta
Él simplemente los oyó, dijo, “abuelo, miralos ellos que estan juntos por allá

jenokinta”. “Tekatsi. Iriotake pirentiite, aani. Tsamatiéri”.

Arriba por allá". "(es) nada. Son ellos tus muchos hermanos, nieto. Continuemos".

"Pameneriteemi, pameneriteemi". Ipitsokitanáka. "Jaá, eeribe, aani".
"miralos, miralos". Él volteó, "Ha, todos abejas (panales), nieto".

Irosati ishemanteetakari, irosatikea, orabe
Esto también por lo tanto ellos se molestaron, esto también, entonces, es decir

ikisanteetakari, mm. Maaroni ikarati atiritatsiri:
por lo tanto ellos estaban enojados, mm. Todos incluidos ellos quienes fueron humanos:

etini, maaroni yokape, paitarikape, tsibanipe,
armadillo, todos todos estos, los demás, todas las ardillas (*Piaya cayana*)

emope - emó, okarati, orabe,
todos (los gorgojos comestibles) - *Rynchophorus*, esto incluia, es decir,

iotiriri - iyotiri mamarope, santani, ikarati
aquellos que lo sabian – ellos lo sabian todos los buhos, el guácharo, ellos incluidos
atiritatsiri perani [k.: Yatiri meeka pajerani?][21]
los que fueron humanos antiguamente [él fue humano ahora antiguamente?

Ijitari? [k.: Iriotakete, santani] Mm, atirini iriori, ariompa
Cúal? [esto es él] sí, primeramente humano él, no es acaso (que)

[21] Se incluyen, entre braquetes, algunas preguntas y afirmaciones interpuestas por los Ashaninkas mientras escuchaban. En cada caso se identifica al hablante por la inicial de su nombre.

3.6. El territorio actualmente

En esta etapa de la vida de los asheninka, que puede considerarse como de dependencia de los pajonalinos con respecto a la sociedad mayor, la memoria histórica les dice que sus paisanos viven dispersos en el Bajo y Alto Ucayali (Chicosa, Atalaya), Puerto Bermúdez; en el Gran Pajonal (Mapitziviari, Tziaventeni), Puerto Ocopa, etc.; por su parte, sus cercanamente emparentados, los ashaninka, viven en el Río Tambo.

Testimonio de un asheninka:

> «Bueno, ashaninka, creo que nosotros conocemos donde viven asheninkas, los ashaninkas viven en bajo Ucayali y acá como también Puerto Bermúdez y asheninka esta acá en Gran Pajonal y ashaninka también está por Río Tambo y todo en ese sitio están los asheninka. Asheninkas y así como ashaninkas» (Bajo Chencoreni, Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio 2009).
>
> «Atalaya, Puerto Ocopa, Bermúdez, Chicosa, es ese […]»
>
> (Bajo Chencoreni, Carlos Capitán Romano, 32 años, junio 2009).

Frecuentemente, los asheninka realizan visitas a sus parientes y paisanos en las comunidades lejanas y cercanas de su entorno en el mismo Gran Pajonal como Shumawani, Chengari, Chekitavo, Chochokiari, Janteni, Katoteni, Kemporkishi, Mañarini, Majontoni, Oventeni, Pauti, Ponchoni, Tariza, etc., pero también van a visitar y a realizar algunas compras de cushma, hilo, pescado, sal a otros lugares como el Alto y Bajo Ucayali en Chicosa, Satipo, retornando en un tiempo prudencial.

No hay comunidades que hayan desaparecido en la meseta del Gran Pajonal, es todo lo contrario han aparecido varias comunidades como Kirawanero, Manichari, Oway, Intsipashari, Shimashiriawo, Meriantari, Tiawanaski, Poshani. Los vecinos de esta comunidad son Kemporkishi, Katoteni, Kirawanero, Kiteriawo, Oventeni, Alto Chencoreni y Tariza.

En los últimos tiempos los asheninka han tenido problemas de tierras con los colonos cuyas posesiones colindan con las tierras de la comunidad. El señor

Víctor Rosales y el señor Raymundo quisieron apropiarse de la tierra comunal invadiendo el límite del lindero de la comunidad y el jefe de la comunidad les llamó la atención. Por debajo, estos señores estaban haciendo papeles para apropiarse de las tierras comunales y en una reunión de todos los comuneros decidieron expulsarlo y esa tierra se le cedió al comunero Víctor Huaroco.

La comunidad de Mañarini tuvo problemas con el ingreso de colonos parceleros como Ayma, Pedro Munasca y Luis Pérez, quienes por no cuidar sus ganados que ingresaron a tierras de la comunidad malograron el café y otros sembríos de pan llevar, temporales y permanentes (policultivos).

En las inmediaciones del Gran Pajonal, se tiene la Reserva Comunal "El Sira" creada mediante Decreto Supremo No. 037-2001-AG del 23 de junio de 2001. Su zona de amortiguamiento fue establecida según la Resolución Jefatural No. 304-2001-INRENA. Los objetivos de esta Reserva Comunal son: Garantizar la conservación y preservación de la biodiversidad. Asegurar la supervivencia de las etnias ashaninka, asheninka, Yanesha y Shipibo-Conibo mediante una buena administración de tierras y de recursos naturales que garanticen su supervivencia. Proteger y conservar las cuencas hidrográficas de la Cordillera El Sira.

Existe licencia de concesiones madereras en las zonas del Gran Pajonal por la empresa Maderera Industrial proveniente de Satipo. Estos permisos son dados por el INRENA de la Región de Ucayali con sede en Atalaya y hasta el momento se sigue sacando maderas de las comunidades de Tyoni y de Chinini.

También cabe señalar que la OAGP mediante el presidente de la organización realizó un convenio con la Empresa Industrial para sacar maderas de las comunidades para el ingreso propio de las familias. Por otro lado, se motivó el aumento de la población cediendo tierras libres para la creación de caseríos y formalizar de este modo el proceso de distritalización del Gran Pajonal. Esto ha ocasionado conflictos en las fronteras, ya que los asheninka defienden su territorio de posibles invasiones.

3.6.1. La importancia vital del territorio

Nacer en un espacio geográfico es bastante significativo para un asheninka, pues ese evento le trae a la memoria:

-El espacio preciso donde nació y donde tiene enterrada la placenta con la que vino al mundo.

-El lugar de su iniciación en la vida, que le permite conocer su propio origen.

-Recordar sus desplazamientos, *modus vivendi* y residencia en un lugar u otro lugar.

Otra razón para desplazarse o habitar en un determinado espacio son los lazos de parentesco (matrimonios entre primos) que acercan al lugar de origen. Anteriormente, un determinado lugar era bueno porque se encontraba en abundancia las diferentes variedades de especies de animales, de aves, de caracoles, de sapos, de palmeras, frutales, de peces que sustentaban el alimento diario de la población local. En la actualidad, la mayoría de las especies están escaseando por el mal uso de esos recursos naturales que ha sido depredado irracionalmente por el hombre.

El asheninka cree que las nuevas generaciones van a poder vivir tranquilos si tienen en la actualidad reserva de tierra suficientemente amplia donde ellos puedan ubicar a sus hijos para trabajar sin depredar la naturaleza.

3.6.2. *Kipatsi* (Tierra)

a) Casa – asentamiento (*Pankotsi*)

Es el lugar construido donde habitan los asheninka. Es comprendido como el espacio donde comen, duermen, se sombrean… es decir, el lugar donde viven con toda la familia; sirve para su protección, para hacer reuniones con sus parientes y paisanos. Un asheninka dice:

> «Es comunidad, donde uno vive, donde uno ha nacido, donde uno está creciendo, donde uno está estudiando, donde uno ya trabaja, donde uno hace sus tareas, sus chacras, eso es para que te des

> cuenta que es como se llama […] la casa es para vivir nomás, para dormir, para cocinar […]». (C. N. Mañarini, Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio 2009)

Gerald Weis (2005:16) describe así respecto a la casa habitada por los asheninka:

> «Los campas 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 rompe vientos o cobertizos de caña silvestre como alojamiento provisional donde pasar la noche. En la región de Satipo, tal vez por influencia de la vivienda 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 ubicación de las casas en la comunidad es de forma nuclear y/o esparcida (ubicación lejana) en razón de las características del terreno y la forma de agruparse que rige en la comunidad, sea esto por parentesco o filiación amical.

Los espacios de la casa donde se practica las diferentes actividades socioculturales es variable con respecto a la ubicación, no es fijo al señalar, por ejemplo: en el sur o el norte está la cocina o se ubica en el patio al este, la mayoría de asheninka varía la posición de ello. El dormitorio es cerca a la candela. En la actualidad, en los espacios de la casa se vienen adoptando

patrones culturales de la ciudad, individualizándolo, no acorde con la cultura viva asheninka que es colectiva.

La observación que se obtuvo en cuanto a las relaciones sociales frecuentes es que está muy aliada con la masateada, las visitas a los *sheripiari* para consultar, conversaciones de trabajo e intercambio de productos, esto va reforzado por la visita de los propios familiares provenientes de otra comunidad.

En la casa se realizan diferentes actividades como cocinar, lavar, hacer limpieza en los alrededores, "tendalear" café, desgranar maíz, hacer masato, descansar, etc., todo esto apoyado por los hijos (niños y niñas) para una mayor rapidez en la conclusión de las acciones del día.

El hombre asheninka observa el terreno adecuado (si es planicie o altura) para hacer su casa basándose siempre donde exista el agua en abundancia para sostener a su familia. Dentro de la opción de ubicación, entre el monte y el río, la prioridad va a ser en el monte, desde donde el asheninka pueda moverse libremente en un rango de entre 10 a 50 metros a la redonda.

Los caminos orientados a la comunidad son varios. Por ejemplo, el camino de la comunidad a la collpa es importante para la obtención de comida diaria y esto va estar complementado con el camino que va hacia el río, laguna, ojo de agua, etc., donde se va a sacar dicho elemento para ser utilizada para preparar la comida.

b) Monte (*Antamikishi*)

El monte es la naturaleza donde existe la biodiversidad de seres vivos y entidades geográficas. El monte se divide en varios espacios: Monte virgen o Primario y Monte purmeado o secundario y Monte arenoso o terciario.

> «El monte es nuestra naturaleza, donde que vamos a encontrar este, nuestras costumbres, podemos encontrar gusanitos, podemos encontrar animales, puede encontrar este, diferentes animales se puede encontrar así quebradas, pescados, de todo, lagunas, rocas, este cataratas, este Chaka-chakay, pajonales, este, todos hay acá

en ese monte» (C. N. Mañarini, Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio 2009).

El conocimiento que tiene el hombre asheninka sobre el monte, la composición del suelo, el funcionamiento de los ciclos agrícolas y el manejo de diferentes elementos que constituyen el medio ambiente, lo lleva, entre otras cosas, a saber, por ejemplo, qué tipo de árboles son buenos para obtener una madera dura, resistente, flexible o de fácil adaptación para ser trabajada en la construcción de una casa, una choza o una trampa para cazar carne.

Otro asheninka comenta respecto al monte como lugar sagrado:

> «[…] también de repente hay cerros, cataratas o algunas piedras si siempre a veces nos puede "Cutipar" como dice a nosotros como cazadores yéndonos y entonces a veces nos puede Cutipar ¿por qué?, porque de repente ese es muy algo muy malo ese de repente roca, esa catarata o algo no, entonces porque a veces nunca nadie ha llegado ahí, pero eso se le desconoce por eso te hace daño» (C. N. Bajo Chencoreni, Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio 2009).

Testimonio del joven asheninka, Denis Camayteri:

> [Elsa].- Según tu papá, antes adoraban al sol, a la luna (yo fui testigo de una fiesta a la luna en Ponchoni cuando no era comunidad). En cambio, tú dices que la primera generación no tenía religión, tal vez te refieres a la católica.
>
> "Sí, efectivamente cuando me refería a que no profesaban religión era a la católica, porque esta primera generación sí tenían su propio culto religioso, que era justamente adorar al Sol *Orya*, Luna *Kashiri*, porque uno les alumbraba de día, para que puedan trabajar y el otro de noche para que las plantas puedan crecer, asimismo otros dioses como el *Navireri*, que era hijo del dios mayor, reencarnado en un hombre que vivía en la tierra y *Tajorents*i dios

mayor, el más poderoso, (un ser imaginario, con poderes sobrenaturales), papá de *Navireri,* que luego lo denominaron Jeshoshi".

c) Toponimia asheninka

La motivación real de los topónimos asheninka está dado por la presencia de los recursos animales y vegetales de la zona y en menor grado por la motivación de tipo ideal. La toponimia asheninka, siguiendo la gramática de la lengua, marca con sufijos el género de las entidades a los que se refieren los nombres toponímicos;*-ri* (masculino) o *–ro* (femenino).

Maggie Romaní (2004, p. 95) menciona que los topónimos en su mayoría son propios, es decir de origen asheninka, mientras que los casos restantes son mixtos, es decir, surgen de la combinación de palabras del quechua, del asheninka y del castellano-asheninka. Por ejemplo: *Oventeni* es originariamente asheninka, mientras que *Ponchoni* es quechua-asheninka 'poncho' (quechua) + '-ni' (sufijo asheninka).

3.7. *Aventaronts*i (Medicina)

Para los asheninka del Gran Pajonal, la medicina originaria concibe el organismo como una totalidad cuyos componentes están en interacción dinámica y continua. Los médicos originarios llamados *sheripiari* tienen una concepción global de la enfermedad. Por lo tanto, la medicina indígena interpreta la enfermedad como un desequilibrio dentro del cosmos, por eso, es tratada en referencia a todo el cuerpo y la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y sus espíritus.

Existen espacios y momentos de aprendizaje acerca de la medicina nativa que funciona como un eje articulador de la cosmovisión, en la que es relevante señalar cómo es la chacra, el monte, el espacio de la pesca y el mismo núcleo familiar donde se recibe estos conocimientos.

3.8. *Ayomparitantsi* (El Comercio)

Los productos agrícolas que se ponen en venta a través de la comercialización son el café y el plátano; en menor cantidad el maíz, la papaya y la yuca, por su bajo precio ocasional. El comercio es intensivo y concentrado en el Pueblo de Oventeni, toda vez que allí se concentra o agrupa la cuarta parte de los agricultores de la meseta del Gran Pajonal.

Los principales productos de comercialización desde la meseta del Gran Pajonal son los productos de origen agrícola ya reseñados; y hacia la meseta llegan los productos manufacturados (cerveza, ropa, velas, hachas, sandalias, zapatos, botas, machetes, escopetas, etc.) y alimentos de origen citadino como azúcar, sal refinada, etc. Por el hecho de que el transporte es caro, casi todos los productos cuestan el doble de su precio normal.

3.9. *Ñiateni* (Riachuelo, quebrada con agua)

En la meseta del Gran Pajonal encontramos, en el espacio territorial de esta sociedad asheninka (anterior y actual), algunos ríos, riachuelos, quebradas, cataratas y lagunas.

> «El agua es para vivir, para tomar, para cocinar, para bañar, para lavar ropa, para hacer masato» (C.N. Mañarini, Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio 2009).

Los ríos pequeños que se encuentran en el Gran Pajonal son Pauti, Unini, y Alto Nevati, este último río nace en la meseta del Gran Pajonal y se va para alimentar al río Pichis en la región Pasco. Las quebradas más pequeñitas son Imparinani, Chitani y Shushani. Las lagunas más importantes en la meseta del Gran Pajonal son: Shumahuani, Chekitawo, Majontoni, Chencoreni, Chengari, Tometao, Pajantari, Mawete, Pitsitsariawo, Mapitziviari y Kepirishi todos ubicados en el territorio de las comunidades asheninka.

En esta zona, se encuentran diferentes tipos de peces, ranas, caracoles y larvas que la población asheninka utiliza para su alimento diario. En

comparación con la región de los grandes ríos que rodea la zona, las condiciones para la pesca en el Gran Pajonal no son buenas; aun así, los asheninka pescan en menor escala en determinadas épocas:

> «Bueno creo que en los ríos, se encuentran muchos animalitos, pececitos que se encuentra no, por ejemplo digamos en río Aita Chinkori, Shibori, Materiato, Kirompi, Imatso como dice *imatso* son pescaditos en un grupo que camina no, entonces no por el río no… eso *Imatso, Chinkori* y muchas cosas y en las cochas se encuentra todo clase de animalitos, por ejemplo Sapito, hoy ellos también sapitos ponen las cochas hueveras y ahí nacen sus crías lo que nosotros decimos *Majok*i, eso son *Majoki* todo clase de *Majoki* en las cochas existen por ejemplo están *Kawa* está en los ríos no y en los cochas están *Mashero, Tayiri* o *Chekito. Chekito* están en las cochas *Pirinto, Topari, Viviro, Toniro, Tsinkomero* y muchas cosas no, muchos animales que se encuentra es en las cochas» (C. N. Mañarini, Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio 2009).

Como podemos ver en referencia al agua, la noción del poblador asheninka va referido directamente a los ríos, quebradas y las lagunas donde el hombre realiza una serie de actividades relacionadas para satisfacer sus necesidades individuales y colectivas (familiar o comunal) El agua, actualmente, está escasa.

3.10. Proceso de socialización intergeneracional e intercomunal

Silbidos, gritos y cuernos de vaca eran utilizados a manera de trompetas para comunicarse con los vecinos, pero la distancia adecuada entre vecinos no siempre puede ser mantenida, especialmente en las zonas montañosas. En el Gran Pajonal, a veces, un día o más de camino puede separar un grupo familiar de otro. Un adulto asheninka puede llegar a tener cerca de cincuenta personas entre sus *nosheninka*, pero debido al tipo de asentamiento disperso no hay una coincidencia entre las “fronteras” sociales y territoriales. Esto difiere de otras sociedades en las que hay una

convergencia entre el grupo social y el espacio ocupado, la “tribu” y el poblado, el sistema de mitades o clanes y la disposición de las casas, la casa comunal o maloca. Algunas otras unidades de residencia alrededor de la propia pueden formar parte de su parentesco consanguíneo o de afinidad, son *noshaninka*, constituyen el grupo local que comparte de una manera inestable un territorio delimitado, pero más allá empiezan fronteras sociales desconocidas. Especialmente porque la acentuada movilidad de esta etnia modifica constantemente el panorama social y su composición. Los miembros de las varias unidades de residencia de este grupo local pueden colaborar entre sí para la pesca, la caza y la protección mutua, pero en los trabajos agrícolas la cooperación es menos frecuente. Las fiestas nocturnas mensuales para beber el masato, bailar y cantar en los patios centrales son las ocasiones más frecuentes de reuniones entre los miembros del grupo local. A una estructura social de este tipo se pueden vincular algunas de las características más evidentes de la sociedad asheninka. Una vez más mencionamos la flexibilidad y adaptabilidad en términos sociales.

Los asheninka clasifican de manera claramente distinta los tipos de casas. Se trata de una diferenciación arquitectónica: *Pankotzi* es la casa abierta, el simple techo de dos aguas hecho de palmeras, de planta cuadrangular o rectangular. *Tantotzi*, en cambio, es la casa cerrada, de planta rectangular, pero complementada en uno o ambos lados menores por un ábside, lo que le da el aspecto de una casa de planta ovalada. Pero tratándose de uno u otro tipo de construcción, una unidad de residencia de una familia asheninka tipo tendrá siempre dos casas la *intomoe* y la *kaapa*. En este caso la distinción no se refiere a los aspectos arquitectónicos y físicos de la construcción, sino a su función social y ritual.

A lo largo del ciclo vital un hombre, y en medida menor una mujer, residen por periodos variados en uno u otro tipo de casa de acuerdo a la edad social, al estatus momentáneo y al rol relativo a la situación concreta en que se encuentran. El hombre en la sociedad asheninka es móvil por definición y lo es desde los primeros años de su vida. Un niño asheninka vive en la i*ntomoe* hasta la pubertad; desde ese momento recibe el cordón sexual, que llevará debajo de la túnica, y pasa a residir en la *kaapa*, la casa de los solteros;

desde la *kaapa* saldrá en sus viajes de caza y de comercio y sobre todo en busca de su compañera. Pero la *kaapa* no sólo es la residencia provisional de los hijos solteros, es también la casa donde se hospedan por meses los compañeros, tal vez futuros esposos de las hijas. En estas ocasiones los rituales del espacio y de la palabra alcanzan su expresión más intensa. No solo no es educado sorprender a los visitantes, sino que puede ser peligroso por las reacciones de estos. Este lapso de silencio o indefinición tiene una duración variable cuyas causas han sido difícil determinar, pero parece claro que la posición social relativa de ambos juega un papel importante.

Una vez en la casa, sentados uno frente al otro, la mujer traerá la yuca o el masato y se iniciará una larga conversación ritual en un tono de voz especial y formas reiterativas. El contenido versa sobre noticias acerca del lugar de origen y los miembros del parentesco, para tratar de encontrar un vínculo y desechar todas las posibles sospechas. Un estuche de caña lleno de pintura de achote, un peine, un cuchillo, una madeja de hijo de algodón, un espejo puede ser intercambiado. Esta hospitalidad se puede prolongar por días o semanas y será contracambiada sin duda en el futuro. De esta manera una permanente circulación de bienes e ideas, o sea cultura; un continuo establecimiento de vínculos sociales, un reajuste de amistades y enemistades, garantiza a esta sociedad fragmentada en millares de unidades aparentemente poco vinculadas entre sí; unidad, cohesión y una auto identificación étnica.

Intentando una simplificación, se puede afirmar que en la sociedad y cultura asheninka los hombres constituyen el elemento móvil: son cazadores, viajeros, comerciantes, guerreros, candidatos a esposos que residen momentáneamente en las *kaapa* de las varias familias.

De las mujeres, encargadas de los cultivos, depende la economía de la sociedad. Son ellas las depositarias de la cultura en aspectos más permanentes y menos cambiantes porque tienen que asegurar la vida. Son ellas las que cumplen la parte principal del proceso de enculturación con los niños y las niñas y es a ellas que queda delegada gran parte de la capacidad selectiva en la transmisión de los elementos culturales.

La implicancia de este punto de vista es una actitud existencial gnóstica: El conocimiento permite la vida, la ignorancia la pone en peligro. Esta concepción da cuenta de por que la mujer está en el centro de la resistencia contra la alienación o aculturación que pone en peligro la cultura y la sociedad frente al movimiento envolvente de la sociedad mayor. Solamente el *Sheripiari* (él mismo) podrá tratar de salvar al individuo comprometido. Solamente el *Sheripiari* aparece en las esferas cósmicas como el único capaz, entre todos los hombres, de restablecer un orden que pudiera estar trastrocado o perdido. En esta perspectiva, la mujer apuesta por la seguridad y permanencia del mundo, pero ocurren desequilibrios que solo un hombre, el sheripiari, puede arreglar el entuerto, no la humanidad hombre.

Ni siquiera en la vida social nocturna marcada claramente por el Dios Luna (Kashiri, deidad masculina para grupos arawak del Perú), es fácil encontrar formas culturales que pudieran haber permitido imaginar a misioneros y otros la existencia de una práctica religiosa. Los etnólogos del siglo XX no han sido sensibles a una manera de experiencia relgiosa o espiritualidad, hasta el punto de negar forma alguna de ella. El ayumpari como intercambio o trueque, visto solo como comercio o trueque de bienes y servicios exclusivamente; pero cuando es visto como un deber de reciprocidad que obliga a las partes –los humanos y los dueños de …- a entrar en una relación sagrada o religiosa, es en mucho de contenido religioso, como lo intuyeron en varios casos los misioneros jesuitas.

3.10.1. Aspectos lúdicos

Entre los juegos ancestrales tenían uno como de rondas, para niños y adultos. Los deportes practicados por los asheninka eran el tiro al blanco con flechas, natación por el río, carreras de subir un cerro a otro cerro y volver, trepar árboles, etcétera. Hoy casi ya no se practica, pero sí, los deportes como el fútbol, vóley y otros que fueron introducidos por los colonos.

Esta clase de socialización se hace a través de un trabajo comunal, tal como la pesca, fiestas comunales, matrimonio, ya sea por familias, grupo comunal o diferentes entes comunales que existen en las comunidades, algunos de origen moderno. Las socializaciones propicias para terminar con juegos se

hacía cuando todavía no existía la trocha carrozable de penetración, cuando una comunidad ayudaba a otra comunidad; pero hoy con la integración que genera la carretera, ya no lo practican como antes porque ya no hay oportunidades de socializar, de competir; por ejemplo, en el trabajo comunal.

a) Fútbol

En la actualidad en las CC. NN., hay competencias de fútbol tanto de mayores como de los niños de edad escolar. En el caso de los adultos se programan campeonatos y bajan todos los asheninka a Oventeni para jugar y socializar entre ellos. Antes las pelotas las hacían con cáscaras de plátanos.

b) Vóley

Las jovencitas entran muy poco en competencias entre comunidades, más se ve en la misma comunidad, competir entre ellas, con su propia red hecha de plumas.

c) Juegos de niños

Los/las abuelos/as enseñaban los juegos a los niños como los escondites, juegos de nado seco, rondas con canciones, etcétera.

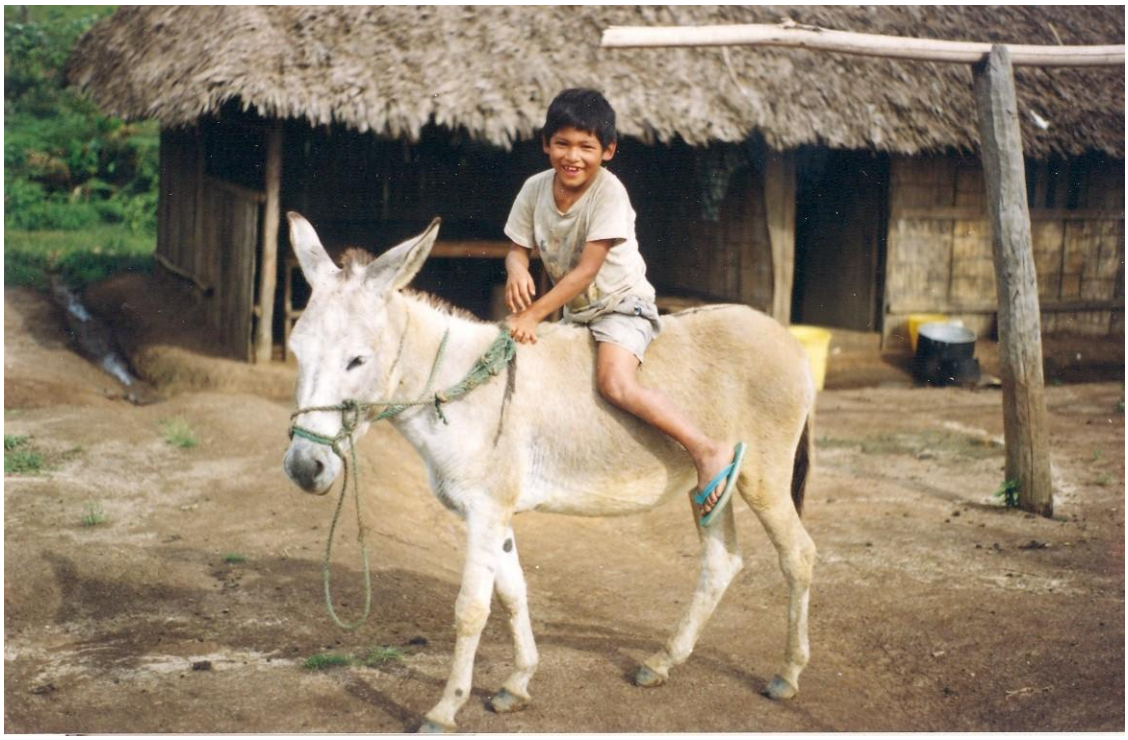

Figura 34. Niño asheninka pasea montando un burro

(Foto A. S., Ponchoni, año: 2009)

Figura 35. Niño lleva agua desde la quebrada

(Foto A. S, Ponchoni, año: 2009)

Figura 36. Niña cuida y alimenta un loro

(Foto A. S., Ponchoni, año: 2009)

d) Arco y flecha

Este deporte antiguamente era practicado por comuneros dentro de una misma comunidad o con otra comunidad; pero ya no se ve porque cuando llegó la gente foránea a las CC. NN. dejaron de hacerlo. Los adultos se dedicaron a trabajar para conseguir dinero para que sus hijos entraran en la escuela. Se fueron alejando de la socialización en la comunidad, en las que estos juegos tuvieron vigencia.

3.10.2. La risa

Para los asheninka el hacer bromas y contar chistes es parte de sus vidas, bastante propia de la idiosincrasia asheninka como refiere un joven asheninka. La filosofía del buen vivir de este pueblo supone que los asheninka requieren de su tiempo y el espacio apropiado para socializar.

CAPÍTULO IV

LA LENGUA ASHENINKA Y LA COHESIÓN O NO-COHESIÓN

El contacto de lenguas es una consecuencia del contacto de sociedades. Cuando las sociedades en contacto son desiguales económica y socialmente se genera violencias entre los hablantes, que pueden implicar conductas de lealtad o deslealtad hacia las culturas y lenguas. Estas opciones de conducta son muy reveladoras de decisiones de continuidad o cambio, no solo en el aspecto lingüístico sino también cultural, por lo que es un tópico central en esta tesis.

4.1. Aspectos lingüísticos

Las lenguas *ashaninka y asheninka* están incluidas por razones genéticas en la Familia Lingüística Arawak. Son las lenguas mayoritarias de nuestra Amazonía en términos de número de hablantes. Dado el crecimiento ocurrido en el periodo intercensal 2007 y 2017 que evidencia un crecimiento de la lengua quechua en al menos 0.3%, también se ha evidenciado un ligero crecimiento de hablantes de otras lenguas aborígenes peruanas como el asheninka.

La lengua asheninka, hablada en el Gran Pajonal y a la cual se llama oficialmente lengua asheninka, cuenta con aproximadamente 6 mil hablantes que viven en unas 45 comunidades nativas alrededor de la pequeña comunidad de colonos de Oventeni, habitada por unas 120 familias con más o menos 600 personas, mayormente de ascendencia andina. Los pobladores pajonalinos se identifican como *asheninka*, por lo que respetamos su autoidentificación. Cabe anotar que la lengua quechua y las lenguas ashaninka y asheninka son altamente aglutinantes, y el castellano es una lengua de baja o regular aglutinación, pero en ningún caso comparable con las anteriores.

En esta parte, presento la ubicación de la lengua asheninka en el grupo que constituye la Familia Arawak de lenguas peruanas, y en el espacio inmediato más amplio de las lenguas Arawak de Sur América.

Figura 37. Ubicación geográfica de lenguas Arawak

Las variedades dialectales ashaninka y asheninka son mutuamente comprensibles, aunque con algunas diferencias morfológicas, y los grupos comparten rasgos básicos de cultura y modos de vida, a pesar de que no forman ni formaron una entidad social o política singular o coherente. Los lingüistas distinguen dos grandes divisiones: 1) ashaninka, lengua hablada por grupos que habitan en la región de los ríos Ene, Apurímac, Tambo y Bajo Perené; y 2) asheninka, lengua hablada por aquellos que habitan las regiones de los ríos Pichis, Pachitea, Apurucayali, Alto Perené, el Gran Pajonal, los tributarios del Alto Ucayali y el Alto Yurúa en Perú y Brasil.

Las lenguas ashaninka y asheninka están estrechamente emparentadas con la lengua machiguenga; pues ambas integran un sub-grupo genético distante del piro o yine y mucho más todavía del yanesha o amuesha.

La denominación "campa", de origen desconocido y de connotaciones despectivas, fue dejada de lado hacia 1970 y en su lugar se utilizaron las denominaciones ashaninka y asheninka, propia de ellos. Ambos etnónimos contienen una forma de significado plural inclusivo, que equivale aproximadamente al valor en castellano de a "nuestro pueblo" o "nuestros paisanos".

Las últimas clasificaciones del Arawak Maipure llevaron a considerar lenguas más cercanas al ashaninka y al asheninka, al machiguenga, nomatsiguenga, kakinte, nanti.

4.5. Asheninka: predominancia de la oralidad

En la situación actual observamos que en el mundo hay lenguas que se escriben y lenguas que no se escriben, pero no hay lengua que no se pueda escribir. Lo prueban las lenguas que hasta hace poco no se escribían, pero ahora sí[22].

La lengua asheninka, al igual que otras lenguas originarias y lenguas extranjeras cuenta con su propio sistema, su propia organización de sonidos de modo que tiene sonidos distintivos y variaciones de sonidos.

La lengua oral es factible de ser articulada y de ser escuchada. Dada su característica dinámica, puede cambiar en el tiempo y en los diferentes espacios dando lugar a variantes o dialectos.

La lengua asheninka es depositaria de la memoria colectiva, respetada por todos y prolongada de generación en generación. Es fuente de

[22] La escritura o no de las lenguas de los así llamados pueblos en aislamiento voluntario o no es una eventualidad histórica, que no depende de la lengua, sino de su sociedad.

conocimientos y rituales relevantes, como el discurso curativo del *sheripiari* y el discurso del *ayompari*.

4.7. Aspectos sociolingüísticos

En el Gran Pajonal lo más importante son las interrelaciones de los miembros de la población, tanto de las relaciones entre los *asheninka* en sus comunidades, las relaciones entre los colonos y las relaciones entre los asheninka y los colonos.

La coexistencia de sociedades y de lenguas da lugar a fenómenos que afectan a todos los niveles lingüísticos, desde los más superficiales a los más profundos, constituyéndose en fuentes de variación y de cambio, junto a los factores lingüísticos internos y a los factores extralingüísticos.

La población mayoritaria en el Pajonal es la asheninka*; por lo mismo,* su lengua tiene más uso, por tanto se observan más casos de transferencia lingüística del asheninka al castellano.

El fortalecimiento del asheninka en el Pajonal requiere tener más funciones que el castellano, sea exclusivamente o sea preferentemente. Algunas funciones exigirían el uso del castellano, igual sea exclusivamente o preferentemente. Las funciones exclusivas para el asheninka son el uso en los contextos del hogar, como lengua materna o como idioma preferido en este contexto; también será la lengua deseada, pero no preferida para los hijos jóvenes. La masateada, el comercio entre los asheninka, el uso en la comunidad o en la minga serán los otros contextos de uso del idioma nativo. Por tanto, se puede decir que la lengua originaria es un indicador privilegiado de la cultura asheninka.

4.7.1. Contacto del asheninka con otras lenguas y discursos

A través de la lengua, los pobladores pueden comunicarse entre ellos mismos, constatar ciertas diferencias en sus hablas; haber evidencia de algún nivel de inteligibilidad y tratar de perfeccionar su intercomprensión.

Los asheninka han estado en años recientes reivindicando la singularidad de su habla, diferente de aquella de los ashaninka. En este caso específico, lo que ven como evidencia de que su habla es diferente al de los ashaninka, aunque sea evidente para todos –asheninka y ashaninka- que se parecen mucho.

Pudiendo haber sido en el pasado una misma lengua, hoy entre los que hablaban esa única lengua hay dierencias entre sus hablas actuales. Estas diferencias han sustentado el pedido para que el habla de los pajonalinos, asheninka, sea reconocido como una lengua diferente al ashaninka, constituyéndose la lengua originaria peruana N° 48 del listado de lenguas peruanas.

La separación social entre los hablantes y el tiempo hace que las hablas se diferencien mucho o poco, y sustenten planteamientos sociales de reclamo de identidades de lenguas como entidades específicas.

Entre los asheninka, el uso lingüístico de su lengua originaria es relativamente permanente, pero cuando tienen que interactuar con colonos o foráneos que no saben el asheninka, usan el castellano si lo saben y organizan el discurso conveniente y la lengua pertinente. Los hablantes hacemos siempre esta decisión de optar en qué lengua discursear. Veamos:

El discurso del misionero católico

Los misioneros franciscanos manejaban un español secular.

El Catecismo Cristiano del padre Gerónimo de Oré fue traducido al *ashaninka* por el padre limeño Francisco Gutiérrez contando con la ayuda de Manuel Biedma (1981), quien dominaba esta lengua. Biedma decía que en cinco meses aprendieron el *ashaninka*[23], quedando la lengua reducida “a reglas que forma arte completo y claro”.

El discurso de los migrantes andinos

[23] En los tiempos en que el padre Biedma realizaba su trabajo misional y lingüístico en la Selva Central el nombre asheninka no representaba una lengua singular, que sí lo es ahora por razón al reconocimiento oficial como una lengua originaria peruana más por el Ministerio de Cultura en el año 2018.

Los misioneros llevaron como auxiliares para las granjas y los huertos a pobladores andinos del Valle del Mantaro. Eran básicamente agricultores, pero combinaban sus actividades agrícolas con actividades de cría de animales para tener acceso a proteínas de origen animal.

Los auxiliares quechuas se trasladaron al ámbito de las misiones con sus familiares, por lo que la lengua quechua se siguió usando en el contexto familiar y, fundamentalmente, entre los ancianos, y se permitieron datos de esta lengua para su aprendizaje por los nativos amazónicos.

El discurso de los misioneros evangélicos

Ellos estaban preparados para el aprendizaje de las lenguas nativas por lo que entre ellos ha habido siempre la necesidad y el resultado de comunicarse en la lengua de los feligreses nativos.

La lengua en la escuela

En este espacio los niños y jóvenes hacen uso del castellano en el nivel que tengan.

Los docentes mayormente usan el castellano, si saben el asheninka y hay un grupo de niños que no sabe castellano, optan por la lengua originaria.

El discurso del *sheripiari* y de la vaporadora

Estos dos actores culturales que resguardan la salud de los pobladores usan la lengua originaria. El *sheripiari,* además, con el poder visionario que tiene ha sido el asesor en los conflictos y problemas de enfrentamientos en sus espacios.

Uso de la lengua en las masateadas

Las reuniones de los asheninka sean festivas o de luto supone la ingesta del masato, bebida de yuca que es ingerida por todos los participantes incluyendo a los niños.

En estas reuniones sólo se usa la lengua originaria y dependiendo del motivo puede durar varios días.

El discurso en las asambleas

Las asambleas se realizan en las diferentes comunidades y en ellas se usa la lengua originaria. Sólo si se tiene que tratar un tema que incluya a un colono, se permite su participación y uno de los asheninka hace la traducción.

- Comunal: En las reuniones comunales solo se usa la lengua originaria. Ellos preparan sus actas en asheninka y para difundir los acuerdos hacen uso de la radio para enviar mensajes en la lengua materna.
- Interétnica: Cuando es una convocatoria para poblaciones asheninka y yanesha optan por el castellano. Si se tratará de una reunión con nomatsiguenga si optan por el asheninka. Generalmente los nomatsiguenga conocen el ashaninka.
- Con criollos y mestizos**:** En estos casos optan por el castellano. Ya en Oventeni tienen que hacer uso del castellano; no solo en la Municipalidad sino en todas las dependencias existentes. Como ya se dijo, hay mestizos que saben asheninka, por lo que se les facilita la comunicación.

Discurso de las iglesias católicas

Los sacerdotes solo hacen uso del castellano, por lo que si algún adulto asiste a la parroquia irá acompañado de un menor para que haga las traducciones.

Lengua usada en las faenas

En las faenas comunales se usa la lengua originaria. En las faenas programadas para el trabajo de la trocha carrozable o en Oventeni se usa la lengua originaria y el castellano.

Lengua usada en las ferias

En este espacio los padres aun siendo bilingües subordinados recurren al apoyo de sus hijos tanto para la comprensión del castellano como para el manejo de las matemáticas.

Los monolingües asheninka entablan conversaciones con sus pares y van acompañados de sus hijos quienes manejan el castellano y las matemáticas.

Los andinos optan por el castellano, pero si hay un vendedor asheninka, optan por la lengua originaria.

4.7.2. La lengua asheninka como herencia cultural

En la cultura asheninka, el discurso se organiza teniendo en cuenta diferentes contextos, necesidades y funciones.

Cuando los padres se dirigían a sus hijos varones, esto se dio antiguamente, el único lugar para poder conversar era a la hora de la comida, donde se les enseña cuales son las funciones del jefe de la familia, pero las actividades de sostenimiento del hogar y otras enseñanzas eran con la práctica; inclusive el niño siempre estaba con el padre, a donde vaya. Ahí en el transcurso del desarrollo de estas actividades es donde se inculca, inclusive, a ser el mejor guerrero, el mejor cazador; cumpliendo estas cualidades será el mejor de su comunidad. Entonces aquí se inicia la sensibilización con un discurso que se puede decir casi político.

Inclusive los hacen participar cada vez que hay una reunión para beber el masato donde acuden los viejos y más sabios; los hijos también están ahí, escuchando las conversaciones, los cuentos, los mitos, bebiendo con ellos.

Aquí también se inculca a tener hijos fuertes y aptos para la guerra, cuanto más hijos, mejor con obediencia y respeto a los líderes.

Les enseñan a identificar todo tipo de plantas, ya sea para curar, para comer, para ser más fuertes, para tener más hijos, para enamorar, etc.

Cuando las madres se dirigen a las hijas siguen un patrón cultural que es justamente el de dependencia respecto del varón, por lo cual enseñan a sus hijas a hacer todo lo que encomienda el esposo; inclusive se podría decir

que es considerada como una sierva en el contexto de la sociedad occidental actual, pues debe prepararle el buen masato, cultivar la chacra, cosechar, coger los pescados producto de una pesca a barbasco, etc.

Las hijas siempre están allí donde las madres realizan sus actividades, y producto de esa práctica de observación aprenden. Ellas no participan en reuniones de los adultos o varones, pero sí están presentes colando o sirviendo el masato.

Las conversaciones entre los hijos y sus padres se da en las noches, a la hora de dormir, ya que los padres e hijos duermen juntos, al costado de la candela, o sea en la cocina, pero ahora como algunos se han comprado frazada ya han construido como una especie de tarima donde duermen encima de la tarima, incluso con mosquiteros; es aquí donde inician las conversaciones, donde el padre les relata a sus hijos, cuentos, leyendas, mitos y los hijos hacen preguntas, hasta que les sobrevenga el sueño. Incluso con la conversación que inicia el padre hace una remembranza sobre los sucesos acontecidos en la comunidad, hechos relevantes e inculcando obediencia y respeto hacia sus líderes.

Los hijos de padres líderes.

La forma de enseñanza es diferente, ya que lo primero que les enseñan es a convencer y hacerse respetar por los comuneros que están a su cargo o mando; a dirigir al grupo, a sobresalir en todos los aspectos; pero solo al hijo, mas no a la hija, ya que la hija es criada por la madre en temas domésticos y a alumbrar hijos; lo que siempre ha primado aquí fue la enseñanza de la estrategia de la guerra y la utilización de las plantas mágicas *ibenki* para la guerra.

Aquí sí se nota, claramente, el discurso político que se da de padres líderes a hijos, o sea la formación política era prácticamente una cuestión de parentesco.

La capacidad y respeto entre los varones se mide por quién más guerra ganó, por ello una mujer jamás podrá llevar en sus brazos la flecha porque

para el mundo asheninka es un símbolo de un hombre, lo cual forma parte de una convivencia con quien lo posee, por ello jamás una mujer podría convivir con otra mujer.

4.7.3. Dominio de lenguas

En la Misión de Oventeni enseñaban el castellano a los niños y jóvenes quienes se quedaban bajo la modalidad de internado. Luego, los niños y jóvenes usaban la lengua castellana en la escuela, por lo que muchos podían resultar bilingües.

Los andinos usaban su lengua materna al interior de la familia, pero consideraron que era más importante aprender el *asheninka*. Con el devenir de los años, después de la salida de los misioneros se convirtieron en colonos y ocupan el mejor espacio, que es el de Oventeni. Han tenido muchos años de pugna con los *asheninka*, por lo que consideraron estratégico comunicarse con ellos en su lengua. Era un elemento importante para explotarlos y hacerlos entrar en el sistema de enganche.

El manejo de la lengua originaria también les sirvió para enamorar a las jóvenes a fin de tener oportunidad de matrimonio y acceder a las tierras de la comunidad.

Los adultos, las mujeres y los adultos mayores asheninka se han manejado sólo con su lengua originaria.

4.8. Formas de bilingüismo

En el caso particular del Gran Pajonal las tres lenguas señaladas coexisten. Dada la situación sociopolítica y económica que regula el Estado, se da una fuerte dependencia económica que se asocia al empleo del castellano.

Los líderes *asheninka* son en su mayoría bilingües coordinados en *asheninka* y castellano.

Un porcentaje menor, los más destacados eran trilingües. Ellos se daban tiempo para discutir temas de linderos, participar de sus fiestas, reuniones y

han podido interactuar en espacios quechuas, aun cuando su conocimiento y manejo del quechua fueran bastante incipientes.

4.8.1. Diglosia

La convivencia del asheninka y del castellano en diferentes condiciones políticas, sociales y culturales ofrece dominios de uso, cada una de ellas cumple una función específica.

La lengua de mayor nivel, el castellano, se usa en las escuelas de Básica Regular, en las dependencias oficiales. La lengua de menor nivel se usa en los dominios privados de los asheninka y en las escuelas de educación intercultural bilingüe.

4.8.2. Prestigio del asheninka

La población asheninka se caracteriza por su bidialectalismo en asheninka. Tienen facilidad para comunicarse en más de una variedad y más si están movilizándose de una región a otra.

A principios del 2018, el Ministerio de la Cultura ha considerado que el asheninka es una lengua independiente del ashaninka.

4.9 Espacios de uso de la lengua materna

El hogar y la escuela son los espacios definidores de las opciones de uso del repertorio de lenguas en el Pajonal. Aun cuando pueda emplearse el quechua y otras lenguas amazónicas en Ponchoni, aparte del castellano, estas otras serán solo de uso hogareño específico, pero no comunitario. En este marco, el hogar es el ámbito de la lengua asheninka y la escuela, del idioma castellano[24]

4.9.1. Preferencia de uso en el hogar

En el ámbito familiar se opta por el asheninka, salvo en los casos en que el matrimonio es mixto, los niños interactúan en castellano.

La escuela no permite que se refuerce la lengua materna, no cuentan con suficientes docentes debidamente preparados y que dispongan de los materiales necesarios.

Actualmente, los adultos mayores que acceden a pensión 65 apoyan en las escuelas como sabios de la comunidad.

4.9.2. La lengua materna en la escuela

Los niños y jóvenes prefieren el castellano para poder comunicarse bien en la escuela.

Si tienen la suerte de contar con profesores bien preparados y los hacen reflexionar sobre la ventaja de hablar su lengua originaria y otras lenguas se esmeran en hablar las dos lenguas.

4.9.3. Competencia lingüística en niños

En las familias de las minorías lingüísticas, a menudo los niños hacen de intérpretes para sus padres. Por ejemplo, en las familias de inmigrantes de

[24] La inroducción del la EIB está modificando el uso en distribución complementaria de las lenguas asheninka y castellano, haciendo que el asheninka también se use en la escuela.

primera y segunda generación, los padres pueden o no tener competencia en la lengua mayoritaria. Por ello, sus niños hacen de intérpretes en una variedad de contextos. Cuando hay visitantes en la casa, como vendedores y comerciantes, religiosos y funcionarios de la zona, un padre puede llamar al hijo para que vaya a la puerta para ayudar a traducir qué es lo que dicen. El hijo interpreta para ambas partes (por ej. el padre y el visitante). De manera similar, en los hospitales, en el consultorio del médico, en el del dentista, en el del oculista, en la escuela y muchos otros lugares donde visitan los padres, el hijo puede ser traído para ayudar a interpretar. Puede necesitarse de la interpretación en más lugares informales, como en la calle.

En la función de intérpretes los niños están negociando en dos mundos sociales y culturales diferentes, lo que les permite evaluar. De esta experiencia puede sacar conclusiones que afectan su lealtad cultural y lingüística o que le refuerzan

Cuestiones de actitud

Las actitudes lingüísticas tratan específicamente de las actitudes hacia la lengua. La definición de actitud lingüística puede ampliarse para abarcar las actitudes hacia los hablantes de una lengua o dialecto.

A menudo las actitudes lingüísticas son el reflejo de actitudes hacia miembros de grupos étnicos diferentes. Las actitudes lingüísticas configuran lealtades y exclusiones, por tanto, conductas sociales que pueden afectar a las lenguas y a sus hablantes. Por ejemplo, en el caso de contacto de dos variedades relacionadas es posible que los hablantes de la variedad de estatus más alto no entiendan la otra, pero sí le entenderán los hablantes de la variedad de estatus más bajo.

Si son reales estas relaciones entre las actitudes y otros fenómenos sociales, es evidente que muchas de las conductas lingüísticas y culturales de los asheninka dan cuenta de adhesiones y deserciones –solidaridades y discontinuidades– entre los asheninka, que es materia de nuestro trabajo de tesis.

Contacto sociocultural

Frente al mayor contacto con los colonos, los asheninka reaccionaron en una de estas dos formas: (1) algunos se alejaron de los colonos y se aislaron y (2) otros trataron de esconder los rasgos de su identidad (Ronald Anderson, 2005, pp. 129, 131). [25]

La solidaridad social es uno de los principales rasgos de la identidad ashaninka y, aunque consideran que tienen variaciones lingüísticas, existe solidaridad social, entre los dos grupos, simbolizada por los etnónimos ashaninka o asheninka. El idioma es importante para establecer y mantener la solidaridad social.

En relación a los jóvenes, consideran que negarse a hablar la lengua nativa y a comer yuca equivale, para los demás, a un rechazo de la solidaridad social. La institución de la escuela ha contribuido con la amenaza a la vitalidad de la lengua vernácula y la solidaridad del grupo.

Los asheninka llevan diferentes signos de identidad que varían según las personas ante quienes quieren mostrar su identidad étnica. La identidad étnica de los asheninka cambia según el contexto.

La necesidad reconocida por ellos mismos de una solidaridad social dentro del grupo también ha dado una nueva importancia al empleo del idioma asheninka y la preservación de ciertas prácticas tradicionales (Anderson, 2005, pp. 129-135).

4.10. Lenguas y contacto sociocultural

Uso generacional

Los adultos mayores sólo hacen uso de la lengua materna.

[25] Las leyes en favor de los asheninka les han dado una razón para mostrar su identidad étnica. Los asheninka poseen, además otros signos de identidad que utilizan para establecer la solidaridad social.

Los adultos de edad mediana que actúan como intermediarios o tienen que salir fuera del Gran Pajonal por razones de negocio o para hacer trámites privilegian el castellano.

Los jóvenes que migran a las diferentes ciudades optan por ser bilingües. Aquellos que han decidido estudiar Educación Intercultural Bilingüe refuerzan su lengua y cultura, tienen más ventajas para desenvolverse si también manejan bien el castellano.

Los que, actualmente, son docentes o especialistas del área de salud son elementos valiosos en el desarrollo de sus avances para interactuar con los otros.

La población asheninka en el Gran Pajonal es la mayoritaria. Su lengua es la que cumple mayores funciones y tiene mayor uso.

Se tiene un porcentaje mediano de préstamos léxicos del castellano.

Las transferencias lingüísticas del asheninka al castellano nos muestra que los rasgos de la lengua originaria como lengua aglutinante, con estructura sintáctica SOV, con rasgos de género que, a veces, guardan relación con la naturaleza.

Como lengua indigenizada, el castellano de los asheninka se constituye como un pidgin que responde a la tipología de la lengua originaria. La movilidad social y la acelerada conquista de reivindicaciones políticas y económicas devienen más accesibles el castellano tendiendo a dejar el pidgin, deviniendo en un castellano regional.

Tabla 5. Usos de lenguas en Ponchoni

Población / lengua	Función	Uso	Substrato	Léxico	Identidad	Frecuencia
Asheninka	Mayor	Mayor	Mayor	Mayor	Incorpora	Alta
Castellano	Mínima	Mediana	Menor	Mínimo	Mínimo	Baja
Quechua	Mínima	Nula	Menor	Mínimo	Mínimo	Baja

En la comunidad de Ponchoni están presentes tres lenguas peruanas: asheninka, castellano y quechua. De estas, el idioma asheninka tiene

mayores funciones, pues es empleada en muchos más contextos que implican funciones diferentes; las otras dos lenguas desempeñan funciones mínimas. Las funciones mismas evidencian mayor uso del asheninka frente a castellano y quechua; en el mismo sentido, el castellano y el quechua aparecen menor representados en términos de presencia de elementos de las gramáticas respectivas en la lengua asheninka, esto se ve especialmente en el léxico, aunque hay matices por generaciones pues las nuevas están incorporando formas del castellano muy rápidamente. En cuanto a identidad, la lengua asheninka se asocia en alto grado con la identidad asheninka de sus hablantes, las otras lenguas no son necesariamente símbolos de identidad de sus hablantes respectivos en el contexto de la comunidad de Ponchoni. Finalmente, considerando específicamente a Ponchoni, la frecuencia de uso del asheninka es predominante, ya que se observa menos condicionamiento para su uso en relación a las otras dos lenguas.

CAPÍTULO V

ASPECTOS POLÍTICOS: IDENTIDAD Y MEMORIA COLECTIVA

Los asheninka han mantenido su identidad de pueblo culturalmente específico a través de las prácticas de las conductas culturales propias del pueblo asheninka. Por ejemplo, asumir la necesidad de apelar a los servicios de la vaporadora, o del *sheripiari* es una conducta que tiene sentido en el marco de la cultura asheninka; asimismo, establecer relaciones sociales del tipo que se conoce como *ayompari*, o considerar el proceso de formación de un líder asheninka, o el proceso de construir y mantener vigente los principios y conocimiento de aquello que se llama “saber para vivir bien” como filosofía de vida de las poblaciones originarias es parte de la identidad asheninka/ashaninka. En esta misma perspectiva las masateadas colectivas, la vigencia de Juan Santos Atahualpa como personaje simbólico es, entre otros valores y prácticas, evidencia de una especificidad cultural asheninka.

En este capítulo se exponen elementos culturales que forman parte de la vida asheninka que fortalecen la cohesión comunal y por ende la identidad de este pueblo.

5.1. El sistema *ayompari*

A-yompari se relaciona en algo con el sistema hispano que llamamos "compadrazgo"; de hecho, la forma *yompari* es el correlato que surgió en la lengua asheninka, de la forma hispana "compadre" y el *sentido que se le puede atribuir es el de una concepción cultural que implementa la necesidad social del intercambio como sistema de la vida social.*

La palabra *ayompari* en asheninka está constituida de dos partes. La primera es el prefijo a-*,* cuyo significado es de un pronombre plural de primera persona inclusiva, es decir, "nosotros y ustedes" o el "nosotros" de "yo y tu" que somos las partes para la práctica del intercambio social. Aquello que se intercambia es una serie amplia y abierta de "objetos" de intercambio: la sal de esos cerros, el hospedaje mutuo en casos de visita. El intercambio es una necesidad de la vida social en cuya práctica la cuestión del valor, por ejemplo, monetario no forma parte del concepto. La idea de valor de cambio no parece tener vigencia en la cultura asheninka, porque los objetos o los servicios, si se redujera solamente a estas dos categorías de elementos de intercambio no es concebible, pues una "papaya" puede ser intercambiable por una escopeta. Un asheninka podía participar con otro asheninka en una relación de intercambios sin tener en cuenta el valor de un objeto, con tal que él pueda dar o recibir algo.

Los pueblos indígenas asheninka y ashaninka han practicado este sistema de intercambio llamado *ayompari,* que parece ser el mismo implicado en el compadrazgo de los europeos, pues la palabra ayompari está conformada por un prefijo asheninka: a- y la forma yumpari, que es la palabra castellana compadre. El antropólogo John H. Bodley (1973, 1981) fue el primero en describirlo y analizarlo, en base a su trabajo en el Gran Pajonal, Pichis y Ucayali entre 1964 y 1969. Lo describe como un intercambio diferido. *Ayompari* es una palabra comprendida en asheninka como 'amigo', 'conocido amigable', 'aquel con quién yo intercambio cosas' o 'que me da cosas'. Es un término que hace referencia a una persona que, sin ser pariente, debe ser respetada y tratada como un visitante importante del

hogar cuando llega. No obstante, *ayompari* no es un socio cualquiera, es un sujeto especial con quien se intercambia bienes según reglas preestablecidas de conducta. Por lo general, se intercambian elementos de la cultura material indígena y objetos utilitarios de producción industrial. La cushma, *kithaarentsi,* es el artículo indígena más importante para el intercambio, además de otros bienes.

La relación *ayompari* está basada en la confianza, ya que se debe confiar para atreverse a hacer los intercambios. En el *ayompari* existe una obligación social: que es la reciprocidad y de "pago" de las deudas (Hvalkof y Veber, 2005:pp. 229-232).

El encuentro de dos ayompari en el camino puede ser observado como que están peleando o discutiendo, pero como observara yo misma alguna vez en el camino de Ponchoni a Shumawani no estaban peleando ni discutiendo, estaban conversando sobre las deudas, solo que a veces estas conversaciones pueden terminar en peleas.

Actualmente, se sigue practicando la relacion *ayompari*, toda vez que los asheninka y ashaninka realizan desplazamientos a otras zonas en las que aprovechan para hacer visitas e intercambios. En la actualidad, las escopetas, los cartuchos, los cuchillos, o sea los bienes occidentales, están sustituyendo a la sal en su papel de "moneda", pero no en forma total. Para el asheninka pajonalino la llegada de un *ayompari* portador de una canasta de sal puede solucionar el problema del largo viaje, del trabajo de extracción y de todos los riesgos implícitos en el abandono del hogar. Un estuche de achiote, una madeja de algodón hilado, unas cañas de resina vegetal pueden representar una suficiente recompensa. A veces uno de los *ayompari* no se considera pagado del todo, queda una deuda y el compromiso de cancelarla cuanto antes, pero pueden pasar meses, años y el acreedor no dejará escapar ocasión para recordárselo al deudor.

En las cobranzas como llaman los asheninka que hablan castellano, en estas discusiones corren injurias, acusaciones, ultrajes, los dos ayompari se amenazan en la forma más violenta: de muerte, de ataques mágicos. Nuevamente la palabra lleva una carga de potencias peligrosas que hay que

anular con otras palabras, gritadas más fuerte, en la cara del contrincante, reforzando el sonido con el gesto. Imprevistamente la discusión puede decaer y los *ayompari* entran en calma. Luego, cada cual reiniciará su camino. No parece haber rencor entre ellos, pero si la seguridad de que valió la pena haber puesto las cosas en claro.

La importancia del intercambio parece no haber sido comprendida adecuadamente en siglos pasados. Aunque algunos franciscanos del siglo XVII notaron el valor que tenía el control del Cerro de la Sal, por la importancia de la sal para el intercambio entre los ashaninka de la selva central.

La aculturación puede considerarse como superficial en el caso de los asheninka. Puede afirmarse que en ningún caso podría sostenerse una renuncia a su tradición para asumir nuevas formas culturales, ni siquiera los aspectos más superficiales de su cultura han sido modificados profundamente por la presencia del blanco. Una resistencia de esta índole se puede explicar en gran parte, en función de una fuerte y consciente adherencia al propio mundo cultural de los asheninka.

5.2. Primeras formas de organización sociopolítica

Los cambios sociales producto del desarrollo económico-social en la zona alteran significativamente la vida asheninka tradicional. La reorganización de sus formas previas de organización, si bien se adaptan a las necesidades que exige la realidad social actual, genera un sincretismo social adoptando patrones culturales tradicionales y nuevas para la organización política de representatividad que les exige la defensa de su territorio y de sus derechos como pueblo.

Desde que la demanda de la acción colectiva para detener la expansión colona y los abusos fue creciendo, en la década de 1980, en el Gran Pajonal comenzaron a surgir indígenas, en su mayoría educados por el ILV, que imaginaron la organización de los pajonalinos en comunidades nativas y reclamar luego títulos de propiedad de la tierra. Después se formaría la

Organización Asheninka del Gran Pajonal (OAGP) y, con el respaldo de los misioneros del ILV, lograron que se demarquen y titulen cuatro comunidades en 1984. La reacción de los colonos fue de represión fuerte y rechazo, pues movilizaron a empresarios colonos y a funcionarios con el fin de anular los títulos logrados.

Los pajonalinos lograron convencer al Banco Mundial y a su contraparte peruana del Proyecto Especial Pichis-Palcazú. El Banco Mundial investigó el caso y el Proyecto Especial acordó realizar la demarcación y titulación de todas las comunidades asheninkas del Gran Pajonal (Hvalkof y Veber, 2005, p. 156).

La asunción de una perspectiva política de los asheninka del Gran Pajonal ocurre cuando procesan informaciones sobre las disposiciones legales del Estado peruano y sus asambleas comunales exigen contar con un Plan Estratégico amplio para el desarrollo de sus actividades. Un Plan Estratégico consideraba territorio, organización, salud, educación, agricultura, defensa, entre otros.

Así mismo, ellos gestionan apoyos de organizaciones extranjeras como el Gobierno de Dinamarca, que los apoyó en el programa de salud y en organización. También han logrado su participación en la certificación del café con instituciones extranjeras y con el Gobierno Regional de Ucayali.

Como referencia, considero lo que viene sucediendo con la actividad municipal del Tambo (Satipo). Belli, Chávez y Ego–Aguirre (Cuenca, 2014, pp. 47-80) describen cómo los esfuerzos que realizan autoridades y funcionarios ashaninka en Satipo son insuficientes para lograr diseñar e implementar políticas locales diferenciadas que se ocupen de las necesidades de la población indígena. La rigidez de las estructuras del gobierno y la debilidad institucional de las organizaciones indígenas impactan directamente en la inexistencia o ineficacia de políticas públicas que favorezcan a los pueblos nativos en la alcaldía referida. Similar situación se reproduce en el ámbito nacional.

Al respecto, Cuenca precisa cómo la necesidad insatisfecha de contar con políticas públicas específicas que atiendan las demandas de las poblaciones

indígenas ha impulsado la formación y la exigencia de incorporación de profesionales indígenas en las estructuras del Estado, diferente de las viejas formas políticas, pues estos profesionales indígenas se convierten en una alternativa para el desarrollo de una agenda étnica (Cuenca, 2014, pp. 47-80).

5.2.1. La Organización Asheninka del Gran Pajonal

La primera organización indígena en la zona se formó en 1969, cuando los amuesha fundaron el Congreso Amuesha que actualmente se conoce como la Federación de Comunidades Nativas Yanesha (FECONAYA). Al igual que esta organización, se han creado otras organizaciones y federaciones de pueblos indígenas con ayuda y apoyo de investigadores externos como Richard Chase Smith, quien ayudó a los yanesha a crear su organización, y Stefano Varese, gracias a cuyas investigaciones sobre los asheninka pajonalinos se impulsa la antropología amazónica en el Perú.

La necesidad de organizarse se debe a muchos factores, dentro de los que predomina la necesidad de asegurar su territorio propio para la comunidad indígena para no quedar como los yanesha, reducidos y despojados tras la colonización de los tiroleses, hecho que llevó a este pueblo indígena a tratar de marcharse a Palcazú, por ejemplo. Otro caso es el que se dio en 1959 cuando los indígenas ashaninka se reunieron para defender sus tierras contra la expansión de la Peruvian Corporation y los colonos andinos. A dificultades de este tipo hoy en día se han sumado otras, pero los indígenas han obtenido algunos resultados de titulación de tierras o la formación de maestros interculturales bilingües, gracias a convenios con el Estado y con apoyo internacional.

Los organizaciones formadas por los ashaninka y asheninka, que abarcan valles o departamentos, han sido dirigidas fundamentalmente por autoridades culturales tales como los llamados *korakona, pinkatsari y jebari*.

Un *coracona* podía tener autoridad sobre una “nación” porque tenía autoridad o mando sobre un ejército y una gran población.

Un *pinkatsari* dominaba una región o “departamento”.

Un *jebari* podía ejercer el dominio de un valle.

Hoy esas jerarquías ya no se mantienen necesariamente, pero con el tiempo los gobiernos del Estado peruano han optado por reconocer a las organizaciones indígenas como sociedades organizadas de base de diferentes grupos étnicos de la Amazonía, aunque el grupo étnico mismo no sea una entidad reconocida por el Estado como parte de su estructura.

En el año 1976, se creó la organización llamada Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC), conformada por los pueblos nativos de los valles de Chanchamayo, Satipo, Pichis y el Gran Pajonal. A partir de esta organización surgen organizaciones menores de valles, como la de la meseta del Gran Pajonal, con el nombre Organización Asheninka del Gran Pajonal (OAGP), liderada por Miguel Camayteri. Esta Organización Asheninka del Gran Pajonal está conformada actualmente por 48 CC. NN. Ubicadas en la meseta del Gran Pajonal.

c) El territorio, un elemento importante de cohesión

El territorio para el pueblo asheninka del Gran Pajonal es el espacio donde habitan, viven, donde encuentran animales y aves, donde obtienen agua. Aquí encuentran lagunas, desde aquí observan sus astros. Es el lugar o sitio de adoración, de comunicación incluso con seres no humanos. Todas estas vivencias y creencias, vertidas por los propios asheninka, dan una noción de espacio de varias dimensiones, que se relaciona en cierta medida con el imperativo de la reciprocidad y el intercambio entre los mundos concebidos y los seres que los habitan.

La noción de territorio en el caso asheninka está interrelacionada entre los dadores de la vida, quienes envían a sus dioses para tener el autocontrol de los espacios para reordenar los excesos de la economía, por ejemplo.

Los asheninka reconocen la jerarquía de la tierra para su supervivencia y existe una relación especial profundamente espiritual con sus tierras, tanto

así que es esencial e integral para su propia existencia puesto que incluye costumbres, tradiciones, creencias: cultura.

El territorio del pueblo asheninka se encuentra enmarcado dentro del sistema de concebir *el mundo como un todo*. Esta concepción va relacionada con las ideas y vivencias de seguridad, reconocimiento, defensa, protección y la realización de su proyecto de vida como pueblo.

En el espacio territorial reconocido como asheninka, cada expresión de la naturaleza se considera sacra y así se acuña en la memoria y en la experiencia colectiva de un asheninka. Está también en íntima interrelación con el resto de los seres que lo habitan, respetando su natural evolución como única garantía para la mutua supervivencia.

La población asheninka concibe el territorio como aquel espacio ilimitado hasta donde alcanza la mirada de sus ojos, hasta donde pueden ir a trabajar, cazar, pescar, recorrer, etc., o hasta donde ellos creen y comprueban que les es de utilidad.

> «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 *Kamabeni*, 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» (Weiss, 2005, p. 46).

El asheninka describe su 'territorio' con dos palabras fundamentales: ***kipatsi*, *nampitsi*** (*kipatsi*: tierra; *nampitsi:* pueblo); interpretando ***kipatsi*** como aquello que hace posible la existencia de ***nampitsi;*** pero al final ***nampitsi*** le da sentido a ***kipatsi*.** Como resultado tenemos a ***nonampiki*** (nonampi: mi pueblo, mi tierra, donde ***-ki*** es un morfema de la lengua que tiene la función de 'clasificador de lugar'. Una definición primaria de territorio puede ser ´el

espacio donde las personas realizan sus actividades o quehaceres: acciones de recreación, de transformación de la naturaleza, de socialización´.

Ampliando la noción de territorio, se puede señalar que el territorio es el espacio en que se desarrolla la vida de un pueblo a lo largo de todas sus generaciones. Así, *Aepatsi* o *kipatsi chapinki* 'nuestra tierra anteriormente', es donde un asheninka ha nacido, crecido y vivido con sus padres, abuelos y familiares. También es la tierra donde van a morir y reencontrarse con *charinepaeni* sus abuelos. La siguiente referencia de un colaborador recuerda el pensamiento asheninka con respecto a su modus vivendi:

> **«**Bueno, los *Acharine*, ellos vivían donde había animales para cazar y vivían donde había agua, ¡agua para tomar no! y ellos veían una forma donde vivir, donde estar, no entonces, así vivían los *acharines*, pues buscaban sitios donde llegaba yo sí, se traslada al otro lado y veía donde está parte buena, donde había agua y donde había más animales para cazar y a si se iban. Bueno creo que eso no es todo y a si pasaba los *Acharine*» (Bajo Chencoreni, Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio 2009).

Los espacios ocupados por los '*Charineteni asheninka'* con respecto a los territorios habitados en la *época de autonomía* fue donde había *buena tierra,* 'tierra virgen', para poder vivir, secundada por la abundancia de muchos animales, aves, peces, caracoles, insectos y sobre todo donde hay agua, manantiales y lagunas. Esta frase nos la recuerda una asheninka:

> «Ikobantabori pairani acharineteni tema piñai ikoiro inkari enitatsi pirinto, tsinkemiro, chekito iroba ikatsi irobayitareni irori. Irotaki ikobantaori inkari ijekitsitantabaori» (Bajo Chencoreni, Gladys Awasho Tekori, 27 años, junio 2009)

En esta etapa de autonomía, los vecinos de los *Charineteni asheninka* eran los bosques, los cerros, las cataratas, las lagunas, los ríos, las colpas, los animales feroces, los dueños del monte que interactuaban misteriosamente frente a ellos. En el siguiente diálogo, se recuerda la forma de interacción del *charine* con su medio ambiente:

«Acharine, pairani ijeki, ijeki pairaniki teka ikobiro roba ijeki iñiro rowa ojeki kapashi iro ijekantari. Iro ijeikabetaka pashini tekatsipero kapashi iyatanake janta otsimaperotsi kapashi ari iwetsikero iroaga ipanko» (Bajo Chencoreni, Carlos Capita Romano, 32 años, junio 2009).

Traducción (Pascual Camayteri)

En esos tiempos los *Charineteni* tenían miedo a los tigres, panteras, a los dueños de la naturaleza (llamados *Nantatsi* 'duende') y más a los guerreros de otras tribus que se llevaban a sus mujeres como esclavas o para ser sus esposas. Aun así, ellos salían a andar a cuidar y defender su territorio para que no invadieran otros guerreros vecinos.

Los *Charineteni* hacían el guerreo con sus propios familiares, de la misma zona del Gran Pajonal para controlar la invasión de sus territorios y conservar el medio ambiente y mercado natural de supervivencia.

Titulación de territorios de comunidades

Al comprender los asheninka que era necesario agruparse para exigir la creación *de* escuelas, que salvaguardarían sus espacios territoriales titulados, vieron la necesidad que algunos asheninka fueran preparados como docentes por el ILV, y otros fueran preparados para la gestión. Para ello pidieron ayuda al ILV, a organismos internacionales y al Estado peruano con el fin de lograr la titulación de sus comunidades. Lo que debe resaltarse en este punto es que los asheninka no consideraban la opción de asimilarse a grupo político o religioso alguno para ser favorecidos con el logro de sus objetivos. Lo que ellos avizoraban era una suerte de victoria asheninka, con el logro de algún nivel de soberanía sobre un territorio y una economía en el Gran Pajonal que les pertenecería como propiedad de pueblo.

5.2.2. Características socioculturales vigentes

El pueblo asheninka habla la lengua asheninka como instrumento de comunicación. Como toda lengua, es importante para la socialización, para verbalizar la cultura y mantener su identidad. La lengua también cubre necesidades de naturaleza psicológica y sociocultural. En la cultura asheninka el acto cooperativo, por ejemplo, se dio y se da de la siguiente manera:

> «[…] o sea bastaba que alguien llegara a tu casa con toda su familia, tenías que recibirlo, ofrecerle la mejor comida, la mejor fruta y el masato, inmediatamente sin que te pida la persona visitante, tú ya tenías que alistar un lugar o en otra casa que justamente estaba acondicionado para las visitas y hospedarlos ahí, compartía todos tus quehaceres cotidianos, desde la puesta del sol, todo la actividad que desarrollabas estaba ahí, siempre por separado, los hombres por un lado y las mujeres por otros, y si en algún momento tenían que realizar actividades juntos hombres y mujeres, también participan, hasta los hijos, después de un tiempo regresaban a sus casas. No había otro objetivo más que visitas. También otros comuneros estaban de paso, pero para descansar entraban un rato a tu casa, la regla de convivencia se aplicaba necesariamente, tenías que invitar lo que tenías en casa, pero casi nunca faltaba el masato y las frutas, te ponías a conversar ahí, hasta que continúe su destino. […] Por lo tanto, el visitado también devolvía la visita en cualquier momento del año recibiendo el mismo trato» (Testimonio de Denis Camayteri, año: 2009).

Actualmente, esta costumbre se está perdiendo, sobre todo en comunidades que están cerca al pueblo de Oventeni, pero aún se mantienen en las comunidades alejadas de este núcleo urbano. Ahora, cada vez que un comunero viene a visitar, se le pregunta ¿cuál es el motivo de su visita? y ¿por cuantos días se va a quedar? Preguntas que habrían sido descorteces

en otros tiempos. Sin embargo, se mantiene aquello de invitarle lo que hay en casa, aunque ya no sea usual convidar masato. Si se presume que se va a quedar varios días muchas veces se le presta la casa comunal, o alguna casa abandonada, proporcionándole un poco de yuca o algunas otras cosas más para que pueda comer durante el tiempo que se va a quedar. Normalmente, ya no comparte las actividades del visitado, por lo que se aburren en uno o dos días y se regresan a sus casas. Algunos, para quedarse más días traen consigo sus alimentos como responsabilidad de las mujeres, comparten un poco con el dueño de casa y el resto lo usarán mientras permanecen en el lugar.

La comunidad de Ponchoni permite observar continuidades discontinuidades como las señaladas, pues en este caso las prioridades de la actividad que realizan son ahora otras, ya que algunos se dedican al comercio, otros a la ganadería y otros a la agricultura, lo que hace que se pierda muchos rasgos de la cultura tradicional, como las visitas. El hecho de no saber qué hacer quien se encuentra con otra realidad, con otras actividades que desconoce, opta por emplearse. Esto explica en parte que muchos comuneros que se quedaran en Ponchoni trabajando o dejando a sus hijos para que aprendan otros quehaceres o para que los eduquen. A pesar de los cambios culturales que han ocurrido en Ponchoni, lo razonable es señalar que mantienen en forma soterrada costumbres propias. En el caso de sus danzas, canciones, cuentos, mitos, leyendas sí las practican y continúan conociendo el nombre de los cerros, rocas, ríos, etcétera.

5.3. El concepto del buen vivir

La vida humana en los Andes tropicales y en la Amazonia requiere para desenvolverse conocimientos vastos en cuestiones ambientales, botánicos y zoológicos. Tales conocimientos que deben ser transmitidos e incrementados de generación en generación para que un pueblo pueda seguir existiendo. En esta zona de la Amazonía preandina, donde habitan los asheninka, la biodiversidad es contexto y eje de la forma de vida de los asheninka y es preservada como capital para las generaciones venideras. El

amplio conocimiento de los asheninka sobre animales, plantas útiles y forma de trabajo de la tierra para el cultivo les permite vivir autosuficientemente y sin necesidades. Según Bodley (1970), en 1960, comprobó que los asheninka en situación de aislamiento voluntario, tenían todos los elementos para vivir cómodamente, pues obtenían sus alimentos, fabricaban sus instrumentos, preparaban sus medicinas, etcétera, a partir de las materias primas del medio ambiente donde residen -según ellos afirman- “pueden vivir bien “pues salvo algunas ollas, cuchillos y hachas de metal, no necesitaban de elementos extranjeros para poder vivir.

Asimismo, se observa como parte de su producción alimentaria tienen a la yuca con un rol importante en la alimentación de los asheninka. La producción de este alimento depende del manejo altamente especializado de cultivos no permanentes y en espacios. Este sistema permite cosechar productos en pequeños espacios, generalmente cercanos a los hogares. Este cultivo se hace en áreas dentro del bosque preparadas como huertas de policultivos.

Bodley (1970) afirma que una chacra que pertenecería a solo una familia podría producir 30 000 kilos de yuca al año. Estos índices de productividad sobrepasan lo requerido por la familia para alimentarse, pero parte de la yuca se usa para preparar el masato, una bebida fundamental para la relación social y las celebraciones festivas.

La vida en la Amazonía plantea a los asheninka un sistema de asentamiento en comunidades pequeñas y no permanentes, con una población no extensa, debido al agotamiento rápido de la fertilidad de la tierra de cultivo, que obliga a rotar a otra área, entre tanto, la gente debe practicar actividades de pesca, caza y recolección. Esta experiencia de vida organizada le permite a la gente ampliar sus posibilidades de libertad individual, tiempo para el disfrute y rituales, un mayor y mejor acceso a los recursos naturales y a la seguridad o sostenibilidad total de su familia y comunidad.

Se trata de una forma de vida que resguarda el equilibrio con la ecología amazónica, pues está comprobado que la Amazonia no puede albergar comunidades con una densidad demográfica alta, y los pueblos amazónicos

comprobaron tempranamente que era importante ser cuantitativamente pocos para no alterar el equilibrio entre población y recursos que la selva puede ofrecer para la vida.

La forma de organizarse y subsistir se complementa con la manera en cómo se distribuye el trabajo entre hombres y mujeres, y el tiempo que se requiere para cada labor. Los hombres siempre realizan el trabajo de limpiar las áreas dedicadas al cultivo, además de cazar y pescar. Las mujeres se encargan de la cosecha y la preparación de los alimentos. Esta organización está íntimamente relacionada a la idea de mantener bajas densidades de población, pues un mayor número de habitantes amerita un mayor esfuerzo de la comunidad y las que la componen. Las horas de trabajo no exceden de ocho horas, con al menos dos o tres descansos, permitiendo a los a los asheninka dedicar su tiempo restante a descansar o realizar actividades familiares, sociales y de desarrollo cultural.

En general, los asheninka suman pocas posesiones: artículos domésticos, herramientas para cazar, pescar, cultivar y para procesar comidas, entre otras cosas. Por ello, la naturaleza donde residen forma parte de su riqueza y capital a futuro. De esta forma, se valida el sistema de organización social y laboral que tienen. En la tabla que sigue presento algunos rubros que permiten mostrar cambios entre los asheninka, referidos al antes y al ahora.

Tabla 6. Cuadro temporal contrastivo (Elaboración propia)

AGRICULTURA	
ANTES	**AHORA**

Piedras filudas para cortar árboles Huesos de animales afiliados Sogas Piedra duras para hacer fuego Semillas silvestres, yuca, plátano, impari, camote, sachapapa, dale dale Crianza de gallina para el consumo, aves y animales del monte(paloma, paujil, pajaritos, venado, tigre, añuje, majaz,etc), perros cazadores	Hachas, machetes, serruchos y moto sierra Fósforo Semillas artificiales, yuca, plátano, camote, arroz, frejol, maíz, Crianza de gallina para el consumo y venta, muy poco se ve la crianza de animales de monte, aún conservan los perros cazadores.
VIVIENDA	
ANTES	**AHORA**
Hojas (Capashi, Compiroshi) Sogas Orcones de árboles duros Palos duros Ponas, carrizos	Hojas, algunas con calamina Nylon, clavos. Orcones de madera aserrada Listones de madera aserrada Madera aserrada para cercar la caza
VESTIDO	
ANTES	**AHORA**
Resinas de árboles Cushma (Confeccionado de algodón) Hojas de colores	Cushma (Confeccionado de algodón y/o tocuyo) Hojas de colores Jean, polos, camisas, truzas, short, zapatos, sandalias

Con respecto a las herramientas usadas en la agricultura, actualmente hacen uso de herramientas occidentales en lugar de las piedras filudas y los huesos de animales afilados para cortar. Ya utilizan el fósforo y semillas artificiales. Es muy raro la crianza de animales del monte, pero conservan los perros cazadores.

Para construir sus viviendas no se limitan a las hojas de árboles, agregan calaminas. En lugar de las sogas o lianas hacen uso de nylon y clavos. Los

arcones y listones de madera aserrada reemplazan a los orcones de árboles duros y a los palos duros.

Actualmente nadie usa vestimentas de corteza de árboles, sí la cushma o vestimenta de algodón o tocuyo de fábrica. Incorporan las prendas de vestir foráneas.

Figura 38. Reunión de mujeres asheninka lideradas por Ninfa Sánchez
(Foto: E. V., año: 2009)

Los cambios se dan por el contacto cultural intenso que se está viviendo en el Gran Pajonal, iniciada con el ingreso de la colonización, a través de los misioneros franciscanos. Muchas veces lo novedoso o diferente atrae a los asheninka, como es el caso, por ejemplo, de la escopeta y la carabina; en el tema de alimentos, la sal procesada remplaza a lo anteriormente se consumía: sal de piedra; también ocurre la curiosidad por aprender otras actividades, pero después de un tiempo ya los cambios no se dan por el mismo hecho de lo novedoso, sino que ya se les comienza a imponer por el uso que se generaliza. Tal es el caso de la vestimenta, puesto que muchos asheninka cuando trabajaban para los hacendados se les obligaban a vestirse de diferente manera e incluso a comer algo a lo que no estaban

acostumbrados, por ello muchos murieron de infección estomacal o se enfermaron.

Hay un momento de toma de conciencia, de aprender del otro hasta independizarse y practicar uno mismo, es decir su filosofía y su modo de vida y su forma de obtener dinero. Se inicia luego el intercambio comercial y el trueque. Todos estos fenómenos han hecho que se den los cambios culturales, sumado a ello, en la época subversiva, se tuvo que convivir muchos años con los militares. Ahora con la trocha carrozable, la migración, la educación, todo en conjunto, hacen que se desarrolle una cierta forma de relación intercultural.

5.3.1. Vigencia del conocimiento tradicional

En la época de relativa autonomía de los asheninka, la sabiduría ancestral era transmitida en forma oral por los ancianos (as) en diferentes formas: contando cuentos o enseñándoles con plantas si es medicinal, trabajando juntos si es en el caso de tejido, con la práctica del manejo de flechas, etcétera. En la actualidad se puede decir que se están preparando algunos libros de aprendizaje para ser transmitidos ya no en forma oral, sino en forma escrita mediante la lectura.

Los asheninka están muy centrados en su propia cultura con sus canciones, danzas, caza, pesca, medicina y sus alimentos.

En el campo espiritual existe la creencia en los buenos y malos espíritus, en el dueño de cada ser como animales, peces, aves, árboles, cerros, etc.

Los asheninka asumen que algunas prácticas “tradicionales” han sido alteradas, adecuadas o reemplazadas por otras. Así, el *kamethaasaiki* moderno consiste en mecanismos para resolver conflictos, problema de dinero, educación, nuevas formas de liderazgo o salud social.

Para los asheninka, muchas prácticas ancestrales no son útiles hoy en día que tienen que lidiar con otras cosas y otros eventos. Por ejemplo, el comercio *ayompari* o las fiestas del masato han sido casi reemplazados con actividades comunales que cumplen las funciones previas y cubren nuevas

necesidades. Los cambios implicados no solo están relacionados al campo doméstico sino también al político, en vista del contexto nuevo y relaciones de la sociedad asheninka con otros estamentos en que se hallan como parte de la sociedad mayor. Así, el intercambio de información y redes de trabajo que solía ser provisto por los *ayompari* han sido reemplazados por otras prácticas y tecnologías. Los campeonatos deportivos y fiestas de aniversarios, por ejemplo, cubren estas y otras necesidades. Los aniversarios incluyen una fiesta de al menos dos días de duración. A ellos vienen familias de distintas comunidades. Los aniversarios son motivo de masateadas a larga escala, pero no exclusivamente con masato. No obstante, aunque estas masateadas no sean igual que las descritas en otras etnografías, todavía son mecanismos sociales importantes. También forman parte del conjunto de fiestas actuales las ceremonias de graduación de estudios y fiestas nacionales que se siguen según calendario y se organizan en asambleas comunales; las invitaciones se escriben en español y se envían a los jefes de comunidad o a docentes de otras comunidades. El uso generalizado de la radio, por las mañanas y tardes, en todas las comunidades ha cubierto la necesidad de intercambio de información. En ese sentido, la ciudad de Atalaya con su mercado, OIRA, y las cantinas, sirven para intercambiar noticias. La misma función cumplen los distintos congresos de las federaciones indígenas.

Sarmiento (2011, p. 30, traducción de Liliana Fernández) sostiene que aunque el sistema *ayompari* no es necesario para el *kametsaasaiki* "civilizado", su esencia que es la reciprocidad se mantiene en muchas prácticas como la distribución de la comida y en el deporte del fútbol. Los momentos de fútbol son momentos en los cuales se vuelven "otros" e ignoran el respeto al parentesco y las restricciones emocionales, compiten violentamente y actúan con resentimiento si pierden. Sin embargo, los campeonatos son modos civilizados de recolectar fondos y combinan la necesidad de dinero con las ideas de reciprocidad.

Los asheninka creen que la prevención de la salud es parte importante del *kamethaasaiki*, ya que una enfermedad les impediría de participar en las actividades del buen vivir asheninka. Creen que hay afecciones que pueden

ser automedicadas con plantas o con ayuda de los especialistas indígenas, pero otras afecciones necesitan de la medicina de los blancos y de sus especialistas. La medicina occidental les parece necesaria por dos razones: porque el conocimiento de las plantas medicinales de los ancestros se está perdiendo en algunas zonas cercanas a la urbe y, porque ahora hay enfermedades traídas por los foráneos que antes no existían y para las cuales no tienen pericia curatoria.

En la actualidad, cada comunidad suele tener un promotor de salud del estado, pero pocas comunidades tienen una posta médica. Las comunidades que no tienen estos servicios reciben atenciones trimestrales de enfermeros del sistema de salud oficial, quienes revisan a los niños y madres gestantes. Estos servicios son gratis y para ser atendidos solo necesitan tener sus DNI. Sin embargo de la atención del gobierno nacional, los asheninka no han dejado de visitar al *sheripiari*; solo si la salud no es respondida por los médico culturales van a la posta de salud o consultan con el promotor de salud y viceversa. Ellos tienen la idea de que la práctica de una suerte de salud intercultural se acomoda como opción más adecuada a estado de salud.

Es interesante notar que el término civilizado no tiene relación con “volverse como un mestizo”. Los ashaninka del Bajo Urubamba se consideran civilizados y creen que sus paisanos del Ene y del Gran Pajonal carecen de esta perspectiva, lo cual se evidencia en su uso de cushmas, sus rostros pintados y su dieta similar a la de sus ancestros. Una prueba de su no civilización es la ignorancia de los ashaninka del Ene cuando inicialmente apoyaron a Sendero Luminoso; otra prueba es la violencia excesiva que caracteriza a los pajonalinos y su capacidad de usar plantas mágicas. La cacería y la recolección parecen ser rasgos de un pasado “incivilizado”.

Por lo mencionado hasta aquí, resulta evidente que el territorio es un elemento central en la vida del pueblo asheninka y los pueblos indígenas amazónicos en general, pues el territorio los une con su historia, plantas, animales, etcétera, en una relación de estrecha convivencia con identidad y cultura que adquiere realidad y sentido con el paisaje y la tierra que la

comunidad habita. Esta relación es denominada por Varese como etno-corografía: “relación de los pueblos indígenas con el paisaje” (Sarmiento, 2013, p. 75, traducción de Liliana Fernández).

El espacio etnocorográfico está íntimamente relacionado a la idea de comunidad, como el lugar donde se construye una relación de significados en una lengua étnica específica. Esta asunción da sustento a la práctica del policultivo, como actividad agrícola propia de los pueblos indígenas, que buscan relacionarse con elementos que rodean y forman parte de ese espacio, para preservar el paisaje humanizado y la naturaleza.

La idea de diversidad, junto con la de reciprocidad y complementariedad, han formado parte de las cosmologías de los pueblos indígenas. La idea de reciprocidad se expresa en el hecho de que todo aquello que recibo tiene que ser devuelto con valores similares comparables. Estas nociones derivan de la concepción den una economía de uso que se opone a la economía de cambio del capitalismo, donde el individualismo y la ganancia y plusvalía son los cimientos de base. Actualmente, las dos economías conviven generando algún nivel de equilibrio y una economía de subsistencia que busca satisfacer las necesidades básicas e intercambiar. Esta economía de subsistencia tiene un papel relevante para las comunidades, pues todo miembro de una comunidad tiene derecho a subsistir, a un lugar dentro de la comunidad donde vivir, producir, reproducir y consumir.

Identidad

Fernández (2017, p. 63), en un estudio sobre la identidad de los jóvenes asheninkas pajonalinos, define identidad de la siguiente forma:

> Es una característica individual y social que se construye y que le permite al sujeto o grupo reconocerse como diferente de otro u otros por su forma de pensar o actuar. En ese aspecto, la identidad no debe entenderse como uniforme ni permanente en el tiempo, sino que es múltiple y cambiable de acuerdo a los intereses sociales del individuo.

Ronald Anderson (2005, p. 129), señala que las leyes en favor de los asheninka les han dado una razón para mostrar su identidad étnica. Los asheninka poseen, además otros signos de identidad que utilizan para establecer la solidaridad social.

Frente al mayor contacto con los colonos, los asheninka reaccionaron en una de estas dos formas:

(1) algunos se alejaron de los colonos y se aislaron y

(2) otros trataron de esconder los rasgos de su identidad (Ídem: p. 131).

La solidaridad social es uno de los principales rasgos de la identidad asheninka y, aunque consideran que tienen variaciones lingüísticas existe una solidaridad social entre los dos grupos simbolizada por la palabra ashaninka o asheninka. El idioma es importante para establecer y mantener solidaridad social, pero también diferencias.

En relación a los jóvenes, se asume que negarse a hablar la lengua nativa y a comer yuca equivale para los demás a un rechazo de esta solidaridad social. Las escuelas han amenazado la vitalidad de la lengua vernácula y la solidaridad del grupo.

Los asheninka llevan diferentes signos de identidad que varían según las personas ante quienes quieren mostrar su identidad étnica; así, la identidad étnica de los asheninka cambia según el contexto.

La necesidad reconocida por ellos mismos de una solidaridad social dentro del grupo también ha dado una nueva importancia al empleo del idioma asheninka y la preservación de ciertas prácticas tradicionales.

5.3.2. Valoración lingüística e identidad cultural

En la cultura asheninka el liderazgo individual es socialmente asignado y reconocido específicamente. Por ejemplo, un asheninka adulto asume una serie de responsabilidades: primero como padre de familia, luego como una autoridad familiar comunal, regional y nacional. Así, la condición de líder en

algún nivel social es asignada/reconocida por el conjunto de ese nivel preciso.

Por ejemplo, los líderes asheninka han participado en las elecciones municipales de Oventeni y en la alcaldía provincial de Atalaya, permitiendo que se consolide el respeto a su territorialidad e identidad como asheninkas del Gran Pajonal.

Los cambios ocurren en la vida social del grupo, pero los asheninka aceptan las innovaciones e incorporan lo necesario, según sus propios ritmos y según sus propios criterios. La lealtad cultural y lingüística de los asheninka ha fortalecido el mantenimiento del significado original en la toponimia asheninka. Sin embargo, esto no ha ocurrido al ponerle nombre a las calles de Oventeni; ahí se impuso el control colono y los asheninka no lo impidieron aunque sí comentaron su enfado porque las calles principales no tenían nombres en su lengua materna.

La población asheninka de Gran Pajonal ha demostrado su habilidad para valerse de lo aprendido a través del ILV para iniciar la titulación de sus comunidades. Ello en el sentido de que no han tenido que someterse a la religión evangélica y más bien se han valido de ellos para emprender esta gran tarea para su pueblo.

La relación con las plantas y con la naturaleza en general es permanente entre los asheninka por lo que siembran pusanga, piripiri, entre otras plantas. Las mastican, las echan en sus chacras y las dan a sus hijos varones; estas plantas los cuidan de los espíritus malignos. Estos conocimientos se mantienen vigentes y se transmiten intergeneracionalmente. La relación de los hombres con los animales y las plantas es culturalmente importante. La cuestión ¿quién es primero el animal, la planta o la persona? Esta cuestión está plasmada en sus cuentos, en sus pinturas y en su forma de identificar a los cazadores o especialistas de plantas.

5.3.3. Vigencia de la lengua como herencia cultural

El asheninka usa su propia lengua, incluyendo sus variantes. Este idioma es genéticamente relacionado con la familia de lenguas Arawak. Es no obstante

semejante al conjunto ashaninka, nomatsiguenga y matsiguenga; es relativamente diferenciada de las lenguas yine y yanesha, que también forman parte del gran grupo arawak.

Los asheninka reconocen e identifican con facilidad las hablas de las personas, las diferencias las relacionan a sus lugares de procedencia y así se identifican con facilidad.

5.4. Legitimación del grupo: cohesión grupal y sentido de pertenencia

Los asheninka constituyen el grupo numeroso de la zona del Gran Pajonal, son los "legítimos" pajonalinos, dentro del conjunto que vive en la zona, que pueden aparecer con algunas marcas de diferencia dialectal, pero cuya cultura e identidad es reconocida por una serie de rasgos particulares relacionados con su agricultura, caza, pesca y la fama de ser muy guerreros.

Se puede decir que los asheninka mantienen muy viva su memoria histórica de pueblo que trasmiten a las nuevas generaciones afianzando su identidad e identificando su espacio geográfico con la onomástica propia de los nombres de los cerros, lagunas, ríos, quebradas, etc. Las costumbres alimentarias propias comprenden productos de la pesca en diferentes formas como: chilcano (caldo) de pescado, sopa de pescado (plátano verde) y pescado ahumado en sus diferentes formas, chipa (patarashca), asado, parrilla lo mismo para con las aves, comen en caldo, ahumado, chipa, asado.

También con la carne de monte preparan caldo, asado, pollo, charqui. De la misma forma la preparación del maíz en chicha, mazamorra, humita; también de la yuca se consume sancochado, asado, como bebida (masato) o como harina (fariña).

El plátano se consume crudo, asado, como chapo, chicha; todo este acervo culinario ha sido adoptado por los inmigrantes que, a su vez, han introducido con productos y formas de preparación, especialmente de la carne de pollo con el preparado tipo "broster" que está modificando radicalmente las conductas alimenticias en la amazonia. Sin embargo, de lo señalado, debe reconocerse que el bosque sigue siendo una despensa que ofrece una

variedad amplia de recursos alimenticios, pues en el bosque hay hongos, insectos, plantas y rutas silvestres que no dejan de cosechar los asheninka.

5.4.1. Influencia de la migración en la identidad asheninka

Una de las actividades que se relaciona con la migración es el trabajo para un "patrón" como operario para cultivar, tumbar árboles, sembrar, cosechar por un pago, en el caso de los hombres, y en el caso de las mujeres mayormente como niñeras, trabajos de bar, en restaurante (lavado de platos) etc. en las provincias y distritos más cercanos que les parecen convenientes, como la provincia de Atalaya, Satipo, Pucallpa, Lima o en los distritos de San Martin de Pangoa o Mazamari, etc. A partir del año 1938 los asheninka empiezan a desplazarse a otros lugares o comunidades, porque estaban cansados de abusos y maltratos de parte de los colonos, que son sus patrones.

Los asheninka han sufrido discriminación, ostracismo social y desarraigo. Sufrían la injusticia y los abusos extremos de los dueños o patrones. La siguiente referencia es ilustrativa:

> "Vicente Huamán como le hacía trabajar en su chacra a su gente así con armas, todo así, cosechaba ya. Su café tenía, caía café todos los ashaninkas que el cosechaba, era responsable su gente. Mi café ha caído, valor de digamos carambas 15 a 20 sacos responsable ashaninkas, responsable ashaninka es. Él me reconoce toda esa pérdida […] Vicente Huamán era un grandísimo, agarraba así a un ashaninka ya carajo, hacia caer un café, ya venía a demandar, has hecho caer café 5 sacos, responsable tal. Pobre ashaninka, trabajaba […] Como le castigaba a los ashaninkas no había compasión [a su mare] le colgaban, le daban látigos, bueno quien hablaba por ellos nadie, nadie" (C. N. Katoteni, Antonio Huaroco Camayteri, 60 años, junio 2009).

Entonces, los asheninka decidieron retirarse de Oventeni en busca de territorios donde podían formar comunidades asheninka.

Los asheninka exploraban nuevos territorios quedándose varios días y regresaban a Oventeni para ver sus casitas. Cuando ya encontraron lugar donde podían vivir decidieron abandonar por completo la comunidad de Oventeni, pero antes de salir quemaban todas sus casas. Pascual Camayteri relata:

> "Bueno ahí está la pequeña reseña histórica de nuestra organización por qué se crea ¿no? Esta organización se creó por una necesidad del pueblo. ¿Sabes por qué? Porque aquí en [los] años 60, 65 hasta el 70, hasta 79 diré, hubo mucho marginación, esclavitud y despojo de nuestras tierras. Yo crecí aquí en Gran Pajonal, yo soy natural del Gran Pajonal, veía todas esas marginaciones, castigos a la gente que tomaba su masato como hoy día. Todo era preso, calabozo, colgado calatos y cuando era pequeño con Miguel con mi hermano decíamos: "algún día vamos a ser grande y vamos a regresar a trabajar para liberar esa esclavitud", el despojo, la marginación más que nada, y de lo cual hice así. Pasaron los años, estudiamos en Oventeni, la único escuela que había, antes no había comunidad, eran dispersos caseríos nada mas no […] de los cuales nosotros estudiamos, termine mi sexto año de primaria, y como no tenía apoyo de quien para que me pueda apoyar a estudiar secundaria, antes no había secundaria acá pues, solo Satipo el que tenía plata se iba a estudiar, como yo no tenía nadie, yo soy huérfano de padre y madre de los 6 años que me dejó mi viejo mi vieja, los dos finados y de lo cual nosotros terminamos, nos aventuramos, nos aventuramos a otro sitio a conocer ya dejando mi estudio" (Pascual Camayteri, C. N. Ponchoni, 60 años, junio 2009).

Los asheninka al salir de Ovenari (Área de Oventeni) formaron otras comunidades donde aseguraron la permanencia de su cultura, estas son: Mañarini, Ponchoni, Majontoni, Pauti y Chequitavo con sus respectivos jefes o curacas:

“Salí de aquí el año 1967 cuando tenía mis 11 años, de ahí recorrí Satipo, recorrí varios ciudades, varios pueblos hasta que llegué hasta Pucallpa. Casi mi juventud pasé en Pucallpa y comencé a regresar, pero ya conociendo todo, en tiempo de SINAMOS, en tiempo de Velasco como se organizaban las comunidades, con esa idea vine al Gran Pajonal y mi hermano Miguel estaba en el ejército. Llegando aquí, igual era la esclavitud, la marginación, el despojo, ya no veía mis hermanos cerca, Minkoriani, ya estaban lejos, igual nomas seguía, no había un líder que se ponga los pantalones o cushma que se haga respetar, no había. Todo eran manejado por los patrones, los patrones por eso se enriquecieron, pagando un perro para cinco o seis cuadras de chacra, perro, agujita, espejito así vivían ellos, pero son ganaderos en este momento. Miguel salió del ejército. Primero organicé, entré a los caseríos, buscaba a todos los viejitos, guerreros, cómo podíamos defender para poder este zafarnos ¿no?, para poder estar libre, para no estar sometido a los patrones, a los ganaderos ya, en ese tiempo no había madereros, solo ganaderos, agricultores, eran dueño del Gran Pajonal. Ya nosotros no éramos ya nada y de lo cual así organizamos y los patrones no le gustó nos denunciaron, decían somos pichicatero, agitadores, comunistas y eso nosotros somos de acá, nosotros no hemos venido de otros sitios para agitar, sino el contrario a defender su derecho porque nosotros teníamos leyes pues, la comunidad no está bien. La comunidad había leyes, pero ya nosotros cuando andamos por otro sitio, ya vemos como están organizado y leyes de comunidades nativa la 22175, pero se trabajaba primero con la anterior ley 20653 [Decreto-Ley 20653], “Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Cejas de Selva”] en tiempo de SINAMOS, así comenzamos a organizar dos comunidades, Chekitawo, Shumawani, Kemporikishi, ahí era el céntrico, en Materiato, viendo todo eso los patrones pucha ya nos

denunciaron, trajeron sus autoridades, para que nos lleven amarrados, pensaban que nosotros estamos haciendo algo malo. Ya los dos hermanos Camayteri, hay que llevarlo colgados, amarrados de los huevos decían, así decían. Ya pero nunca, no. Las autoridades hay conscientes, hay no conscientes también, las autoridades vinieron, nos encontraron, ellos quisieron encontrarnos con corbata, como un señor pues, un señor agitador dirigente Pichicatero, total nos encuentran pues, como somos y nos dieron la razón, por qué le denuncian pobre pues, al contrario, apóyalo. Pero no ha sido así pues, no nos han hecho. Bueno, al día siguiente, ya estaban contra las autoridades ya han venido contra de nosotros ya, porque les había pagado ya pues, así era antes acá. Ya los autoridades, decimos también a qué vienen entonces, van hacer más escándalo, más problema en vez de arreglar, mejor váyanse, nosotros vamos arreglar, nosotros mismos, y así ha sido pues ya, el año 79 con fuerza nos hemos organizado y así logramos la organización pero con dificultades, denuncias, calumnias pero nosotros hemos, como dirigentes, hemos sobrepasado esa piedra que nos atajaba en el camino, le hemos pasado. Si esa piedra del camino no pasábamos**,** no hubiera habido organización hasta el momento y así sigue la historia. La historia es grande, hasta horas se puede conversar, pero no va alcanzar la hora. Entonces, así comienza mi historia del Gran Pajonal, nace por una necesidad del pueblo donde hay marginación, donde hay despojo, donde hay esclavitud, tiene que haber un líder que va defender su pueblo y es la historia del Gran Pajonal" (Pascual Camayteri, C. N. Ponchoni, 60 años, junio 2009).

Existen muchas migraciones de asheninkas tanto de hombres y mujeres para trabajos eventuales en las ciudades, amas de casa, por estudios y para atender en las ciudades por motivos de estudios de sus hijos a nivel primaria, secundaria, instituto o universidad.

Muchos de ellos han perdido su lengua, igual que los niños nacidos en la ciudad. Los padres de familia más hablan el castellano que su propio idioma con sus hijos, los mayores sí hablan entre ellos cuando se encuentran en ocasiones. También han perdido sus apellidos o nombres propios de asheninka.

5.4.2. La representación del ser asheninka

Los signos y símbolos que tenían los asheninka para reconocerse o para ser reconocidos como tales eran o son, distintivos de adorno personal (indumentaria, coronas, plumajes, tatajues faciales con significados lamentablemente poco conocidos, uso de bolsa tejidas infaltables para los hombres, la cushma con diferencia de género, armas, especialmente arcos y flechas, etcétera. Estos símbolos también aparecen marcados en las rocas, en la función de hitos que delimitan las fronteras de sus territorios frente al de otros grupos que son sus vecinos, sean estos del mismo pueblo o de otros pueblos amazónicos.

Figura 39. Típica familia asheninka

(Foto E. V., Oventeni, año: 2008)

Entre los asheninka del Gran Pajonal los tatuajes se mantienen y a través de ellos se reconoce a los pajonalinos. Pintarse la cara con achiote y los dientes con color morado a partir de esencias vegetales es otra práctica vigente. Los diseños en la pintura facial con formas y colores diferentes identifica la situación personal, si es soltero o si está comprometido, también expresan estados de ánimo, y seguramente muchas cosas que requieren investigación. El achiote y las resinas de las plantas les sirven para la pintura facial y en el cuerpo.

5.4.2.1. Vestimenta

La vestimenta de los asheninka es tejida por las mujeres y, según la cosmovisión particular, tal actividad fue enseñada por la madre luna desde la siembra y la cosecha del algodón. El *kitharentsi* es la prenda más importante para el asheninka, su preparación implica determinar los diseños, los colores. Es relevante el tema de la serpiente, elemento muy importante en la cosmología asheninka. Igualmente, el preparado del hilado y el tejido en diferentes formas de presentación en las cushmas –vocablo del castellano regional amazónico, referido a las túnicas tradicionales– con líneas verticales en los hombres y líneas horizontales en las mujeres. Otros trabajos de hilado pueden observarse en el tejido de los brazaletes de las manos y de los hombros y distintos grabados en los trabajos de los peines.

Figura 40. Modelos de cushma de varón y de mujer

(Foto E.V., año: 2009)

Entre los varones es común usar una cushma nueva a la par de una corona hecho de láminas delgadas de carrizo, entretejidas con hilos de algodón, en diferentes diseños, más un soporte para dos plumas de gallo que son puestos verticalmente; las manos llevan ambas brazalete tejido de algodón con diferentes grabados (tatuajes) pintura.

Figura 41. Asheninka luce su pintura facial y tatuajes

(Foto: A. S. año: 2009)

La mujer también utiliza una cushma, brazalete, cargador de bebe, una cinta, una sarta de collares (color negro). También utiliza brazalete en el tobillo y también utiliza el tatuaje, pintura de la cara con achiote preparado con mucha esencia y otra pintura que se extrae de la planta llamada huito (fruto).

5.4.2.2. Pintura y tatuaje para la autoidentificación

Los tatuajes faciales acompañan las pinturas en el cuerpo y manos como señal de pertenencia a un grupo local. Utilizan sus collares de semillas de

diferentes colores, pero más utilizan la semilla del huairuro, choloque, entre otros materiales.

Al analizar las diferentes semillas, estas indican los tiempos de maduración y cosecha de ellas; entonces notamos que se utilizan en las semillas de la estación, recolectadas por las mujeres para hacer los trabajos de artesanía o para embellecer a las mujeres más jóvenes.

Se evidencia que los asheninka se están olvidando de los procesos de preparación de tintes naturales para el cuidado del cabello, por lo que recurren a cosméticos industriales para ese fin. No obstante, aún usan sus propias plantas medicinales, sus argollas de plata como narigueras, aretes en las orejas, collares, todo ello trabajado por ellos mismos.

Según el testimonio de un poblador asheninka, “hemos sido dotados de sabiduría por la luna y el padre sol de enseñarnos muchas cosas como secretos que guardan los asheninka, así para mediar y ponerlo en práctica en sus trabajos laborales, como la pintura en sus diferentes formas, en corteza, hojas, frutos, raíces, tierra (greda) en colores marrón, negro, negro azulado, blanco; y los tatuajes que da señal de identificación por cada grupo local, ponía como señal en la cara, mano, utilizando el fruto como fuente de pintura”.

Figura 42. Asheninka luce su pintura facial mientras carga a su bebé.

(Foto A. S., Ponchoni, año: 2009)

5.4.3. Instrumentos de relación social

Uno de los elementos de relación social es la lengua que conocen entre ellos. A través de amistades con otras personas, allegados o vecinos, las relaciones sociales son entabladas, por ejemplo, en una fiesta comunal, en partidos de fútbol, vóley o en reuniones para construir vías carrozables, caminos de herradura; o de las casas de los miembros de la comunidad, en las construcciones de escuelas, colegios, etc. Todo lo mencionado se hace socialmente, no solamente a nivel comunal sino también a nivel distrital, provincial o regional.

Para sus usos y para el intercambio social con sus vecinos o para regalos a visitantes suelen elaborar canastas y peines.

Figura 43. Típica canasta asheninka

(Foto: A.S., año: 2009)

5.4.3.1. Masateadas

Los asheninka tienen un calendario con un nutrido evento ritual y festivo en el que el masato (bebida) es central, de consumo sin restricción. Entre los eventos "festivos" la fiesta de agradecimiento al Padre Dios Sol como Creador y a la Luna como educador de las mujeres asheninkas son los mayores.

Los asheninka dedican un día en agradecimiento y celebran al Sol. Podemos decir que era una gran fiesta con danzas, canciones y masato para todos, grande y chico, donde se entrecruzaban en contrapunto voces de varones como de mujeres. Es relevante señalar que hacían fuego en señal de reverencia y para quemar los "pecados" cometidos y, en agradecimiento, ofrendaban carnes, peces, aves de diferentes especies.

En el Gran Pajonal, es común celebrar fiestas todo el año, generalmente aniversarios de la escuela, de la fundación de la comunidad, cumpleaños, etcétera; solo requieren estar abastecidos suficientemente de yuca para la elaboración del masato. Mayormente las fiestas son en los meses de verano, a la luz de la luna llena, cuando pueden movilizarse de un lado a otro y el tiempo les permite reunirse, verse las caras y bailar tranquilamente al aire libre.

Las reuniones del masato son las únicas reuniones colectivas que tienen lugar regularmente entre ellos. A los asheninka les gusta tomar masato, principalmente los fines de semana: consideran al masato como parte de su identidad y forma de socialización. Beber masato en Gran Pajonal es una marca de identidad, que indica hasta cierto punto una suerte de pertenencia al mundo asheninka o no.

La masateada puede durar el tiempo necesario para consumir todo el masato preparado, es decir uno, dos o más días. Las fiestas con masato, aparte, un contexto para una serie de iniciaciones, por ejemplo, de los jóvenes en cuestiones sexuales.

En las masateadas las mujeres y los varones se sitúan en espacios distintos y bailan separadamente.

5.4.3.2. Uso ritual de la coca, tabaco y ayahuasca

La coca es una planta narcótica que utilizaron los asheninka y sus antepasados. Su nombre en asheninka parece haber sido "*amonkori*", según recuerdo de algunos ancianos. Esta planta es cultivada por los tabaqueros s*heripiari.* El nombre sheripiari en asheninka contiene la forma *sheri* o *seri,* que se relaciona con la palabra quechua *sayri que en asheninka denomina a la planta del tabaco*.

> "La planta de tabaco y el tabaco como producto son considerados por los asheninka como una medicina muy poderosa contra un sin número de enfermedades y como una sustancia sacra que protege contra los demonios y otros espíritus malignos" (Hvalkof y Veber, 2005, p. 258).

La ayahuasca [kamarampi] es una planta alucinógena utilizada por los asheninka para entrar en estados de "mariación" y tener visiones. Mediante su consumo la gente busca asociarse o conectarse con el "dueño", por ejemplo, del agua que es la boa. En este caso, si se consume esta planta, se tiene que ir al río a contactarse con la boa, considerada como dueña del río, donde están las sirenas, que son como la hijas de la boa, y cuyas crías son los peces.

El consumo de *kamarampi* o ayahuasca es parte del entrenamiento de los aprendices para convertirse en *sheripiari. Su* consumo se hace en sesiones cuidadosamente guiadas por el maestro chamán. La ayahuasca es considerada una importante fuente de sabiduría con la cual se llega a un nivel mayor de comprensión del mundo o mundos. Su consumo es indispensable para adquirir fuerza espiritual; no obstante, la ayahuasca no tiene mucha importancia en la cultura asheninka del Gran Pajonal, pues el tabaco es la planta central y el medio espiritual en el universo sagrado asheninka, aunque en la práctica los *sheripiar*i combinan ayahuasca y otros vegetales en los preparados con tabaco (Hvalkof y Veber, 2005, p. 259).

5.4.3.3. El *sheripiari* (tabaquero)

La palabra *sheripiari* se organiza teniendo como centro a la forma *sheri* que significa 'tabaco'. La forma que sigue –piari- se asocia con la palabra peyari, cuyo significado *es* 'espíritu' o 'demonio'; algo así como 'espíritu del tabaco', 'alma del tabaco'. El tabaco es uno de los componentes más importantes de la praxis chamánica pajonalina.

Un tabaquero es la persona que utiliza la esencia del tabaco y, para ser un buen tabaquero, el asheninka debe prepararse masticando la coca junto con el *chamairo* (chamuiro) y la cal, lo ayuda a la persona para convertirse en un buen tabaquero, pero renunciando muchas cosas y concentrarse nueve meses al aprendizaje de los saberes del maestro tabaquero.

Figura 44. Kaminirio, sheripiari asheninka camina con su esposa

(Foto M. R., año: 2004)

Actualmente, entre los asheninka hay al menos una *sheripiari* femenina. Incidentalmente, es bueno señalar que a la muerte del gran *sheripiari* Kaminirio, le sucedió su hijo a quien él preparó, pero como desistiera, su hermana sigue la labor de su padre.

5.4.3.4. La vaporadora

Las mujeres asheninka han aprendido una forma de conocer o curar males que puede padecer una persona. Así, ellas pueden diagnosticar tener poca respiración, pulso anormal, temperatura alta o baja y la presión arterial. En este diagnóstico suele haber mucha coincidencia con los médicos académicos, pero hay clara diferencia de tratamiento de las enfermedades consideradas naturales e innaturales. La enfermedad natural es aquella que implica que el paciente sea llevado al hospital para el examen de las muestras respectivas, a partir de las cuales se identifica el mal. El resultado de la muestra como "positivo" indica al médico profesional el procedimiento y las medicinas a proporcionar.

La enfermedad innatural es aquella en que al paciente se le toman las muestras necesarias y no sale positivo, es decir, toda muestra sale "negativo". En este caso la mujer del curandero o tabaquero actúa y la señora "vaporea" al paciente con tres piedras quemadas y le prepara una suerte de emplasto de hojas. Una vez caliente, "vaporea" al paciente. Con esta acción algo revelará el mal del paciente y luego se procederá con el diagnóstico.

La señora que vaporea actúa conociendo los procedimientos para detectar el mal o daño causado que origina alguna enfermedad. Puede diagnosticar y recetar un tratamiento y también tiene la facultad de recomendar el tratamiento del mal con el sheripiari, cuando ella no puede hacer nada más por el paciente.

5.4. Consideraciones finales

En nuestro tiempo las identidades se recrean y la ausencia de una lengua puede no ser obstáculo, para que se vea como legado del pasado. No es difícil imaginar que si las autonomías quechua, aymara y amazónicas se convirtieran en una alternativa política para la reorganización del estado y para la redistribución del poder podría aparecer también en el horizonte una nueva autonomía que se inspire en esa historia. Para conseguir una

reorganización del estado y una redistribución del poder se requiere hacer política (Montoya, 2005, pp.187, 195, 198).

De acuerdo al planteamiento de Jorge Gashé, de la libertad como rasgo esencial de la sociedad bosquecina, una sociedad como la asheninka de Ponchoni incluiría a la sociedad asheninka y la andina en contacto. Una parte relevante de la no cohesión asheninka en Ponchoni resulta del contacto con individuos, familias o grupos de ascendencia andina.

Manuel Burga, (2014, p. 49) dice que tenemos que recordar que el hecho de que la conquista española del siglo XVI no haya sido completa y que las poblaciones indígenas no fueran totalmente aculturadas, permite pensar el Perú como una sociedad dual o múltiple. La raza, la lengua, la religión, la cultura y la tecnología occidentales fueron más bien patrimonio de las élites españolas y, luego, criollas. Las poblaciones indígenas, por razones políticas, económicas y culturales, se aferraron, quizá como estrategia de supervivencia, física y cultural, a lo que imaginaban propio, aunque tuviera un estatus menor y aun menospreciado, como su lengua, sus conocimientos, sus plantas, sus animales, vestidos y organizaciones de solidaridad e intercambio recíproco.

5.6. Testimonios y análisis de los actores sociales de Ponchoni

A continuación se presenta un análisis somero de los testimonios de los actores que se ha seleccionado para esta investigación (Los testimonios mismos aparecen en extenso en la parte de Testimonios de este documento de tesis). Cabe resaltar que los mismos fueron expuestos en el artículo de mi autoría “Cambios y Continuidades Socioculturales de los Asheninka de Ponchoni (Gran Pajonal)”, publicado en la Revista Lengua y Sociedad. Vol. 13, Nº 1, UNMSM, pp. 71-84.

5.6.1. Miguel Camayteri (Líder)

Le valió su formación en el ejército, tuvo experiencia como jefe en Shankibironi y trabajó como jefe en dos comunidades del Perené. También

trabajó en SINAMOS en tiempo de la Reforma Agraria en la formación de comunidades. Él enseñaba como debía trabajarse en la formación de las comunidades. En los años 90 organizó el ejército de autodefensa, era el *ovayerite*. Actuaba como comandante del ejército.

En el tiempo de permanencia del ILV, fue profesor bilingüe en Mañarini, fue capacitado por ellos y pagado por ellos. Recién, después de dejar de ser profesor, él y su esposa tuvieron sus chacras.

Posteriormente, fue alcalde de Oventeni, habiendo logrado desplazar a los colonos. Últimamente, ha sido regidor en Atalaya, elegido en lista de apristas, después fue miembro del Comité Consultor de la OAGP. Actualmente, ha sido reelegido como alcalde de Oventeni.

Hábil como líder, pero no es un líder normal. No tiene hijos propios, pero sí adoptados. No se ocupa de la vida de los comuneros, está más alejado de los comuneros. No fue un jefe a nivel local, fue más un jefe para todo el Gran Pajonal, como *pinkantsiri, que tiene la función de* organizar y dirigir a los demás jefes.

Cuando estuvo como presidente de la OAGP contó con la cooperación muy positiva de un costeño casado con una prima de ellos, que tenía conocimientos de contabilidad y conocimientos de la organización del Estado.

Los colonos no los veían bien, pero estos nunca lograron organizarse, los asheninka en la OAGP sí. Bajo su gestión, se lograron bastantes cosas: agua potable, educación secundaria, la adscripción a Ucayali, el cambio de centro poblado de Oventeni a pueblo y la próxima distritalización. Además, fue el principal propulsor del reconocimiento de los asheninka como pueblo originario por parte del Estado.

5.6.2. Pascual Camayteri (Líder)

Nació en Kemporikishi. Era el tiempo de la Misión Católica en Oventeni. Quedó huérfano a los 6 años. Permaneció con su madrina Rosa. Terminó la primaria.

Los recuerdos de su infancia dan una visión clara de cómo era la vida antes, en los primeros años de la colonización: había pocas personas foráneas. Había muchos conflictos sociales en Oventeni, se peleaban. Poco a poco, con la colonización, los asheninka se fueron retirando a los caseríos. La alimentación era de carne, yuca, de la pesca. El agua del río, de las quebradas se tomaba porque eran limpias, no había reses. Las fiestas eran continuas, también los masateos. No había pobreza, no había mendigos. Su cushma podía estar rota pero no mendigaban. Considera que antes estaban mejor porque había carne, pero con la colonización, ya no porque aumentaron las chacras, los pastizales y los animales se ahuyentaron.

El único médico era el *sheripiari*. Los abuelos celebraban la fiesta de las aves. El *sheripiari* hacia su toma de ayahuasca y veía a las aves buenas y malas. Podía ayudar a ver las maldades.

Las costumbres consideraban las guerras entre los vecinos del mismo Pajonal como un deporte. Cuando venían guerreros del Ucayali, sí había muertos porque robaban niños. Los guerreros también mataron a colonos de las misiones porque abusaban de los asheninka. Sin duda una memoria marcada por la violencia interna y externa.

A diferencia de Miguel, el *obayiri* Pascual no acude a los mayores, al *sheripiar*i. Pascual contaba con el apoyo inteligente de su esposa andina, Ninfa.

Se encontraba frente a una gran disyuntiva cuando le pedían algo como jefe. Como que estaba en el medio, ya que tenía que tomar en cuenta lo suyo y lo de su esposa. Los colonos aceptaron formar parte de la comunidad asheninka, pero al final se alejaron. Siempre impidieron que los indígenas hagan algo bueno.

Actualmente, haciendo una evaluación de lo logrado, Pascual considera que el camino carrozable no fue del todo beneficioso. Vienen los maleantes, hay quienes han vendido sus terrenos y los foráneos han puesto sus pastizales. La trocha carrozable no ha sido positiva, salvo para sacar sus productos. Las chicas comienzan a salir a Satipo, y llegaron las discotecas. Como organización han planteado que se cierren las discotecas, pero no se cumplía.

Existen asociaciones que quieren colonizar a las comunidades, a las de áreas libres con dificultad de territorio fijo. Esto se ha logrado finalmente. Los asheninka cedieron para lograr la distritalización del Gran Pajonal.

Los jefes ya no están involucrados en el desarrollo de su comunidad, hacen uso del dinero para su propio lucro. La corrupción alcanzó a todos y alcanzar un tipo de liderazgo se asume como una forma de enriquecerse.

Los mayores van muriendo, van quedando los jóvenes. Los niños y los jóvenes no conocen su cosmovisión. Esta es la visión de los adultos, que la cultura se va debilitando, porque los jóvenes han adquirido o vienen adquiriendo otras costumbres. Sin embargo, se valora la identidad cultural que se mantiene en las zonas alejadas de Oventeni, donde hay mayor vitalidad cultural y lingüística, en las que se mantiene la identidad asheninka. Mantienen su identidad los que no se retiran de la comunidad, los que no reniegan de su lengua. Ese es el sentir de Pascual y es el sentir de su generación.

No hay pobreza porque tienen tierra, siembran frejol, yuca, caña. Aunque ahora hay aguardiente y cerveza y no es positivo para los asheninka; pero las masateadas no se han perdido, ya que masatear es el principal medio socializador.

Por eso dice: “nació la OAGP para contrarrestar y defender nuestros derechos. Antes no había leyes de las comunidades nativas por lo que abusaban las autoridades y los colonos”. Se entiende a la OAGP como una institución mediadora de los conflictos sociales y culturales. Continúa Pascual: “Ya no hay guerras porque la OAGP conversó con los jóvenes,

para evitar las guerras. Hay fiestas propias, antes se convocaba a todos, ahora no porque no alcanza para todos".

Han iniciado el proceso para normar las propuestas de la OAGP. También está en proceso la titulación de algunas comunidades y han creado dos más. Ya no cuentan con el apoyo de Dinamarca por lo que tienen que buscar fondos para solventar sus actividades.

Para el futuro, el nuevo presidente de la OAGP espera mejorar, tener más profesionales, es lo que les hace falta. Se va a utilizar la capacitación de líderes, sería una escuela para enseñar las leyes, para educar a los mayores. Se espera capacitar en las sub-redes. Se tiene descentralizado la red de educación y hay interés de los jóvenes de prepararse como profesores en distintas universidades y pedagógicos que hoy ofrecen becas a los jóvenes indígenas. Sin embargo, la educación sigue siendo de baja calidad y pocos asheninka egresan de la secundaria, lo cual es un impedimento para conseguir este objetivo.

La tarea del jefe es organizar, ordenar, llamar a los jóvenes. Como nación asheninka deben estar unidos, combatir a las empresas madereras que quieren que ellos sean entidades individuales.

Hay asheninkas que tienen ganado, algunos individualmente poseen ganado a nivel de comunidades. Las comunidades tienen ganado que crían para matar y compartir en los aniversarios de la comunidad o la escuela que son los eventos más importantes, pero el ganado se enferma y contamina. Lo positivo es el café. Se quiere conseguir la certificación de cada agricultor. Están acopiando el café, están en proceso de que sea orgánico. Demoraría dos años más, aunque no han conseguido apoyo para la reforestación.

Pascual considera que la tecnología de la radio sí ha sido positiva para la comunicación, se están instalando en las fronteras, ya no hay chasquis. Sirve para comunicarse con las autoridades locales, municipales, regionales, ONG.

El panel solar sólo sirve para la radio, para las casas. Atalaya pondrá para doscientas familias en el Pajonal. La comunicación mejoró con la señal de telefonía móvil que existe desde el 2015.

La escuela del tiempo de Fujimori está por caerse, pero ahora les dan a los directores para mejorar sus escuelas. Se invita a los jefes para participar en la escuela. En salud indígena, sí se incorpora a los *sheripiari*, a las vaporadoras.

Se proyecta que para el 2020, se tendrá más superación, se contará con jóvenes profesionales, mejor café, dirigentes jóvenes. Se tiene que utilizar gente mestiza de otros sitios porque no se cuenta con todos los posibles. Por eso, cada vez se acepta con mejor voluntad los matrimonios mixtos.

5.6.3. Ninfa Sánchez (esposa de Pascual)

Tiene carácter de líder, es la que dirige detrás del escenario. No ha dejado su identidad andina, pero se ha hecho parte de la familia del líder asheninka, dominando algunas costumbres y hablando la lengua asheninka.

Los paisanos piensan que ella es serrana, hablan que ella es serrana, pero tiene un estatus especial. Es el único caso en que una serrana se casa con un paisano asheninka en el Gran Pajonal y se queda a vivir en comunidad. Lo ha logrado a pesar de los problemas con su familia, dado que eran muy pobres. Los familiares de parte de su papá no apoyaban que se quede con un asheninka.

Ha tenido el cargo de vocal en la OAGP, ha tenido voz y mucho más como esposa del jefe. Al no estar presente el jefe, su esposo, ella resolvía las consultas de las personas. También fue la primera líder de mujeres asheninkas, organizándolas dentro de la OAGP. Pero indica que es muy difícil, las asheninka se embarazan muy jóvenes y no reciben apoyo de sus padres para poder seguir estudiando y tener independencia económica.

Ella, al tener más conocimiento de cómo funciona el mundo de afuera, les explicaba a los paisanos sobre qué era lo mejor, de por qué vacunarse, por qué criar animales, etcétera.

Ella no asume la identidad asheninka, aunque habla la lengua y conoce la cultura. Participa de la vida asheninka y ayuda a los paisanos a intercomunicarse e interrelacionarse con los no asheninkas.

Ha incorporado las costumbres andinas de las fiestas. Por ejemplo, la de Santiago, en la que marcan sus animales. Aunque en Oventeni los paisanos participan de estas fiestas. Antes de que se organice la OAGP, los paisanos tenían patrones y ellos tenían que ver con la organización de estas fiestas.

Ha sido exitosa con el resultado positivo de los estudios de sus hijos. Tiene habilidad para hacer negocio y ganar plata, de esa manera logró que sus hijos estudien.

Ha sido organizada para lograr sus objetivos y ha logrado apoyar inteligentemente a su esposo. Ellos son los que poseen más recursos en Ponchoni: chacras y ganado. Los demás aceptan que como serrana tenga más que ellos.

En las comunidades, es normal que si el jefe tiene algo y la gente les pide, él no puede negarse y les da. En cambio, si le piden a Ninfa, ella no da. Guarda sus cosas, sus víveres, nadie puede pedir sin pagar. Ha incorporado la crianza de animales menores y ovejas. Es exitosa con la cosecha y acopio del café.

De acuerdo al testimonio de un asheninka de Puerto Bermúdez que acompañó durante la campaña de vacunación en 1983, recuerda que ella los llevó a las comunidades donde se realizaron las vacunaciones; los guió y se dirigía a los jefes de las comunidades en asheninka. La veían integrada a la comunidad asheninka, aunque no se vestía como asheninka. Era respetada por los jefes. Además de conducirlos, era la interlocutora, cumplía funciones delegadas por los jefes.

5.6.4. Denis Camayteri (Hijo de Pascual Camayteri)

Se ha incorporado al Estado, no vive como asheninka tradicional, en la chacra. Pero siempre quiere apoyar a sus paisanos. La existencia de organizaciones hace que se sienta orgulloso de ser asheninka.

Vive urbanizado en Atalaya y regresa a su comunidad como cultura nueva, como indígena urbanizado. Sus propios hermanos consideran que es el resultado de la influencia de su esposa, ni siquiera de sus estudios, sino de la esposa limeña.

Después de concluir sus estudios de Derecho, estuvo como Regidor Provincial desde el 2007 hasta el 2010 en el Municipio de Atalaya. A través de su función como regidor estuvo empeñado en la educación intercultural bilingüe y en el desarrollo del turismo. Tuvo su propia empresa de transporte. Actualmente es Gerente de la Gerencia Territorial de Atalaya, desde 2019 hasta la actualidad del Gobierno Regional de Ucayali. Perdió la alcaldía de Atalaya.

Su futuro como político está encaminado a lograr ser alcalde y luego presidente regional. Aunque como hijo y sobrino de líderes, asume la defensa de su pueblo y se involucra en el logro de los objetivos inmediatos como pueblo indígena. De hecho su identidad asheninka fue expuesta para la campaña política por la alcaldía. Vestía cushma y visitaba todas las comunidades acercándose a los electores indígenas principalmente.

Si bien su retorno al centro familiar comunal, Ponchoni, no es permanente, actualmente, a través de su actividad empresarial, edilicia y política está organizando a su núcleo familiar y comunal y abriendo puertas para el desarrollo económico, educativo a su familia y paisanos.

5.6.5. Maribel Camayteri (Hija de Pascual Camayteri)

Nació, creció y estudió hasta secundaria en Ponchoni. Como hablante y conocedora de su cultura, se ha desenvuelto muy bien durante sus estudios superiores en FORMABIAP.

Posteriormente enseñó en Ponchoni y en otras escuelas cercanas.

Hizo estudios de maestría, aprovechando que la familia tuvo que trasladarse a Atalaya cuando eligieron a su esposo como presidente de una Federación

Indígena que agrupa a los pueblos indígenas que ocupan la zona de Atalaya.

Sus hijos estudian en Atalaya y posiblemente los más pequeños no tienen mucho acceso al asheninka porque estudian en una escuela de la ciudad, sin embargo sus padres les están hablando y enseñando asheninka.

Ella se involucra en actividades que están dirigidas al mantenimiento de la cohesión social y al fortalecimiento de la identidad asheninka, incluso en la actualidad que trabaja en el sector de educación.

Actualmente y desde años atrás viene impulsando la enseñanza del asheninka a sus hijos y sobrinos. Ella espera que se pueda contar con un programa más extensivo.

5.6.6. Gaby Camayteri (Hija de Pascual Camayteri)

Ella estudió primaria en Ponchoni y terminó secundaria en el colegio Juan Santos Atahualpa de Oventeni.

Se implementó un programa de salud para técnicos indígenas en Ponchoni, ella estudió allí y ejerce su especialización en Oventeni al servicio de la población local y de las comunidades cercanas a ella.

Si bien ella estudió secundaria en la escuela de Oventeni, no dejó de interactuar con sus pares asheninkas y el conocimiento de su cultura y su lengua le sirvió para el trabajo que realiza como técnica de enfermería.

Está casada con un yine, igualmente técnico de enfermería; sin embargo, él se ha asimilado a la cultura asheninka y ha aprendido la lengua. Ambos trabajan en la posta de salud de Oventeni.

Hemos observado que ella participa de las actividades de la comunidad y es solidaria con sus paisanos.

5.6.7. Sheripiari Kaminirio

El *sheripiari* puede tratar enfermedades naturales y no naturales. Sabe de la medicina de plantas. Puede curar hasta de una gripe y sabe quiénes tienen confianza en el uso de la medicina natural. Recurre al tabaco y a la ayahuasca, aunque su principal instrumento es el tabaco.

El Proyecto de Salud Indígena ha sido importante para resaltar la figura de los *sheripiari*. Hasta los evangélicos del Gran Pajonal lo reconocen, y reconocen su valor.

Se sigue manteniendo la presencia del *sheripiari*, por lo que resulta difícil que desaparezca o se considere como negativo o brujo como en algunas comunidades adventistas del Perené.

La generación de *sheripiari* seguirá, pero con otras formas más modernas.

Después de la muerte de Kaminirio, uno de los últimos curanderos, actuó como curandero su hijo, pero desistió de continuar con esa labor; actualmente su hija actúa como curandera.

El asheninka inmerso en su filosofía del Buen Vivir asume que con su sistema de vida, de programar el día siguiente, de la socialización diaria, de recrear las historias ancestrales, de darse tiempo para la meditación, de recurrir a las plantas, de sentirse protegido de los males por el *sheripiari* asegura una vida larga libre de enfermedades y preocupaciones.

5.6.8. Ernesto Masha

Si bien no ha tenido oportunidad de conocer Lima y otras capitales fuera de la Amazonía, por su testimonio, de que se aburre en Satipo y por su decisión de trabajar en la chacra con la firme convicción de continuar con sus labores de siempre, se puede deducir que se siente bien y feliz con la vida que tiene. No tiene carencias y puede mantener a su joven familia. Es clara su relación con la naturaleza y con el valor de las plantas.

Ernesto Masha tiene 30 años, nacido en Bajo Tariza. Tiene ocho hermanos, vive desde 1992 en el Gran Pajonal, fue abandonado por sus padres.

Pasó su niñez sin familia, con hermanos que pasaban hambre. Sus hermanos están en Bajo Tariza.

Entre sus actividades, después de jugar, anzueleaba, llevaba el ganado a pastar. Para él era parte del juego. Desde los tres años iba a la chacra y hacía las labores según lo que veía.

Desde los ocho años fue a la escuela bilingüe. Terminó primaria y secundaria en Ponchoni. Estaba entre colonos y asheninkas, no había problemas entre ellos. Como manifiesta:

"Antes, los asheninka no querían ir a la escuela, ahora quieren progresar. Yo ya no quería estudiar, después de terminar la secundaria quería hacer chacra, criar ganado; para sobrevivir yo también. Fui a Puerto Ocopa, conseguí a mi esposa. Ya tenemos siete años aquí. Tengo dos hijos. Mi esposa está terminando su secundaria, yo la estoy apoyando. Yo no quiero estudiar, quiero hacer mi chacra. Creo que como líder, si llegara a serlo debería demostrar respeto, puntualidad. Que seamos respetuosos y amables para dirigir a la comunidad. Es importante que sepa leer y escribir. Antes no era importante. Para ver a mi familia, trabajo y luego estoy con mi familia. Hago el trabajo de la chacra: maíz, yuca, maní, frejoles. El trabajo de ordeñar a las vacas, llevar al ganado: nos demora dos horas. Trabajo para el profesor Cleofás y me da un salario. Aparte hago trabajos adicionales. Considero que estoy cerca de la naturaleza, busco que haya más ambiente natural, no maltratamos a los árboles. A pesar de algunos cambios sigue el respeto por la naturaleza, de lo contrario nos vienen las enfermedades. Considero que gozamos de autonomía, ahora somos más fuertes, más unidos. Si alguien le quita su tierra a un asheninka salimos en su defensa. Se dice que si se tiene documentos se es ciudadano, de lo contrario no sería ciudadano.

Nosotros vivimos en comunidad, no en ciudades como Satipo. Yo prefiero vivir en comunidad. Cuando vamos a Satipo, nos aburrirnos, preferimos estar en la chacra y luego distraernos con nuestros juegos. En Ponchoni tenemos asambleas comunales para tomar decisiones por lo que podríamos decir que se hace según el consenso de los comuneros. En otras

comunidades no se logra la convocatoria de todos los pobladores, aquí sí. Todos participamos, nos informamos de las novedades, se toman decisiones, si se tiene que hacer una limpieza del campo, etcétera. Para el futuro, si mi esposa quiere seguir estudiando yo la voy apoyar, pero si ya no quiere seguir estudiando seguiremos trabajando en la chacra.

Posiblemente nos iremos a Chengari porque aquí no hay chacras como para nosotros. En cambio allí el jefe nos daría chacras y como hay familiares estaríamos bien. Tendríamos 10 hectáreas para cafetales, para tener ganado.

Claro, aquí con lo que trabajo podría educar a mi hija, pero allá estaríamos mejor. Espero sembrar maíz, yuca café, frejoles, cacao, plátano, etc. Tener caballos, carnero, vaca, pollos. Si alguna empresa me contrata para irme a otra parte, iría con toda mi familia.

Este año he recibido 10,000 soles con todo mi producto. He tenido una cuadra y me daba catorce sacos de café. Cada saco debe tener ochenta kilos.

Tengo mi propio ganado, pollos.

Considero que a diferencia de otros jóvenes asheninka, tengo cierto bienestar económico. Puedo responsabilizarme de la alimentación, la salud y la educación de mi familia. Hemos variado nuestra alimentación, pero cuando vamos a la chacra sólo recurrimos a nuestra alimentación [propia].

Para mí el trabajo es placentero, me divierte. Cuando me canso puedo descansar y luego proseguir. Compartimos el trabajo con la familia y los amigos. Siempre con bromas y chistes.

Si matamos una vaca podemos compartir con los amigos. Claro si quieren cantidad entonces se lo vendemos.

Nosotros creemos en los *peyares* y en el poder de los *piri-piri*, por ello todos sembramos esta planta en nuestras chacras. Sus diferentes variedades nos brindan protección y nos da valor para las diferentes acciones que emprendemos”.

(Ver Anexo 2: Generaciones de comuneros de Ponchoni.)

CONCLUSIONES

Las conclusiones giran centralmente en torno a las cuestiones de cohesión y de no cohesión (vistos como continuidad o discontinuidad de conductas culturales respectivamente, que se dan como en un continuum de máxima cohesión a menos cohesión).

Cohesión.

1. Mientras que Ernesto Masha y el sheripiari Kaminirio mantienen sus rasgos de cohesión/solidaridad; otros como Miguel, Ninfa y Denis demuestran su autonomía. Cada unidad doméstica se desenvuelve con autonomía. Pascual se encuentra en la situación de limbo entre lo asheninka y lo andino por estar casado con una mujer de ascendencia andina.

2. En Ponchoni, se tiene socialización cultural asheninka, pero también la propia de los migrantes procedentes de lugares de la sierra y de la costa. Hoy en día las poblaciones interactúan con otras culturas a través de bailes, canciones, habla, comida, bebida, etcétera. En este contexto, los asheninka de Ponchoni adquieren conductas culturales de los migrantes quechuas.

Existe una diferencia generacional en cohesión y discontinuidad /continuidad. Como se comprueba en el análisis de las cuatro generaciones, los niños y jóvenes pueden estar perdiendo su lengua originaria; sin embargo, no dejan de aprender su cultura a través de lo cotidiano que implica necesariamente prácticas culturales propias; aparte, se enorgullecen de su identidad asheninka.

3. Para los asheninka de la cuarta generación (incluso los mayores), la influencia del contacto con los mestizos, la adquisición a través del compadrazgo, de nuevas herramientas y de nuevas formas de negociar, la lucha por la supervivencia frente a la naturaleza y socialmente con los mismos asheninka continúa.

El contacto inicial en tal generación ha hecho que cuenten con más recursos y aprendan el castellano, ya que los migrantes aún no eran considerados

como un peligro para los asheninka. Tiene que ver mucho con otras actividades como la ganadería, que no desarrollaban los asheninka, sino que trabajaban en las grandes haciendas y aprendían esta novedosa actividad. Asimismo la aparición de una nueva forma de vestir impactó a los asheninka, pero generó fuerte rechazo el tema de la imposición religiosa, ya que su religión consideraba varios dioses y realizaban fiestas en base a su cosmovisión. El mestizo usaba la estrategia de ganar confianza aprendiendo el idioma y muchas veces tomando como concubinas a mujeres asheninka, con el único fin de aprender su idioma para lograr introducirse al seno de la comunidad y lograr beneficios, tales como terreno para cultivar, cazar, etcétera.

En esta generación, se nota claramente la apropiación de la vestimenta de colores raros cuya procedencia desconocían, imaginaban que un dios de los blancos lo habría fabricado; asimismo se da la apropiación del lenguaje castellano para comunicarse. Comienzan a practicar la designación del compadre o padrinos de los hijos, algo que no era propio de la cultura asheninka.

4. Se usan nuevos instrumentos tecnológicos como el machete, hacha, serrucho, moto sierra, peke peke, etcétera. Igualmente hacen uso del celular, el internet, la motocicleta.

5. En la generación de los adultos, el enemigo ya no eran los asheninka mismos, sino los invasores de tierras, los explotadores, los tiranos y los terratenientes, que eran los mestizos, pero para ello ya muchos habían aprendido de las actividades que realizaba el mestizo; incluso muchos niños asheninka con el argumento de la educación fueron internados en el convento sin visita por muchos años donde adquirían conductas ajenas a la cultura propia. Ellos ya habían crecido en un contexto diferente, incluso los líderes Pascual y Miguel estuvieron internados un buen tiempo y son testigos de lo que pasaba al interior del ex convento de Oventeni.

Aquí la discontinuidad asheninka es más intensa en el tema del lenguaje de los que salen fuera, pues ellos devienen bilingües en distinto grado (asheninka-castellano, asheninka-quechua). Asimismo, la discontinuidad se

manifiesta en el desenvolvimiento social, en la estrategia de negociación, en la adopción de la vestimenta culturalmente mestiza o criolla que se nota con claridad; incluso, en la forma de fabricar sus casas y en la forma de gobernar, utilizando el discurso reivindicativo ante las instancias del Estado criollo peruano.

No cohesión.

6. En la generación de los jóvenes, se ha dejado de lado los platos típicos o las comidas, las actividades festivas; ya no practican la fiesta de la yuca, sino la fiesta de la vaca (la llamada Fiesta de Santiago en los Andes), que es una tradición andina. Pasa al primer plano el tema de la comercialización del café, así como desarrollar la actividad del comercio en general y de la ganadería. El discurso varía, es más un llamado a la conciencia y a solucionar los problemas que acarrea la comunidad por desatención del Estado; ya no se direcciona a los mestizos o invasores, sino al gobierno de turno, solicitando la atención preferente. En este punto, es pertinente mencionar la irrupción de Sendero Luminoso que hizo que los asheninka de esta generación enfrentaran dos problemas: por un lado, la invasión de sus tierras y, por otro, la violencia subversiva; con todo esto aprendieron otras formas de estrategia de guerra, conocimientos de más derechos y participación en la vida política, surgiendo la idea de formar partidos y/o movimientos políticos.

7. Con la participación de la juventud y con el dominio más adecuado del idioma castellano, con algunos estudiantes a nivel superior y universitario, nacen nuevas perspectivas de formas de estructura de trabajo organizativo, bajo los parámetros y normativas vigentes de la sociedad mayor.

8. Con la apropiación de conocimientos de nuevas tecnologías, internet, procesamiento de datos, función pública, participación en la vida política, interacción con el uso del castellano, incluso conocimiento del inglés, la convivencia pacífica entre mestizos y asheninka, práctica de la interculturalidad, negocios, depredación de los bosques naturales y maderables, asistencia técnica, transporte vehicular, motorización, se pierde

la esencia de caminar y surgen muchas oportunidades de desenvolverse y se acentúa la práctica del comercio; entonces, la agricultura pasa a segundo plano y la ganadería también.

Los jóvenes tienen la facilidad para poder viajar y estudiar el nivel superior en otros lugares fuera de la comunidad, se copia el estilo de vestir ajeno y se deja la cushma.

Cohesión.

9. A pesar de las diferencias generacionales, para ellos estaba vigente el concepto de generosidad y cooperación, trasluciendo la integración cultural. Los elementos propios de cohesión asheninka se mantienen entre ellos. Los adultos y ancianos la mantienen en su totalidad, a pesar de los viajes a espacios de otras culturas.

Los jóvenes y niños que han perdido su lengua originaria, sin embargo mantienen su cultura y su autoestima por su identidad asheninka; sobre todo, cuando ellos optan por desertar de la escuela, lo que permite mantener su cohesión. Pueden estar en Ponchoni, Oventeni, Satipo o Lima, ellos mantienen sus identidades múltiples y se recrean con sus vivencias. Pueden no tener los espacios naturales, pero tienen sus espacios mentales propios.

Cohesión.

10. El saber “vivir bien” es un conocimiento práctico altamente vigente; la socialización, la risa, la broma, los cuentos, o la música los acompañan en todo momento. No son autistas, pero se mantienen con su autoestima asheninka alta gracias a lo que parece una honrosa historia de pueblo, de la que tienen clara conciencia.

Los asheninka no acumulan riquezas, prendas; acumulan historias, mitos, música, anécdotas.

Los asheninka del Pajonal han sido ponderados por la historia Arawak como los más bravos y guerreros. Hay que reconocer su inteligencia para

continuar cuidando sabiamente el Gran Pajonal. Pueden aprender nuevas tecnologías, nuevas estrategias de organización, pero la reacomodan a lo propio, se valen de lo que sea positivo.

Por sus espacios han pasado misioneros católicos, evangélicos, adventistas y otros, pero los asheninka no dejan sus prácticas religiosas. Para ello no necesitan templos, sacerdotes; siguen desarrollado sus fiestas a *Kashiri,* Luna (que es una deidad masculina) durante varios días.

Su subsistencia espiritual depende de la comunicación con los dueños de las plantas, de los animales y de los seres espirituales de todo tipo.

La forma de organizarse y subsistir se complementa en cómo se distribuye el trabajo entre hombres y mujeres. La jornada diaria de trabajo no es excesiva, por lo que tienen tiempo para socializar como asheninkas y reproducir la cultura propia.

Cohesión.

11. Actualmente, la vía carrozable abierta hasta Ponchoni ha implicado la entrada de madereros, papayeros, etcétera que engañan a los jóvenes con la compra subvaluada de sus chacras y productos; sin embargo, a pesar de que los foráneos los quieren seguir manteniendo enganchados en los trabajos de las chacras, los asheninka saben enfrentar con identidad los intentos alienantes.

12. Se corrobora que el asheninka de Ponchoni se manifiesta culturalmente como asheninka, practica y respeta sus valores culturales.

Se reafirman en su historia y mantienen su cohesión social y continuidad a través de sus masateadas, el auxilio del *sheripiari*, la comunicación con los seres de la naturaleza, la proyección como grupo, tomando en cuenta las enseñanzas de sus ancestros, la vigencia de la memoria de Juan Santos Atahualpa, el reconocimiento de descender de asheninkas guerreros. Saben aprovechar de la tecnología, pero saben equilibrar su espíritu a través de su comunicación con los seres de la naturaleza y los seres espirituales.

Actores ancestrales como los *sheripiari,* las vaporadoras, los sabios y sabias culturales, los líderes, la naturaleza, la OAGP son los que contribuyen para mantenerse como asheninkas.

La relación culturalmente importante entre el hombre con los animales y plantas es vigente. Siembran plantas como el piri-piri que echan en sus chacras o les dan a sus hijos varones porque los cuidan de los espíritus malignos. Lo más importante es el territorio, como ellos lo entienden. Ser comunero es lo esencial.

Los cambios ocurren y los asheninka aceptan las innovaciones e incorporan lo necesario, pero insisten en hacerlo según su propio ritmo, criterios y necesidades. Por ello, por ejemplo, aceptaron la ayuda del ILV para prepararse en temas de organización, se valieron de ellos para iniciar la titulación de sus comunidades, aunque no estimaron necesario convertirse en evangélicos.

Ejerciendo sus derechos como ciudadanos, sus líderes han participado en elecciones para la alcaldía en Oventeni, cargos municipales en Atalaya y en la presidencia de la OAGP, permitiendo que se consolide el respeto a su territorialidad e identidad como asheninkas del Gran Pajonal.

La lealtad cultural y lingüística de los asheninka ha fortalecido el mantenimiento del significado original de su toponimia. La vigencia de la toponimia asheninka demuestra la presencia del concepto de territorio, naturaleza y la relación permanente con el hombre.

Al 2019, los ashaninka y los asheninka, como sociedades diversas, no se consideran una sola nación, de ahí que los asheninka del Gran Pajonal se reconocen como una sociedad diferente, sin desconocer que culturalmente están bastante emparentados con los ashaninka de otras zonas del Perú y Brasil.

Los asheninka pueden estar en Ponchoni, Atalaya o Lima; sin embargo, están conectados al hacer uso de la tecnología. Se adaptan fácilmente a las nuevas circunstancias, inclusive a las alimentarias. Están más preparados

para recibir los embates de las carencias. Conocen su geografía y fácilmente pueden reconocer otros espacios.

De los casos que hemos presentado, podemos concluir que del capital social dado por la OAGP se benefician todos los actores. Del capital cultural propio cuentan la mayoría de los actores, especialmente los hijos de *sheripiaris* y de líderes. El parentesco es un factor importante. Podría observarse que se dan en grados, de modo que la figura de Ernesto Masha como representante de los lugareños de Ponchoni tendría el menor grado de capital cultural, siendo además huérfano. Sin embargo, su estrecha relación con la naturaleza y el territorio, aviva su capital cultural asheninka.

En la Tabla 6 que figura abajo presento a los actores en relación a la cohesión que muestran como asheninkas:

Tabla 6. Correlatos socioculturales que evidencian cohesión y continuidad cultural

	Capital cultural	Solidaridad	Buen vivir	Territorio	Lengua	Capital Social	Ed. Prop.
Sheripiari	+	+	+	+	+	+	+
Ernesto	+	+	+	+	+	+	+
Miguel	+	+	+	+	+	+	+
Pascual	+	+	+	+	+	+	+
Ninfa	-	-	-	+	+	+	-
Denis	+	+	-	-	+	+	-
Maribel	+	+	-	-	+	+	-
Gaby	+	+	+	+	+	+	+

Ed. Prop. = Educación Propia

De los actores presentados en el cuadro, todos evidencian nítidamente cohesión social y cultural asheninka, pues son leales a su cultura y a su lengua.

Los hijos de líderes son exitosos en su lengua y cultura y además son exitosos en la otra cultura donde, actualmente, se desenvuelven.

Ernesto representó al grupo de los niños, posteriormente a los jóvenes, pero ya está ingresando al grupo del adulto joven. Podríamos señalar que faltó contar con un representante lugareño que esté inmerso en la escolarización secundaria en Ponchoni. Sin embargo, como refiriera Liliana Fernández (2017) quien ha trabajado con estudiantes de secundaria, ellos han podido mantener su cohesión social porque abandonaban la escuela. Está probado que la escuela ha actuado como un factor contrario a la cohesión, ya que ha contribuido decisivamente en la pérdida de la cultura y de la lengua de los niños más pequeños.

EPÍLOGO Y RECOMENDACIONES

Epílogo

A lo largo del desenvolvimiento de los asheninka como pueblo hemos podido comprobar que la cohesión social les permitió tener logros como la titulación de sus comunidades, la adscripción del Gran Pajonal a Ucayali, la creación de escuelas bilingües interculturales, programas de salud con personal asheninka preparados por proyectos especiales de salud y con incorporación del *sheripiari,* entre otros logros.

En el 2018, luego de una convocatoria de sus líderes para que los especialistas a nivel nacional e internacional se pronuncien con respecto a la particularidad de su lengua, se cursaron las solicitudes al Ministerio de la Cultura para que reconozcan al idioma asheninka como otra lengua diferente al ashaninka y por lo tanto exigían su propio alfabeto.

El Ministerio de Cultura aceptó el pedido y el Ministerio de Educación programó los Talleres para la convocatoria a todos los asheninka a fin de consensuar el alfabeto asheninka. Finalmente, se tiene aprobado el alfabeto y el reconocimiento de la lengua asheninka

Recomendaciones

Se sugiere que las investigaciones en el Gran Pajonal sean interdisciplinarias en términos occidentales (historiadores, arqueólogos, biólogos, antropólogos, ecólogos…) e interculturales para que incluyan a asheninkas como pares. Una estrategia con esta característica ha probado ser más productiva de hipótesis, más económica y más aleccionadora para todas las partes involucradas.

Será pertinente, por ello, capacitar a los asheninka en el manejo de equipos como cámaras, filmadoras, laptops, etcétera. Los investigadores deberían tener una permanencia no menor de tres meses en el campo.

Es necesario que se trabaje con los asheninka técnicas para la identificación de plantas curativas y alimenticias, que propicien la elaboración de manuales en los que se pueda encontrar dicho saber.

Se debe propiciar el recojo de información sobre sus prácticas culturales, como por ejemplo el paso de la niñez a la juventud, cómo se hacen cazadores y guerreros, entre otros aspectos.

Trabajar con los asheninka en la recuperación de su algodón tradicional y la continuidad de la enseñanza de los tejidos y la elaboración de cerámicas.

Se insta a identificar y recopilar los instrumentos musicales así como el repertorio musical propio del Gran Pajonal, que los niños y jóvenes elaboren sus instrumentos musicales.

Promover que los mismos asheninka editen textos y videos sobre su cultura.

Se hace necesario que una posible investigación atienda los casos de los niños y jóvenes que han migrado a Atalaya, por ejemplo. ¿Tienen espacios para recrearse en su cultura y su lengua? ¿Qué estrategias tendrían que implementarse para seguir manteniendo su cohesión social asheninka?

Investigar las formas de enseñanza-aprendizaje culturalmente propios.

Realizar investigación intercultural en diversos aspectos. Conocer las bases cognitivas y epistemológicas de la ciencia asheninka.

Es altamente recomendable recoger muestras e inventariar los más de 180 objetos / instrumentos culturales usados por el pueblo asheninka.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aberle, D. (1966). *The Peyote religion among the Navajo.* Chicago: Aldine.

Amich, J. (O.F.M.) (1988). [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.

Anderson, J. (2002). *Historias de cambio de los asheninka. Comunidades y Culturas Peruanas* Nº 29. Peru: ILV.

Andrello, G. (2006). *Cidade do índio. Transformaçoes e cotidiano em lauarete*. São Paulo: Editora UNESP.

Aranda, R. y Sotomayor, C. (1979). *La penetración religiosa en los campa*. Departamento Académico de Ciencias Sociales. Lima: UNMSM.

Beysen, P. (2008). *Kitarentse. Pessoa, arte e estilo de vida ashaninka (do oeste Amazónico).* Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Biedma, M. (O.F.M.) (1981). *La conquista Franciscana del Alto Ucayali.* Lima: Milla Batres.

Bodley, J. (1981). Supervivencia tribal en la Amazonía. *Amazonía indígena 1*(3): 9-13.

Bodley, J. (1973). Deferred exchange among the campa Indians. *Anthropos 68*: 589-596.

Bodley, J. (1972). A Transformative Movement Among the campa of Eastern Peru. *Anthropos*. 220-228.

Bodley, J. (1970). *Campa Socio-Economic adaptation.* Ph. D Dissertation. Ann Arbor. Michigan: University of Oregon.

Bourdieu, P. (1999). *El sentido práctico.* Madrid: Taurus.

Bourdieu, P. (1977). *La reproducción*. Barcelona: Laia.

Bullon, A. (1978). *La espiritualidad del indígena amazónico.* Lima: s.e.

Büttner, T. Y Fernández, E. (1991). "Aspects of language planning in Ashaninka (Eastern Peru)", en U. von Gleish y E. Wolff, eds., *Standarization of national languages;* Hmaburgo: University of Hamburg y the Unesco Institute for Education.

Cenitagoya, V. de, (1943). *Los Machiguengas.* Lima: Sanmarti y Cía.

Coombs, D. (1987). *Todos somos iguales.* Pucallpa. Perú: Universidad Nacional de Cajamarca. ILV.

Cuenca, R. (2014). *Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad.* Lima: IEP.

Chrostowsky, M. (1972). "The eco-geographical characteristics of the Gran Pajonal and their relationships to some campa Indian cultural patterns"; en *Actas y Memorias del 39° Congreso de Americanistas,* Vol. 4: 145-160.

Churchill, L. (1975). *Questioning strategies in sociolinguistics.* Massachusets: Newbury House Publishers Inc.

D'ans, A., Chavarría, M., Guillen, N., Solís, G. (1973). *Problemas de clasificación de lenguas no andinas en el Sur-este peruano.* (Documento de Trabajo, 18.) CILA-DT. Lima: UNMSM: Lima: UNMSM-CILA.

De La Cadena, M. y Orin, S. (2010). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y Globalización.* Lima: IFEA. IEP.

Devenan, W. (1980). La población aborigen en la Amazonía en 1492. *Amazonía Peruana*, No 5 Lima – Perú: CAAAP.

Devenan, W. (1974). Campa subsistence in the Gran Pajonal. Eastern Peru, en P. Lyon, ed., *Native South Americans: ethnography of the last known continent:* 92-110; Boston: Little Brown y Co.

Duranti, A. (2000). *Antropología Lingüística.* Cambridge. University. Traducción española, Pedro Tena.

EIBAMAZ (2012). *Para que crezcan bien. Crianza y capacidades en niños y niñas ashaninka, Shipibo y Yine del Ucayali*. Lima: Unicef.

Fasold, R. (1996). *La Sociolingüística de la Sociedad.* Madrid: Visor Libros.

Fernández, L. (2017). *Construcción identitaria de los jóvenes asheninkas del Gran Pajonal en el siglo XXI.* Tesis de maestría. Lima: UNMSM. Recuperado de http://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/cybertesis/6734

Fernández, E. y Brown, M. (2001). *Guerra de Sombras. La lucha por la utopía en la Amazonia Peruana.* Lima: CAAAP.

Fishman J. (2001). *Sociología del lenguaje*. Barcelona: Editorial Cátedra.

Gashé, J. (2011). *Sociedad bosquecina. Tomo II.* Iquitos: IIAP. CONCYTEC, CIAS.

Giglioli, P. (Ed.) (1975). *Language and social context.* New Zealand: Penguin Books.

Godenzzi, J. (2005). *En las redes del lenguaje.* Lima: Universidad del Pacífico. Centro de Investigación.

Gordon, C. (2006). *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin Mebengokre.* Sao Paulo: Editora UNESP.

Greenberg, J. (1987). *Language in the Americas.* Stanford: Stanford University Press

Greenberg, J. (1956). General classification of Central and South American languages, en *Men and Cultura: Fifth Internatíonal Congress of Anthropological and Ethnological Sciens*. Philadelphia, pp. 791-94.

Gugenberger, E. (1990). Migración y desplazamiento lingüístico en Arequipa. En: Cerrón, Solís, (Eds).*Tema de Lingüística Amerindia. Primer Congreso de Investigaciones Lingüístico Filológicas.*

Harrington, S. (1992). *Frente al Cambio.* Lima: ILV.

.

Haviland, J. y Flores, J. (2007). *Bases de la documentación lingüística*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Heise, M. Tubino, F. y Ardito, W. (1992). *Interculturalidad. Un desafío*. Lima: CAAAP.

Hvalkof, S. (2003). *Sueños Amazónicos… Un programa de salud indígena en la selva peruana*. Copenhagen: NORDECO, Nordic Agency for Development and Ecology: Karen Elise Jensen Foundation

Hvalkof, S. (1998). De la esclavitud a la democracia: antecedentes del proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal. En GARCÍA, P., HVALKOF, S, GRAY, A. *Liberalización y Derechos Territoriales en Ucayali*. Copenhague. IWGIA. Documento 24. Perú.

Hvalkof, S. y Veber, H. (2005). Asheninka. En Santos Granero, F. y Barclay, F. (eds.) *Guía etnográfica de la Alta Amazonia. Volumen V: campa Ribereños/Asheninka* Institut français d'études andines - IFEA; Smithsonian tropical research institute.

INEI (Instituto Nacional e Estadística e Informática) (2018). *Directorio de Censos Nacionales 2017: III de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. III Censo de Comunidades Nativas y I Censo de Comunidades Campesinas.* Lima: INEI.

Izaguirre, B. (O.F.M.) (1922 – 1927). *Historia de las misiones Franciscanas y narración de los progresos de la geografía del oriente del Perú. Relatos originales y producciones en lenguas indígeneas de varios misioneros*. Lima: Talleres tipográficos de la penitenciaría.

Klee, C. (1991). *Sociolinguistics of the Spanish-Speaking World: Ibeia Latin America.* United States. Printed in the United States of America.

Kuramochi, Y. (Coord.) (1994). *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus Expresiones verbales*. Quito: Biblioteca Abya-Yala.

Laos Ríos, E., et al (2004). *Ikantakota tsimeripayeni jañabetani.* Iquitos: FORMABIAP.

Lathrap, D. (2010). *El Alto Amazonas.* Lima-Iquitos: Instituto Cultural Runa.

Loayza, F. (Ed.) (1942). *Juan Santos, el invencible*. Lima: Editorial Miranda.

Loos, E., Davis, P., Wise, R. (1979). El cambio cultural y el desarrollo integral de la persona: exposición de la filosofía y los métodos del ILV en el Perú. Larson, M. L. et al. *Educación bilingüe: una experiencia en la amazonía peruana*, Lima: Ignacio Prado Pastor. Pp. 401-447.

Macera, P. y Casanto, E. (2009). *El poder libre ashaninka. Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito*. Lima: USMP. Fondo Editorial.

Manrique, M. (1982). *La Peruvian Corporation en la selva central del Perú.* Miraflores: Centro de Investigación y Promoción Amazónica

Mason, A. (1963). *Las lenguas de las indias de Sudamérica. Handbook of southamerica andes,* volumen 6, New York: Cooper Squar Publishers Ink.

Meggers, B. (1981). *Amazonia: hombre y cultura en un paraíso ilusorio.* México: Siglo veintiuno editores.

Ministerio de Cultura (2014). *Identidad, historia y utopía. Serie Diversidad Cultural.* Lima: Ministerio de Cultura.

Montoya, R. (2005). *Elogio de la antropología.* Lima: INC Cusco. UNMSM.

Mc Elhany. J. L. (1928). Experiencies in the jungles of Peru. En: *Review Herald.* Vol.105, N° 45.

Nanda, S. (1994). *Antropología Cultural. Adaptaciones socioculturales.* Quito: Instituto de Antropología Aplicada.

Nicahuate, J. (2007). *El Sheripiari como agente socializador a través de la práctica médica en la cosmovisión asheninka.* Tesis para Magíster. Cochabamba.

Noble, G. K. (1965). *Proto-Arawakan and its descendents.* Bloomington: Indiana University.

NU.CEPAL (2007). *Cohesión social. Inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe.* Santiago de Chile: Naciones Unidas.

Ortiz, A. (2001). *Manual de Etnografía Amazónica*. Lima: Perú. PUCP. Fondo Editorial.

Parra, M. (1988). La hipótesis de Sapir-Whorf. *Forma y Función, (3).* Departamento de Lingüística. Universidad de Colombia. Pp. 9-16.

Payne, D. (1991). A classification of Maipuran (Arawakan) languages based on shared lexical retentions. *Handbook of Amazonian languages, vol 3*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Pereira, F. (1944). Chaingavane. *Revista del Museo nacional*. Tomo XIII. Lima, pp. 84-88.

Peugh, V. (1928). Perene Mission Amazon. *Review Herald*. Vol. 105, N° 30.

Pimenta, J. (2002). *Índio não é todo igual. A construção ashaninka da história e da política interetnica.* Tese para Doutor. Brasília.

Poutignat, P. y Streiff, J. (1997). *Teorias da Etnicidade*. Brasil: Editora unesp.

Pozzi-Scott, I., Solis, G., García, F. (1996). Mapa de las Lenguas indigenas de la Amazonía Peruana. *LAH*.

Prado, I. (2005). Lingüística Arawaka. Expresión de la Identidad Étnica de los asheninka: una perspectiva histórica. *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos. Volumen X.* Páginas 129-135.) Lima.

Pride, J. B. y Holmes, J. (Eds.) (2003). Sociolinguistics. Penguin Books. New Zealand. 1979. PUCP *Anthropologica.* Departamento de Ciencias Sociales. Año XXI. Perú.

Regan, J. (1993). *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la amazonía.* Iquitos: CETA.

Riveiro, D. (1969). *As américas e a civilização.* Rio de Janeiro: Editôra Civilização Brasileira.

Rojas, E. (1994). *Los ashaninka un pueblo tras el bosque.* Lima: PUCP. Fondo Editorial.

Romani, M. (2004). *Toponimia en el Gran Pajonal con especial atención a los topónimos de afiliación ashaninka.* Tesis para optar el título de Licenciatura en Lingüística.UNMSM.

Sala, G. (P. Fr.) (1929). *Diccionario, gramatica y catecismo castellano, inga, amueixa y campa.* Lima: Medalla.

Sala, G. (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 Penitenciaria.

Santos Granero, F. (1996). *Globalización y cambio en la amazonía indígena.* Volumen. Quito: Biblioteca Abya –Yala.

Santos Granero, F. (Comp.) (1992). *Opresión Colonial y Resistencia Indígena en la Alta Amazonía*. Quito: Abya-Yala.

Santos Granero, F. y Barclay, F. (2005). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen V. campa Ribereños asheninka*. Lima. Perú: Editores Instituto Smithonian de Investigaciones Tropicales. IFEA.

Sarmiento, J. P. (2011). *Kametsa asaiki: the pursuit of the'good life'in an ashaninka village (Peruvian Amazonia)* (Doctoral dissertation, University of St Andrews).

Shäfer, M. (1988). *Ayompari, Amigos und die Peitsche: Die verflechtung der ökonomischen Tauschbeziehugen der Ashéninga in der Gesellschaft des Gran Pajonal/Ostperu.* Doctoral dissertation. Ludwing-Maximiliams Universtät zu Munichen. Selbetveralg: Amorbach.

Shell, O. A. y Wise, R. (1971). *Grupos idiomáticos del Perú.* Lima: UNMSM, ILV.

Smith, R. (1985). A Search for Unity within Diversity: Peasant Unions, Etnic Federations, and Indianist Movement in the Andean Republics. En: T. MacDonald, ed., *Native Peoples and Economic Development.* Occasional Papaer #16, Cambridge: cultural Survival, Inc.

Solis, G. (2001). Interculturalidad: encuentros y desencuentros en el Perú en Heise, M. *Interculturalidad, Creación de un concepto y desarrollo de una actitud.* Programa FORTE-PE. Ministerio de Educación.

Stahl, F. (1929). Religion Mission in Amazon. *Review Herald.* Vol 108. N° 40.

Tovar, A. (1961). *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Buenos Aires. Edición Sudamericana.

UNIVERSIDAD DE LAS REGIONES AUTÓNOMAS DE LA COSTA CARIBE NICARAGUENSE (URACCAN) (2001). Visión de nación mutiétnica. Fortaleciendo la visión de nación multiétnica desde las regiones autónomas y pueblos indígenas de Nicaragua. *Memoria del Taller de Planificación de la Agenda de las Regiones Autónomas y la Visión de Nación. Bilwi, Puerto Cabezas, RAAN., 27 y 28 de Noviembre del 2001. Ms.*

Varese, S. (1973). *La sal de los cerros.* Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Varese, S. et al. (2013). *Selva Vida. De la Destrucción de la Amazonía al Paradigma de la Regeneración*. IWGIA. Fondo Ed. Casa de las Américas. Lima.

Veber, H. (2009). *Historias para nuestro futuro yotantsi ashi otsipanki. Narraciones autobiográficas de líderes Ashaninka y Asheninka de la Selva Central del Perú.* Copenhague: IWGIA.

Veber, H. (2003). Ashaninka Messianism in *Current Anthropology* Volumen 44, Number 2.

Vilchez, E. (2014). Prácticas comunicativas entre los asheninka de Ponchoni de la amazonía peruana. *Revista Lengua y Sociedad.* Vol. 14 Nº 1, UNMSM, pp. 9-28.

Vilchez, E. (2013). Cambios y Continuidades Socioculturales de los Asheninka de Ponchoni (Gran Pajonal). *Revista Lengua y Sociedad.* Vol. 13, Nº 1, UNMSM, pp. 71-84.

Vilchez, E. (1966). *Fonología del Ashaninka del Gran Pajonal con especial atención a los segmentos sibiliantes.* Tesis para optar el grado de Magíster en Lingüístcia. UNMSM.

Vílchez, E. y Espinoza, G. (2003). Una explicación sociolingüística del estado actual de la lengua ashaninka. pag. 299-314. En: *Cuestiones de*

Lingüística Amerindia.Tercer Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico- Fililógicas. Perú. 2003.

Villarejo, A. (1959). *La selva y el hombre.* Lima: Editorial Ausonia.

Weiss, G. (2005). Campa Ribereños. In Barclay, F. and Santos G., Fernando (eds.), *Guía etnográfica de la alta Amazonía V*, 1-74. Balboa, Panamá: Smithsonian Tropical Research Institute, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Weiss, G. (1975). *Campa cosmology: the world of a forest tribe in south America.* Anthropologica papers of the America. Museum of Natural History N° 52, Nueva York. 1975.

Weiss, G. (1969). *The cosmology of the campa Indians of Eastern Peru.* Ph.D. Disertation. University of Michigan.

ANEXOS

Anexo 1

Definición de términos

Consideramos pertinente definir algunos términos que son usados en este estudio, para una mejor comprensión de su empleo.

°**Androcentrismo**: el hombre es el centro de todo. También se manifiesta lingüísticamente con expresiones que desmerecen o inducen a merecimiento de las lenguas como facultad exclusivamente de humanos; en casos de un grupo específico de humanos (runa simi, jaqe aru, etc)

- **Antropocentrismo:** "el ser humano es el rey de la creación". Uso de conceptos relacionados con otros animales peyorativamente: animalesco bestial, salvaje, simiesco, burro y puerco.
- **Adaptación:** los organismos buscan adaptarse al medio ambiente adaptar el medio ambiente a sí mismos.

Igual, en caso de contactos culturales o lingüísticos las lenguas suelen adaptarse mutuamente para capturar o expresar las nuevas realidades. En una situación así las sociedades de mayor poder suelen asimilar a la otra.

- **Comunidad biológica o biocenosis:** es un conjunto formado por todos los seres vivos que conviven en un determinado territorio.
- **Cohesión:** Una sociedad cohesionada supone grados mínimos de confianza en las personas y en las instituciones para que se desenvuelva la sociedad. Es la base de la amistad cívica. Las instituciones vendrían a ser los mecanismos que integran a los individuos y grupos a la dinámica social. Por tanto, la relación de confianza en las instituciones representa el punto central del sentido de adhesión y pertenencia a la sociedad.

Ecología: Interrelaciones entre los seres vivos o entre ellos y su medioambiente.

Dentro de la ecología es importante mencionar el concepto de diversidad. A mayor diversidad de especies el ecosistema es más rico, fuerte y duradero y a menor diversidad, más pobre y vulnerable.

- **Ecolingüística:** ha sido definida como el estudio de las relaciones entre lengua y medio ambiente. Para comprender debidamente esta definición es necesario que partamos del equivalente lingüístico de ecosistema. Algunos investigadores indican que el medio ambiente de la lengua, es decir, el ecosistema en que se inserta es la sociedad en la que se habla dicha lengua. Las investigaciones más recientes han mostrado que la lengua tiene un ecosistema mayor que se descompone en tres ecosistemas menores: (i) Ecosistema social de la lengua, (ii) Ecosistema mental de la lengua, (iii) Ecosistema natural de la lengua.
- **Etnocentrismo:** "el bien correcto es el que existe en mi cultura". Lo vemos desde los griegos que consideraban que los demás pueblos eran bárbaros - "incivilizados".
- **Hábitat:** es el local en el que vive determinada especie.
- **Holismo**: Totalidad (las partes de un sistema no pueden determinarse a partir de la suma de sus componentes sino que estos deben verse como un todo). La totalidad está implícita en la noción misma de ecosistema.
- **Multiculturalismo:** Conciencia de pluralidad de culturas en un espacio determinado. En trece países de América Latina hay un reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en cuanto a su identidad cultural y, a veces, también su identidad territorial. El principal indicador es la *pertenencia a un determinado grupo étnico,* lo cual denota una cierta probabilidad de tener un fuerte sentido de pertenencia a esa cultura respectiva.

Los términos multiculturalismo y pluriculturalismo se utilizan cada vez más frecuentemente —a veces como sinónimos— para referirse a países en cuyo territorio coexisten distintos grupos étnicos, que son portadores y representantes de identidades, orientaciones y valores —de una cultura— diferente a los que predominan. Por lo general, sus integrantes tienen posiciones subordinadas dentro de la sociedad y, vistos como "los otros", son discriminados; su influencia dentro del total de la población varía. El

multiculturalismo, entendido como una manifestación de la diversidad y de la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales, se vincula con dos hechos sociales relativamente nuevos e interrelacionados que influyen en la cohesión social de los países: el surgimiento de los pueblos indígenas como actores sociales, y el consiguiente rápido aumento de los conflictos vinculados a su mayor visibilidad y a las demandas que plantean a los Estados nacionales. Los indígenas sufren la exclusión social y la discriminación en mayor medida que otros grupos o categorías de la población.

- **Pueblo:** tiene el sentido de sociedad o nación, en el uso que dan los arqueólogos; de cultura en el uso de los antropólogos.
- **Sociedad:** son grupos de organismos de la misma especie que conviven en un determinado territorio y que cooperan entre sí formando un todo.

Anexo 2

Descripción de Ponchoni y diagnostico situacional: población asheninka, población no asheninka, actividades de los pobladores, escuelas, postas médicas, local de la OAGP, etc.

POBLACION ASHENINKA, POBLACION NO ASHENINKA:

- Un total de 37 familias.
- CC.NN Ponchoni. Ubicado entre los límites de:
- Por el este con fundos de los señores Armando Casas Aucayauri, Abatolio Sánchez Camarena.
- Por el oeste con el fundo de los señor Víctor Castro Escalante Aucayauri y fundo del señor César Vela Aucayauri.
- Por el norte con el pueblo de Oventeni y el fundo del señor Jorge Aliaga Shampay.
- Por el sur con el fundo del señor Abilio Escalante.
- Consta de 22 familias. Lo componen de la siguiente manera:

1. Pascual Camayteri Fernández (asheninka)

a. Ninfa María Sánchez Valero (Mestiza Acolla)

b. Jhordi Camayteri Gómez (Ashenika-Mestizo)

2. Cleofaz Quintori Soto (Ashaninka-Puerto Bermúdez)

a. Maribel Maria Camayteri Sanchez (asheninka-Mestiza)

b. Kevin Quintori Camayteri (asheninka)

c. Ronni Quintori Camayteri (asheninka)

d. Rai Quintori Camayteri (asheninka)

3. Glovis Camayteri Sánchez (asheninka-Mestizo)

a. Mariela Gómez Huaroco (Mestizo)

b. Hijo---------- (asheninka-Mestizo)

c. Hijo ---------- (asheninka-Mestizo)

4. Jeny Gaby Camayteri Sánchez (asheninka-Mestiza)

a. Wilmer Vela Castro (Yine-Mestizo)

5. Giovani Panduro Camayteri (asheninka-Mestizo)

6. Angelo Castro Camayteri (asheninka-Mestizo)

7. Cesar Camayteri Sánchez (asheninka)
a. Sofía…… (asheninka)
b. Hijo ……(asheninka)
c. Hija ……..(asheninka)
8. Miguel Camayteri Fernández (asheninka)
a. Esther Chiri Santiago (Ashaninka Yavirironi)
9. Olga Camayteri Chiri (asheninka)
10. Motelo Camayteri Chiri (asheninka)
11. David Fernández …… (Ashaninka Yavirironi)
a. Rosa Chiri Santiago (Ashaninka Yavirironi)
b. Hijo ---------- (Ashaninka)
c. Hijo ---------- (Ashaninka)
d. HIja---------- (Ashaninka)
12. Sergio Chiri Santiago (Ashaninka Yavirironi)
a. Reyda Vásquez Altamirano (Mestiza)
13. Ronaldo Chiri Vásquez (Ashaninka-Mestizo)
a. Hijo ---------- (Ashaninka-Mestizo)
14. Irene Fernández Chiri (Ashaninka Yavirironi)
a. Esposo ---------- (Mestizo Oventeni)
b. Hija ---------- (Ashaninka-Mestiza)
15. René Fernández Chiri (Ashaninka)
16. Dante Chávez Viena (Mestizo-Pucallpa)
17. Emilia Camayteri Fernández
a. Esposo----------(Mestizo- Pucallpa)
18. Robín Campos Camayteri (asheninka-Mestizo)
a. Hija---------- (asheninka-Mestizo)
19. Joel López Cañoa (Ashaninka-Puerto Bermúdez)
a. Esposa ---------- (Ashaninka-Puerto Bermúdez)
b. Hijo----------(asheninka)
20. Melodi López ---- (asheninka)
21. Eleodoro Gómez Correa (Mestizo)
22. Victoria Huaroco Camayteri (Mestizo-asheninka)
a. Hijo---------- (Mestizo)
b. Hija---------- (Mestizo)

c. Hija---------- (Mestizo)

d. Hijo----------(Mestizo)

23. Jesús Gómez Huaroco (Mestizo)

a. Esposa ---------- (asheninka)

b. Hijo---------- (Mestizo-asheninka)

24. Leonardo Gómez Huaroco (Mestizo)

a. Esposa---------- (Mestizo)

b. Hijo---------- (Mestizo)

25. Jumanga ---------- (asheninka)

a. Esposa ---------- (asheninka)

b. Hijo ---------- (asheninka)

c. Hija ---------- (asheninka)

d. Hija---------- (asheninka)

26. Hija de Jumanga---------- (asheninka)

a. Esposo ---------- (asheninka)

b. Hijo ---------- (asheninka)

c. Hija ---------- (asheninka)

27. Hijo de Jumanga ---------- (asheninka)

a. Esposa ---------- (asheninka)

b. Hijo ---------- (asheninka)

c. Hija ---------- (asheninka)

28. López ---------- (asheninka)

a. Esposa ---------- (asheninka)

b. Hijo ---------- (asheninka)

c. Hija ---------- (asheninka)

29. Cocaniria ---------- (asheninka)

a. Hijo---------- (asheninka)

b. Hija ---------- (asheninka)

c. Hijo ---------- (asheninka)

30. Alberto, hijo de López ---- (asheninka)

a. Esposa ---------- (asheninka)

b. Hijo ---------- (asheninka)

c. Hijo ---------- (asheninka)

d. Hijo ---------- (asheninka)

31. Hija de López ---------- (asheninka)

a. Esposo ---------- (asheninka)

b. Hijo ---------- (asheninka)

c. Hijo ---------- (asheninka)

d. Hijo ---------- (asheninka)

e. Hijo ---------- (asheninka)

Poblado anexo político 01 de Ponchoni 06 familias. Todos asheninka, ubicados en Chonquirini.

Poblado anexo político 02 de Ponchoni 04 familias. Todos asheninka, ubicados en el fundo del señor Asisculo Huamán Fuentes

Poblado anexo político 03 de Ponchoni 05 familias. Todos asheninka ubicados en el fundo del señor Vicente Huamán Fuentes.

Estos poblados anexos se fundaron después de la creación de Ponchoni, ya que todos estos vivientes trabajaban las tierras para sus patrones, lo cuales cansados de no ser los propietarios solicitan a los líderes Pascual y Miguel para que les ayuden a gestionar su titulación, pero como esto demoraba y ya se había puesto en marcha el proyecto de titulación, por estrategia se les tituló como anexos de Ponchoni porque ya tenía un título. Es por ello que estos anexos están asentados en el centro de todo un fundo o muchos de ellos se han quedado con parte de estos fundos según su titulación.

Con respecto a los mestizos que están en Ponchoni, esto se ha dado recientemente, ya que por humanidad se aceptó que puedan estar dentro de la comunidad a las familias 13, 14, 15, pero se determinó lotizar sus parcelas ya que no tiene mucho territorio y tan solo se les concedió para vivir y construir sus casas mas no para hacer chacras.

Actividades de los pobladores: La comunidad de Ponchoni tiene que clasificarse en dos áreas, uno es la central donde se fundó como comunidad y los anexos, ya que en la primera está compuesto por habitantes de diferentes lugares y por algunos comuneros y en los anexos solamente viven asheninkas.

Actividad de la comunidad de Ponchoni:

- Todas las familias del 01-22 se dedican a la agricultura
- Las familias 01, 02,03,04,05, 06, Se dedican a la agricultura y ganadería
- Las familias 01, 04, Se dedican a la agricultura, ganadería y comercio
- La familia 10 se dedica a la agricultura y comercio
- Actividad de los Anexos de la comunidad de Ponchoni
- Todos se dedican a la agricultura.

Escuelas: Cuenta con una I.E. Inicial, con una sola profesora, construida de material rústico, aproximadamente acuden 15 alumnos.

Cuenta con una Institución Educativa Bilingüe, que funciona en la central y acuden los hijos de los anexos, funcionan los 6 grados, con un profesor titular y 1 de incremento, o sea es una escuela unidocente. Su infraestructura es de madera, fue construido con el financiamiento de FONCODES el año 90, aproximadamente tiene 60 alumnos.

Cuenta con un colegio agroindustrial, que por cierto según su creación es en la comunidad de Mañarini, pero por cuestiones de lejanía, además por la deserción estudiantil, políticamente se ha manejado este asunto y funciona en Ponchoni con las 5 aulas, con 8 profesores: 6 son contratados y 2 nombrados. En sus respectivas especialidades, acuden alumnos de todas las comunidades aledañas, incluso del mismo Oventeni. Cuenta con un pequeño albergue construido por la Municipalidad de Atalaya, para que puedan hospedarse los alumnos que vienen de lejos, su infraestructura es de buenas condiciones, ya que el gobierno regional lo construyó de material noble. Aproximadamente acuden 150 alumnos, por ser agroindustrial desarrollan sus propias actividades como la crianza de piscigranja, crianza de pollos, crianza de cerdos, horticultura y producen derivados de plantas frutales, cuentan también con una banda de guerra muy bien implementada.

La comunidad también cuenta con el programa de Alfabetización a cargo de un coordinador que dicta clases a los padres y madres de familia, funciona tres veces a la semana en el local del inicial, con un profesor o monitor contratado por la UGEL de Atalaya; aproximadamente acuden 10 alumnos.

Postas médicas: No existe una posta médica en la comunidad, ya que no es procedente su creación por el hecho de que a pocos kilómetros existe una posta médica, ubicada en el pueblo de Oventeni.

Local de la OAGP, Etc. Con la creación de la OAGP, según escritura pública se determinó que el domicilio legal sea la comunidad de Ponchoni, es por ello que la sede de las 39 comunidades que afilia OAGP es esta, por lo cual para su funcionamiento y operatividad construyeron una oficina, en base a financiamiento exterior, es de material semi noble, acondicionado con tres oficinas y una sala de reuniones, está operando bien por más de 15 años; los congresos se desarrollan en esta oficina.

Generaciones de comuneros de Ponchoni: Desde la creación de Ponchoni hasta hoy han pasado las siguientes generaciones

Primera Generación de los Fundadores (Ángel y Nicolás Camayteri Fernández), que tuvieron varios hijos y varias mujeres, pero desde sus fallecimientos, toda su familia migró a otras comunidades, justamente por el desplazamiento de los ganaderos. Casi todos los colindantes de Ponchoni que ahora son fundos ganaderos fueron terrenos de Ángel y Nicolás, les obsequiaron un pedazo por ser sus compadres, pero la ambición fue más allá, porque comenzaron a expandirse y apropiarse más de lo que les habían obsequiado, y cuando fallecen Ángel (Se envenenó, porque una de sus esposas le fue infiel), Nicolás (Por un accidente aéreo quedó paralítico, después de un tiempo falleció), sus esposas quedaron desamparadas y por ello migraron a otras comunidades llevándose a todos sus hijos, no quedaron ninguno. Cuando Miguel regresa del ejército y casi en sus últimos momentos de Nicolás y fallece, se entera de la historia; y Pascual aun no llegaba. Ángel y Nicolás no tenían la convicción de organizarse, simplemente el de vivir y trabajar; y cada vez que alguien se hacía su compadre le obsequiaba terrenos, mientras que Miguel después de fallecido Nicolás y con el retorno de Pascual, ellos sí querían organizarse e inician con la comunidad de Ponchoni como ejemplo para los demás grupos locales que estaban dispersos en todo el Gran Pajonal. Es por ello que Ponchoni prácticamente queda en medio de muchos fundos, que eran de compadres

de los hermanos Camayteri. Los colonos trataron de hacer desaparecer esta comunidad pero no lo lograron, es por ello que su territorio es pequeño.

Con respecto a esta generación, el nivel del uso de la lengua era mayor en el asheninka, con una mínima influencia del castellano, ya que este lugar a pesar de estar muy cerca al pueblo aún conservaba su cultura y su costumbre; tal es el caso que se practicaba el curaquismo o la poligamia, es por ello que tenían muchos hijos y como una estrategia de conquista los colonos se ofrecían apadrinar a sus menores con el único fin de solicitar una propiedad o adueñarse de otras. No tenían estudios primarios.

Segunda Generación: Pascual y Miguel y las demás familias asheninka. Con esta generación es prácticamente donde se inicia el proceso de organización de Ponchoni, poniendo límites a los compadres, por cierto intencionados con el ánimo de expropiarse territorios. Se inicia una lucha constante y en vista de que los dos hermanos no podían constituir una comunidad porque el mínimo de familia que se requería era que fueran 15 familias. Por ello es que toman la estrategia de invitar a familias asheninka que estaban viviendo en fundos de colonos y que solamente trabajaban para ellos. Como retribución les permitían hacer sus chacras con la finalidad de cuidar sus ganados y sus parcelas, o sea algo así como pagar una renta, muchos de ellos accedieron a esta iniciativa y se vinieron a vivir a Ponchoni, tal es el caso de la familia 16, 19, 20 y otros que después se fueron, otros no quisieron integrarse ya sea por miedo a sus patrones o simplemente porque no estaban seguros de que esta iniciativa iba a dar resultados, asimismo Miguel trajo a sus cuñados de la comunidad de Yavirironi, que está por Satipo para completar con el número exigido. Cumplido dicho requisito se inicia con el trámite respectivo, eligiéndose al primer jefe Pascual Camayteri. Para el lineamiento se dieron muchos sucesos, inclusive peleas de cuerpo a cuerpo entre Miguel, Pascual y los colindantes, en presencia del Ministerio de Agricultura, PET, por querer más territorio. Los ganaderos y de la otra parte por recuperar su territorio, se podría decir que lograron recuperar el 40% de los que se habían expropiado.

En esta generación la interacción era mucho mayor ya que la necesidad les ha hecho comprobar que el lenguaje español era la que más se desarrolla;

por lo mismo que tenían que estar en constante contacto con autoridades de las instituciones públicas, gestionando para el trámite de reconocimiento y titulación, creación de escuelas, postas médicas, audiencias públicas en los juzgados por haber sido demandados por colonos en materia penal sobre usurpación, trafico, apropiación ilícita, terrorismo, etc. La vestimenta se cambió por el típico pantalón y camisa, además Miguel venía de una educación militar de aquel entonces muy fuerte y Pascual de haber estudiado en un convento y trabajado en diferentes lugares en temas de comercio, ganadería, industrialización entre otros. Entonces había una ideología diferente al de la primera generación, era la combinación perfecta de dos ideas de cambio. Compartían la religión católica pero no practicaban, habían concluido la educación primaria completa, Miguel la secundaria, Pascual se quedó en segundo año de secundaria, pero tenía mucha experiencia de campo, es por ello que aquí se inició con la introducción de la tecnología, como el uso de la máquina de escribir para el tema de gestión; Pascual y Miguel se capacitaron.

Los dos eran huérfanos de padre y madre que los dejaron de niños y esto hacía que sobre todo Pascual inculque a sus hijos al estudio y continuar con lo que había emprendido.

Al inicio de esta generación no había más liderazgo que el de los dos, pero después de que organizaron las comunidades, una vez concluido con la suya, se inició la cruzada general para todos, tal es así que se comenzó a notar el sobresaliente liderazgo de otros comuneros muy alejados, y que para fortalecer esto lo que hicieron los hermanos fueron nombrarles como jefes de las futuras comunidades y concientizar a la población para organizarse e iniciar el proceso de reconocimiento en muchos lugares. Hubo enfrentamientos con colonos ganaderos y cafetaleros, incluso hasta muertes. Esto ayudó mucho al fortalecimiento de la OAGP, de estos jefes líderes ya muchos han fallecido, otros están todavía asumiendo el cargo y algunos están enfermos y alejados de la problemática de la comunidad porque la nueva generación los ha desplazado considerándose superior a ellos por tener estudios secundarios.

Tercera Generación (Hijos de Pascual y cuñados de Miguel y las demás familias asheninka y los mestizos): Esta tercera generación es la que permitió la recuperación de territorio de Ponchoni y entabló una rivalidad con el pueblo de Oventeni porque por la parte norte también ya tenían dueño, entonces la rivalidad que existía era tan fuerte que los hijos eran también los que pagaban estas consecuencias, debido a que en Ponchoni aún no existían colegios. La escuela solo funcionaba en Oventeni, pero una escuela de la iglesia católica, que en principio no dejaban que los hijos de los indígenas o hijos o alumnos provenientes de comunidades se matriculará, o si se matriculaban recibían un trato indigno, que buscaban la sin razón para castigarlo, hasta aburrirlos y así para que no retornen más. En esta generación, no formaron parte los hijos de las familias asheninka de Ponchoni, justamente por no querer exponerlos a los que ya se había visto venir, incluso los cuñados de Miguel desertaron, los únicos que se quedaron fueron los hijos de Pascual, estudiando en Oventeni y así concluyeron la secundaria satisfactoriamente y siendo los primeros alumnos de clases. De esta generación, solamente se quedaron dos (Maribel y Denis) que ahora ya son profesionales, de todos los hijos de los colonos de Oventeni que estudiaron en esta generación ninguno continuó estudiando el nivel superior, ahora son agricultores y/o ganaderos y otros se dedican al comercio.

Los de la generación de los hermanos menores las cosas ya fueron más sencillas, casi fue el último de esta resistencia de integración social, es por ello que no tuvieron dificultad, incluso concluyendo sus estudios en Ponchoni porque ya se había creado el colegio, ahora los dos también son profesionales. Y los hijos de los cuñados de Miguel, también estudiaron y concluyeron la secundaria pero se dedicaron a otras labores, y los hijos de los asheninka, también estudiaron y concluyeron en el colegio de Ponchoni, dedicándose a otras labores.

En esta generación, el uso del lenguaje original se va perdiendo, por el mismo hecho de haber estudiado en un colegio hispano, católico, y la misma formación académica a nivel superior y universitario, muchos cambios sociales por el mismo hecho del contacto constante con los agentes de entonces y el manejo de la tecnología para estar a la vanguardia de la

modernización. Una de las hermanas mayores, Maribel, tiene un amplio manejo de la lengua, y volvió a retomar el idioma por la misma carrera educativa bilingüe intercultural, por lo cual se puede considerar que es la única maestra bilingüe asheninka del Gran Pajonal con un dominio de la lengua a la perfección.

No existen más profesionales de esta generación de Ponchoni, sólo Maribel volvió a enseñar a los alumnos y Denis se ha dedicado a ejercer su profesión donde existe un juzgado letrado, ya que de nada le sirve estar en Ponchoni porque la carrera de abogado no se ejerce donde no existe un juzgado, pero prestando servicio legal gratuito a la organización, o sea siempre inmiscuido en la problemática y dedicado a la política como parte de un sistema social y representativo para coadyuvar las necesidades apremiantes en la jurisdicción y el mundo empresarial, para sacar adelante a la familia.

Cuarta Generación (Los Hijos de los hijos de Pascual y cuñados e hijos de Miguel, las demás familias asheninka y los mestizos): Esta es la generación que cosecha todo el logro de las gestiones de la segunda generación, ya que ahora cuentan con los tres niveles de estudio, hay una integración de convivencia entre mestizo, colono y asheninka, como lo mencionado, incluso vienen desde Oventeni a estudiar y los de Ponchoni van algunos a estudiar tanto los hijos de los hijos y de los netamente asheninka.

Esta generación que por el hecho de estudiar en escuelas y colegios bilingües, están recuperando su lengua y cultura, se puede decir que es una generación interesante de nuevos líderes y grandes profesionales, pero como toda política nacional es de aplicación en todo el territorio del Perú, se tiene que emplear la tecnología como un instrumento de aprendizaje, lo cual se aplica en los centros educativos. Esta generación, sabe de computadora, internet, juegos en red, redes sociales; asimismo como cuentan con medios de información la televisión (Directv, cable mágico), están al día con la noticia y el acontecer nacional y mundial. Han introducido en estos años el uso de movilidad personal (Motos lineales), debido a la trocha carrozable están en constante comunicación con la provincia de Satipo, tienen

conocimiento de informática e internet. Usan otros tipos de instrumentos musicales como es la guitarra, trompeta, etc. O sea, prácticamente es una generación moderna, pero con aprendizaje constante de su lengua y cultura, ya que sus maestros son los de la generación anterior y asheninka. Algunos van a estudiar fuera.

Anexo 3

PREGUNTAS A DENIS CAMAYTERI

¿HABRIA LA POSIBILIDAD DE QUE PONCHONI DEVENGA EN OTRO OVENTENI?

Ponchoni prácticamente fue creado bajo un territorio recuperado por ello no tiene grandes extensiones, ahora las familias mencionadas líneas arriba conformaron parte de una estrategia para poder ser reconocido, después ya se incluyeron los anexos como una forma de ayudar a los que estaban pidiendo auxilio a los hermanos Camayteri, por ello es la radiografía que se presenta de Ponchoni. Las tres familias mestizas que ingresaron fue por consentimiento de la asamblea general a propuesta de Miguel, por cuestión de humanidad accedieron pero dejando constancia la forma y modo como participarán en la comunidad. Ahora lo que está haciendo expansivo a Ponchoni es la explosión demográfica, porque surgen nuevas familias, pero ya no familias asheninka, sino familias mezcladas, tal es el caso como por ejemplo de Gaby, se reunió con un Yine, o los cuñados de Miguel con mestizas o Glovis con mestiza; entonces eso hace que se expandan, obviamente Ponchoni está prácticamente sectorizado o señalado según las costumbres, por ejemplo como desde un inicio Pascual y Miguel fundaron por ello entre ellos, se han dividido. En la parte donde vive Miguel que antes era de Nicolás todo eso le corresponde y él sabrá cómo repartirlo o distribuirlo entre sus cuñadas, cuñados o familiares; la parte donde vive Pascual que antes correspondía a Ángel, él sabrá repartirlo entre sus familiares, dejando una gran extensión para los que se sumaron en base a la invitación que hicieron a los asheninka de otros lugares, ellos también deciden como distribuirlos entre sus familiares, pero no se admite que ingresen extraños más que la familia y si en caso quieran ingresar extraños, es ahí donde se reúnen y evalúan esta situación, por ello se puede observar que las casas de la familia de Pascual se van construyendo para arriba por donde antes estaba el cafetal y de Miguel por el otro lado; o sea no puede venir una familia de Miguel y construir donde le corresponde a Pascual,

ahora se han dejado áreas donde van a funcionar el colegio, escuela, la oficina, visitas, albergues y todo y esto ahora están siendo copadas, incluso las áreas que se han dividido ya están alambradas o cercadas, por ello dudo mucho que ingresen personas extrañas.

O sea terrenos para cultivar y expandir la agricultura ya no hay, solo hay terrenos para vivienda pero esto está destinado para las familias futuras, o sea emplean como una especie de urbanización con un catastro diseñado por ellos. Es por eso que como para la agricultura se necesita mucho espacio, es por ello se solicita a otros comunidades terrenos para cultivar, además como en la agricultura se está acostumbrado a sembrar yuca o maíz y no cercarlo, pero en Ponchoni sucede que al realizar esta actividad son muy perjudicados por los ganados, ya que se los comen todo, y no es rentable.

¿PODRÍA DECIRSE QUE LAS COSAS HAN MEJORADO DESDE QUE SE TIENE LA CARRETERA, SE TIENEN MEJORES ESCUELAS, POSTAS, ETC.?

Según mi percepción, la carretera es un componente básico para el comercio, pero resulta que los asheninka no son comerciantes, es cierto que en su mayoría se dedica al cultivo de café que este año fue muy rentable, pero se comercializa no para seguir comprando más café o poner un negocio, simplemente para el autoconsumo, o sea no existe la noción empresa o microempresa.

Por lo tanto centrándonos en el tema de Ponchoni, puedo decir que se ha beneficiado en algo, porque el comercio para las familias que se dedican a esta actividad ha mejorado y para los que se dedican a la agricultura; ahora ya cuentan con mejores condiciones de vida y pueden educar mejor a sus hijos, incluso pueden viajar y conocer otros lugares cosa que no se podía hacer antes por los excesivos precios, pueden ellos mismos vender sus productos en Satipo o Pichanaqui a un mejor precio y así conocer lo que se llama economía indígena, en estos aspectos ha mejorado.

Con respecto a mejores precios y escuelas, esto depende de los gobernantes de turno, ya que ahora todo presupuesto está descentralizado, y para que un gobierno pueda invertir presupuesto en este sector, tienen que solicitarlo las propias autoridades de Ponchoni en el presupuesto participativo, de lo contrario ninguna obra se ejecuta, tal es así que durante estos últimos años se han visto más inversión estatal en el Gran Pajonal, esto es justamente porque teníamos representantes a nivel de consejo municipal en la provincia de Atalaya, que velaban y cautelaban los necesidades de este sector, como prueba de ello se puede ver el albergue de Ponchoni, la escuela de Ponchoni, el colegio de Ponchoni que está en construcción, el jardín, proyectos productivos, psicigranja, pollos, equipamiento, etc., esto también está aunado a la mejora de la carretera para que así se esté integrado con la provincia.

Justamente, anteriormente, ejecutar una obra en esta localidad era costosísimo, pero ahora ya no por el tránsito de la carretera.

¿HAY CUADROS DE JOVENES LÍDERES?

Existen cuadros de líderes en la tercera y cuarta generación, que ya se está comenzando a integrar, ahora forman parte de la directiva, pero necesitan una direccionalidad y los conocimientos de los formadores de esta iniciativa, considero que la visión de este liderazgo se dio en varios tiempos, primero el principal fundamento fue el del tema organizativo y territorial que asumieron este rol los dos hermanos, ahora se presenta otro escenario, porque las problemáticas de ahora son diferentes: el tema de la competitividad que es la función que vienen cumpliendo los de esta generación; el tema de formar cuadros; el tema de la modernización, entre otros, Para las siguientes generaciones serán otros temas, por ello se menciona el tema del liderazgo, no es que uno es más que el otro, son situaciones que se presentan y se tiene que saber cómo resolverlos; la eficacia y la legitimidad tiene que ser del pueblo.

EL PROYECTO DE CERTIFICACION DEL CAFÉ

Sí está avanzando, pero no como lo habían planificado, ya que el objetivo de este proyecto no fue más que las comunidades aprendan a sembrar café

orgánico, ya que ellos son los expertos. Lo que se buscó es que se brindara asistencia técnica de lo que ya se tiene, pero los lineamientos legales para formular un proyecto son tan distintos a la realidad de cada zona y lo único que se hace es adecuarse a sus prerrogativas, es por ello que lo que se está buscando en estos últimos años la certificación o sea cumplir con los estándares de requerimiento internacional y pasar la evaluación para certificar el café del Gran Pajonal con dos componentes fundamentales, el café orgánico y étnico,

Asimismo constituir formalmente la cooperativa asheninka que será la piedra angular de este negocio, ya que con el certificado simplemente los precios mejoran, el comercio, se vuelve competitivo a nivel del mundo empresarial y ofrecer publicitando el producto no como materia prima sino industrializado, a nivel nacional e internacional.

Pero ahora se está en la etapa de formalización de la cooperativa y la evaluación de la certificación. Se espera que al próximo año se cumpla con todos los requisitos para la certificación; este año Pascual está como agente comunitario, que es el canal entre el estado y los beneficiarios.

DEPENDENCIA POLITICA DE PONCHONI DEL DISTRITO DE ATALAYA

Ponchoni depende del Municipio de Atalaya, porque los presupuestos que transfiere el gobierno central para ejecutar proyectos de inversión es a las municipalidades provinciales y distritales, y Oventeni solo es un pueblo que también depende del Municipio de Atalaya para poder sostenerse, por lo cual la única forma de salir adelante es que se cree un distrito cuya capital podría ser Oventeni y que incluya en el territorio distrital a Ponchoni.

Anexo 4

Casos de actores sociales de Ponchoni

Testimonios personales:

1**. Ninfa Sánchez** (Migrante andina: Acolla, Jauja). Grabación:18 de Feb.de 2002.

2. **Pascual Camayteri**, líder asheninka

3. **Denis Camayteri**, hijo de líder asheninka.

1. Ninfa Sánchez

Ninfa, ¿Cuántos años tienes?
Tengo 44 años

¿Cuándo viniste al Pajonal?
Más o menos cuando tenía tres meses.
Mi padre vino para trabajar en la Hacienda de Shumawani. Mi mamá después y ya cuando mi papá tuvo su terreno se retiró de la hacienda. Trabajó para eso.

Ya, pero tus otros familiares vinieron antes.
Sí, más antes ha venido mi abuelito porque él era profesor. Él ha venido con la Misión Franciscana.

¿Cómo profesor?
Sí

Tus abuelitos, cuando vinieron con los misioneros, ¿empezaron a tener chacra o recién?
Después todavía, después, sí.

¿Tú has estudiado con los misioneros?

Sí, con las monjas.

Ya, ¿y cuándo has aprendido el asheninka?

De pequeña, cuando tenía 3 años ya hablaba el idioma porque mi mamá tenía varios huerfanitos que criaba y he aprendido con ellos el idioma.

Elsa

No se hablaba asheninka.

Aunque, ¿habían asheninkas?

Claro, sí había huérfanos que quedaban sin mamá, sin papá. A veces no podían mantener a sus hijos y los llevaban a la Misión. No se hablaba, solamente así en mi casa con los chicos de la casa.

Pero, ¿allí aprendiste el idioma?

Sí, allí aprendí el asheninka

¿Hasta qué año estuviste en la escuela?

Solamente hasta el 5° de primaria

¿Y después te casaste o qué hiciste?

No, me fui a mi pueblo un año y no me acostumbré.

¿Y volviste?

Allí estudié el 5° año y no me acostumbré. Me regresé con mi hermano, dejando a mi papá en Acolla. Ellos se quedaron y yo me regresé con mi hermano porque no nos acostumbrábamos al frío. Uno se acostumbra a comer fruta fresca, lo que es de la selva; estábamos acostumbrados y nos hemos regresado. Cuando estuvimos un año aquí en Oventeni otra vez, hemos escrito a mi papá diciendo que regrese, que su vaquita está aumentando y que la chacra está bien. Regresaron otra vez, ah ¿cuándo él entró? ¿por qué convenció si no era asheninka del Pajonal, a los ashaninka del Perené, de Satipo? ¿Había mucha esclavitud? ¿No había reparto igual de lo que se producía acá?

Ya, mira me estás hablando de la llegada de Lobatón.

Claro, pero los colonos… mira desde muy antes cuando yo era pequeña, veía los maltratos que hacían los misioneros o los colonos que han venido de afuera; he visto los maltratos que hacían los sábados. Eran un montón los asheninka que estaban en la calle castigados, colgados, asustados. Pero para que mi papá nunca ha tenido un disgusto, nunca ha tenido algo contra los asheninka. Entonces, por eso, cuando esa fecha yo me uní con Pascual y empezaron a organizarse, para mí estaba bien porque se veían muchas cosas que pasaron con mis hermanos asheninka, porque a veces les daban un perro por dos a tres cuadras de chacra. Verdaderamente mucha estafa era. Miguel y mi cuñado Nico empezaron a organizarse. Primero mi cuñado Nico, cuando empezó con mi yerno, todavía no tomaba empeño en eso, pero yo verdaderamente apoyaba a Nico para que se organicen porque casi por Oventeni, acá, alrededor nomás, había puros nativos. Cuando llegaban los hermanos colonos, ya, pues, sembraban, hacían sus chacras o en sus yucales sembraban café; ya ha brotado y al nativo le decían "salte que esto es mío, mi chacra"; así se han ido aislando ellos. Para mí estaba bien lo que estaba haciendo Miguel. Pascual también entró entonces y mi papá que nunca ha sido ambicioso, ha criado varios huérfanos. Entonces mi papá verdaderamente no ha sido ambicioso, se quedó solamente con sus treinta cuadritas de chacra, con eso se conformaba mi papá, pero nunca hablaban mal de mi papá, más bien se hacían amigos de mi papá, por eso le traían así sus hijos para que los críe y eduque aunque mi papá le educaba a los niños así le educaba entonces desde esa fecha donde ya empezó la organización, a organizarse el agua. El jefe, nosotros, yo como mujer apoyaba a Pascual, decía está bien porque si no es así a dónde van a llegar a dar los hermanos asheninka porque ya ellos vivían lejos, se iban lejos, más lejos, más lejos y los que llegaban, los colonos más cerca se colocaban ellos; de esa razón los que las comunidades lejos ahora los únicos que somos de acá de Ponchoni estamos cerca al pueblo de Oventeni, así es donde empezó toda esa organización. Mi papá también siempre apoyaba a Pascual hasta cuando él estaba vivo. Le parecía muy bien lo que estaban haciendo y nunca cuando hacían sus contrarios sus memoriales para que firme contra Pascual contra Miguel. Mi papá se negaba rotundamente, "yo no voy a firmar, decía a los hermanos colonos, porque ellos están haciendo con derecho porque de ellos

es su tierra; nosotros estamos viniendo a quitar acá, yo verdaderamente"; decía mi papá "nunca voy a firmar contra Pascual y contra Miguel porque de ellos es su territorio y debemos respetar". Por eso, mi papá nunca ha tenido problemas con ningún asheninka, más bien se hacían compadres, les entregaban a sus hijos.

¿Y cuándo fue que decidieron venirse acá?

Aquí a Ponchoni me decidí venir cuando yo me operé; no tenía mejoría en Oventeni porque a veces siempre me sentía mal de mí operación. Una curandera me dijo tienes que retirarte de tu casa porque toda tu casa está trabajada; por esa razón, yo también me vine a vivir aquí; me vine a vivir aquí y desde esa fecha yo no vivo en Oventeni.

Pero, ¿en Oventeni han nacido tus hijos?

Sí, conservo mi lote, mi casa está, ¿no? Yo le he dicho a la gente que no me pueden quitar mi lote, ya que está presente los ombligos de mis hijos; no, no me quitan, allí está mi lote, mi casa también.

Pero ¿cuándo decidieron formar o ya a organizar las OAGP era más conveniente estar en Ponchoni o en Oventeni?

Más conveniente era en la comunidad porque en Oventeni ya te veían mal, te ven mal con que tú estás con ellos ¿no?, cuanto de mí especialmente, su hermano de mi papá don Alfonso, otras personas así mis tíos están ya contra mí, cuando yo les apoyaba a ellos estaban contra mí; mis tíos, mi tío Saúl, me decían por qué tú tienes que salir a favor, tú debes salir a favor de nosotros porque no es justo; pero yo decía ellos están haciendo algo bueno para sus hermanos. Pero más conveniente era vivir en la comunidad.

¿Pero tú tomaste la decisión de asimilarte a los asheninka porque tú sabes la lengua, te has involucrado en la cultura, digamos más en la cultura? Supongo que también mantienes la cultura andina pero veo que conoces mucho y sabes bastante, eres muy respetada por los mismos asheninka, entonces tú tomaste esa decisión cuando te casaste con Pascual o eso fue ya cuando recién viniste acá.

No, es cuando yo me junté ya con Pascual, cuando ya me casé con Pascual yo decidí, porque los hermanos no tienen ese valor; claro, ellos pueden hablar, decir y es una y otra cosa, no reclamar pero no había así como dicen, intérprete ¿no?, quién podría explicar así a alguna autoridad que viene entonces allí donde yo decía yo mismo por mi propia decisión he decidido ayudarles a ellos ¿no? Han visto mí… como dicen que yo tampoco nunca he tenido ninguna… así, palabras cambiadas con ellos entonces ellos han decidido tomarme como ahora que tenemos una organización la OMIAGP entonces han decidido ponerme como vicepresidenta, esta hermana es Victoria Ingrimari Camayteri; entonces por eso, si de esa razón yo digo que han visto cómo yo vivo aquí porque nunca he tenido ninguna discusión con nadie; más bien he tratado de hacerles entender que así no se debe vivir; hay que vivir más tranquilo y a las mujeres hemos dicho que traten de criar más animales para que puedan alimentar a sus niños, sembrar una u otra cosa, así se encuentra en la chacra para poder alimentar al niño, entonces por esa razón es lo que me respetan y también hasta el momento no tengo nada contra ellos, más bien más y más voy andar a las comunidades hablándoles conversando con ellos especialmente con las mujeres porque antes también habían muchos abusos en las mujeres de parte de los colonos ¿no? Le agarraban, le hacían tener hijos, no les querían reconocer o le tenían solamente de empleada en la casa, ¿no? Solamente una muchacha, ¿no?, pensaban en educar. De esa razón es que todas hemos pensado en formar una organización de mujeres para exigir quien lo tiene muy bien pero que le den siquiera educación no, porque ellos son pues la mayoría analfabetos, no, más antes era peor, no habían ni escuelas, nada. Toda la historia de la OAGP sé porque junto con ellos hemos apoyado en documentos, he apoyado firmas con nuestros hermanos.

Y cuando entraste ya en el mundo de los asheninka, tú conoces de las plantas, conoces de los *sheripiari*, conoces de *peyar*i, ¿tú crees en eso?

Ya, unas cuantas plantas no más sé, yo estaba sembrando pero a veces no crece; la oveja se come ¡no! y muere. Sí creo en esas plantas porque antes cuando mis hijos eran pequeños también han sido como digo su doctor. Ha

sido un *sheripiari* que es su tío, su tío de mi esposo no y entonces a veces todo no es como dice maldad o arco iris, también hay enfermedades hay fiebre, hay gripe, entonces no le curaba la medicina de farmacia, tenía que acudir al *sheripiar*i. Entonces el *sheripiari* le sanaba a mi hijo, sí y si creo yo en esas medicinas.

Y ¿cuál es la diferencia entre el Pajonal de cuando te casaste con Pascual y ahora en el 2002 o no le encuentras diferencia?

Ya, hay una diferencia porque cuando yo me uní con Pascual con bastantes dificultades de organización porque es anterior, muchas denuncias, no sé qué de hoy en día como dice en el 2002 ellos han logrado con las titulaciones de tierra, todo no, ya han asegurado sus tierras, en la educación han logrado entonces ahora en el 2002, están en una etapa como dicen ya no en tripulación sino ya están en camino carrozable, ya bastante han logrado, ya están más tranquilos, porque primero eran perseguidos por autoridades que ya les van a cerrar que ya van a la cárcel, pero ellos no, ellos no temían porque pensaban que no están haciendo nada malo. Entonces hoy en día es diferente ya han conseguido sus logros de la OAGP, ahora solamente están el camino carrozable para que puedan llegar a "carrozablear" por esta zona, para poder sacar nuestros productos.

Pero cómo ves ahora lo que se viene cuando ya esté la carretera, porque la carretera va a pasar no solamente por acá sino que también va a venir de Atalaya.

Sí, si yo sé que la carretera va a traer como dicen, buenas cosas, también malas cosas entonces para esto estamos en cada comunidad, ya hemos nombrado jefa para poder ver especialmente a sus hijas porque va a entrar muchas cosas con esta carretera, entonces debe organizarse más en las comunidades, especialmente la auto defensa, organizarse más para no tener ningún problema porque siempre van haber problemas porque en cada pueblo que llega hay problemas, por eso decía con Pascual hay que organizarse más para cualquier cosa que pueda suceder cuando ingresen los carros especialmente, los carros traen personas malas, buenas, no se sabe.

Pero ¿cómo se están preparando las mujeres? Por ejemplo, en el congreso último se suponía que la organización de mujeres iba a procurar ver que nuevamente se vuelva a cultivar algodón, que se tejan chusmas, canastas, que se hagan los collares, lo que normalmente usaban, pero yo veo que no hay casi, que ha disminuido. Probablemente cuando yo vaya a la otra a comunidad encuentre más, pero más veo que tienen la cushma de tocuyo, no la de algodón. ¿Qué pasó?

Ya, mira en el Congreso hemos dicho para sembrar algodón, para empezar a tejer las cushmas pero ahorita solamente en tres comunidades estamos haciendo y como tienen terreno suficiente, porque aquí en Ponchoni no produce el algodón, solamente en partes bajas porque aquí es la tierra roja, crece y después muere. Sólo en tres comunidades están haciendo eso (no entiendo lo que dice) en tres comunidades están y ahí tenemos en cada comunidad tiene su experta en eso no, en tejer tiene su maestro; entonces también estamos buscando un pequeño fondo para capacitar más a las mujeres como líderes para que puedan conducir su comunidad y ya tenemos respuesta de una hermana que es la hermana Sara pero por motivos de lluvia no se va poder realizar y estamos pensando en hacerlo en el mes de mayo. Para la capacitación viene la presidenta que es Victoria, ella puede explicar más porque ella es la que tiene que explicar más con Esther Shiri en el idioma pues como se puede ver especialmente para capacitación de mujeres que de cada comunidad a veces invitamos diez, las más que tienen interés y puedan aprender y así llevar a su comunidad el mensaje que se da y como se puede organizar mejor y así estamos.

Ya y como piensas ver lo referente a la preparación de las jóvenes porque todavía el año pasado encontré una niña de 12 años casada con un señor anciano y tenía criatura entonces eso todavía se sigue dando que se está haciendo porque supongo que es difícil para la organización de mujeres movilizarse a cada comunidad, instruir a las señoras; en fin pero de qué manera se puede hacer más fácil el camino.

Ya, mira nosotros siempre así caminamos pero en el año 2001 ya no hemos visto esas cosas porque nosotros hemos dicho si ellos van a seguir y no nos

escuchan entonces van a tener una sanción ya hemos hablado ya hemos dicho hasta el programa de salud indígena que ha recorrido durante todas las comunidades han llegado ya también estaba encabezando con Esther como Coordinadora de mujeres, ella ha quedado diciendo que no debe suceder eso con lo que han quedado, allí no más porque si le queremos quitar al anciano la niña se quiere matar el anciano, mejor me muero dice él. Entonces para evitar eso mejor que quede todo así, de este año ya no queremos ver algo como esto; pasaremos a la justicia no más y que le den su sanción y a la chica si es posible recogerle hacerle llegar ante su papá, el papá también no debe permitir esas cosas, ni la mamá le hemos dicho al papá, a la mamá, al hombre que está queriendo esa chica, los tres van a ser castigados no con chicote, sino físicamente y de eso ya no se ve, ya no se ve.

Y aquí en El Pajonal tú ves un futuro bueno en general para todos porque hoy la mortalidad es alta, yo no encuentro ancianos. Por ejemplo Avencho no debe tener mucha edad pero se considera anciana, no viven mucho. Entonces como mejorar el nivel de vida.

Ya, no sé todavía, no hemos visto esto porque verdaderamente, claro, ancianos los ancianos es lo que más fallecen, a veces no fallecen por enfermedad sino que más antes como ellos han sido trabajadores de los hermanos colonos sufren de hernia en el estómago, van bajando de peso entonces no quieren operarse porque el programa de salud indígena los ha sacado a operarse pero de aquí especialmente de Ponchoni de esta comunidad no quiso ir, dijo no yo no voy , yo prefiero estar así y no pasó un mes y falleció, en cambio otros sufren de la TBC, también fallecen cuando no están continuos con su medicina, pero si están continuos con la medicina están todavía viviendo como por ejemplo niños. Hemos olvidado de la anciana Camila que vive por allá, ella sufre de la TBC, años la tratan pero como ella se descuida siempre otra vez está enferma.

Ya

Pero para ellos estaba dando la posta de salud alimentos de Pucallpa y le estaban atendiendo con alimentación que recibían ellos, pero ahora como dice para ver a los ancianos, a veces podemos decir a las hijas que son

mayores o hijos que traten de atender a sus papás que los atienden porque son ancianos; ya no pueden sembrar, criar y ellos se dedican solamente en la casa en traer alguito, así no más, pero los hijos parece que no toman en cuenta a su papá. Ya pues mi papá se murió, ya pues entonces eso siempre Pascual está dándoles esos alcances, les da un ejemplo, les dice como yo a mi suegra lo tengo mi suegra, yo con ella estoy el niño está para que cocine, para que limpie la chacra, pero mi mamá no me hace caso que voy hacer le digo que no vaya a la chacra que esté en casa y no me hace caso

Ya, o sea, tradicionalmente el asheninka anciano si se quedaba solo o los que se quedaban solos y los hijos hacían su propia vida
Sí

Ya, no es para preocuparse como en el caso de los andinos que se preocupan por sus padres
No, no es igual aquí en el asheninka
Bueno, mi papá vive allí, no, no les da importancia, el hijo hace su vida con su pareja si vive cerca siempre y se encuentra eso si le llama y le dice vamos a comer, depende del anciano regresa a su casa eso si encuentra un pedacito, se comparte.

¿Y tú como ves el futuro con respecto a la OAGP, aún no hay líderes que sustituyan a Pascual?
Ya, ya, claro recién están en principio porque a veces salen a capacitaciones. Ahorita estamos viendo ya hay uno quien pueda reemplazar como digo siempre nuestros líderes es Pascual, Miguel, ellos nunca se han hecho comparar con nada, nunca han hecho eso es lo que le decimos al nuevo que está saliendo al campo que debe ser así como nuestros líderes que nunca se han manchado la mano con nada porque claro uno dice cuando uno es líder a veces ofrecen dinero ganado para que les den un pedazo de tierra para que les arreglen algo, bueno pero no es así nuestro líder actual, ellos son tajantes y limpios no quieren mancharse la mano con algo que no tiene valor, ni tampoco puede manchar a la comunidad o con el tiempo cuando él deje de ser líder que hablen mal, de eso se cuidan ellos y

ya tenemos uno que está yendo más o menos a los pasos de Pascual, pero es un poquito solamente que tiene miedo de repente yo puedo caer, pero todo depende de él que siga adelante que así como lo que está yendo a Pascual, hay dos más que están en capacitación pero no se está viendo todavía bien
No está yendo
No todavía no tiene, no está todavía bien

Pero a futuro ya más o menos como que se está viendo la posibilidad de tener profesionales, no, por ejemplo Maribel profesora, Fermín profesor que son de acá, Denis que va a ser abogado, están más o menos pensando en eso, creo que César va a hacer carpintería
Si él va a estudiar carpintería en Pucallpa en el km. 15. Si ellos Maribel, Denis, Fermín todo esperamos de ellos. Claro, Maribel Fermín ya están también no ven lo que hacen su papá, nosotros decimos todo esperamos de ustedes porque no quisiéramos que esta organización cuando algo pueda pasar a nuestro líder o de repente ellos ya están cansados de andar porque mucho sufren, entonces hablamos todo, esperamos de ellos así ellos en mesa cuando estamos cenando, hablamos abiertamente y Maribel se da cuenta y dice esto debe seguir adelante y todos debemos seguir igualito por que no debemos retroceder atrás e igual Denis cuando vino de visita bien fortalecido el OAGP porque no tiene nada malo que ha hecho, ellos hablan también con sus hermanos comparten ideas, así está bien eso esperemos también nosotros

Y tú eres respetada por los colonos, ¿no eres discriminada por haberte casado con un asheninka?
No, solamente por mis tíos que no estaban de acuerdo para unirme con Pascual, me decían por qué buscarme un nativo habiendo serranos como nosotros pero yo le dije no, yo quiero y no pueden decirme que no pero ahora ya no está mi tío, se ha ido a vivir a Satipo, ya no vive aquí mi tío Alfonso Hidalgo
Y de las cosas que se han incorporado de la gente que ha venido de afuera veo la radio veo que es un instrumento muy importante no solamente

comunica con comunidades sino también con Satipo, Pucallpa, Lima. Qué otro elemento ha venido de afuera que es importante
Solamente la radio vale bastante para consignación de trabajos porque otros claro nos hemos encontrado para hacer agua potable pero no ha dado resultado
Y el panel solar tampoco dio resultado
Tampoco, solamente se carga batería para la radio nada más porque esos paneles son para el agua potable, por gusto se ha trabajado, se ha hecho el tanque todo eso y no ha dado resultado

Ya y no hay ningún elemento moderno podríamos decir que valga, el aserradero todavía falta
El aserradero estaba en función pero parece que el encargado ha malogrado el motor y ha quedado paralizado, todavía no funciona

Ya y me dice Pascual que probablemente ya se han conseguido convenios, que han conseguido una máquina para procesar café
Sí pero todavía no está aquí, será para allá o para aquí él ha visto dice allá en Atalaya pero todavía no nos hacen llegar

Y lo mismo se podrá hacer con la yuca
Claro se puede hacer no, pero tendría que buscar fondos porque esa procesadora de café tiene 5 años y recién nos dicen que ya llegó todavía no nos entregan, está en Atalaya

Y en la escuela ¿no deberían enseñar también a tejer a las niñas cushmas, canastas?
Es que eso no hay porque aquí especialmente en Ponchoni no hay algodón para tejer canastas, no hay la *tapetsa*, no existe y peor que tiene terreno pequeñito todos estamos con nuestra parcelita y no hay la *tapetsa*. Claro en Choni practican esas escobas, canastas, cushmas; también están practicando en Choni porque la profesora que venía de Bermúdez ha buscado una maestra y han tejido para todos los alumnos que han venido de Educación Bilingüe para su fiesta. No sé cómo y han traído cushmas

pequeñitas y han tejido, hay una señora que sabe tejer y a las alumnas mayorcitas enseñaba, han hecho tsaratos y en otras escuelas practican, pero en Ponchoni no, no hay los materiales que se debe utilizar

Ya y también en la escuela les enseñan, porque había huertos no

Sí huertos escolares, en todas las escuelas hay también lo que sabe su mamá le enseña no y a veces la mamá sabe algunas cositas han sembrado allí en esa huerta pero crece de crecer pero cuando no se asegura dentro los animales, de toque se muere es bien celoso esa planta.

Y que pasa yo he ido a otras casas y dicen que no pueden criar animales como ustedes tienen claro ustedes también contaron que estando viendo el video y les robaron la gallina, pero ellos dicen que tampoco pueden porque cuando pasan por Oventeni se los roban. Había un cuento que tiene Pascual del ladrón, no se hace nada en contra de eso dentro de la cultura asheninka

Es que no se le chapa a quien roba, ese es el problema si le chapan le hacen igual como dice amarrar en el palo hormiguero, pero no le capturan al ratero. Si les da la gana no crían, yo le he dicho a Alberto cría ovejas para que comas cuando esté grande pero para eso no toma decisión y no sé, están acostumbrados, están criando por ejemplo como yo cuando crío y vienen de otro sitio y se antojan de mi gallo, mi gallina y hasta que les voy a dar me exigen como decir ya véndeme como para que no fastidie, ahí está la cosa y le da pues yo le digo no debemos ser así yo le digo cuando tenemos bastante a veces vendo pero ahí están acostumbrados así que te exige mucho tienes que darle porque no te fastidien, ahí están acostumbrados, así yo le digo no debes vender Alberto cuando ya está bastante debes venderle pero más especialmente para consumo de casa no yo tenía regular, después he visto que ya no tenía no tenía animales y como ellos están acostumbrados no estar continuo en su casa porque ellos escuchan que hay una pesca en tal comunidad por ejemplo en Chani, agarran sus cosas, cargan especialmente lo que se van a abrigar se va 8 días y el animal está botado solito ya pues lo agarran se llevan y vuelven y no encuentran ninguno eso sucede con ellos pues, pero hay otros que si saben criar por ejemplo en Chani he visto patos tienen bastante he visto 20 patos si crían y ellos yo les digo que hay que aprender un poco de Choni hay que hacer su corral cerrar

y no dejarlos solo en la casa parece que eso porque agricultura habíamos sacado 5 patos hembras y 5 machos para devolver a los dos años eso habíamos hecho con Shani y Chinchín, dos habíamos dado a cada familia para que devuelva a los dos años igualito un pato y así no y de ahí donde está aumentando en Chani, Chinchín, también está aumentando y ya le hemos devuelto

Pero en que …. se ha encontrado mucho
No, no, no hay nadie en sus casas

Donde se han ido
Creo que hay una masateada… aquí por antiguo jefe no he encontrado a nadie, silencio estaba.

No cría animales el único es Gabriel, le dado mis ovejas y está contento con sus ovejas, le he dado cinco
Y tu mamá se ha acostumbrado mejor acá que en Acolla, no
Sí, se acostumbrado aquí porque casi toda su juventud ha pasado aquí.

2. TESTIMONIOS DE VIDA DE PASCUAL CAMAYTERI

a. Texto tomado de Veber, 2009, p. 112
Voy a contar mi historia de nacimiento. Yo nací en un lugar llamado Atarau. Es el nombre de una quebrada, que es la actual comunidad de Quemporoqueshi. Antes no era comunidad, era caserío. Ahí nací. Viví junto con mis padres y mis hermanos mayores hasta que ya tenía mis cinco o seis años. En 1960 mi Papa y mi mamá decidieron dejarme con mi madrina, Rosa Besada, que vivía en Oventeni. Ella era también nativa de la etnia piro, de Inambari. Ese mismo año mi madrina se hizo responsable de mi persona para que pueda educarme en la escuela de Oventeni, porque mi padre quería que yo aprenda a hablar castellano, además aprender a leer y escribir. Esa era la visión de mi padre, pero a muy temprana edad me dejaron mi madre y mi padre y nunca les encontré jamás. (Testimonio de Pascual Camayteri en Veber, 2009, p. 110).

Respecto del abuso de colonos, cuenta que

Con mis paisanos, todo, todo era trabajo, todo era rigor. Mucho abuso existía. Cuando llegaron los misioneros comenzó la esclavitud con el engaño de la evangelización. Aparte de eso trajeron colonos de diferentes lugares. Son ellos los que hacían los abusos con los paisanos que vivían aquí en el Gran Pajonal. Pasaban los años y llegaban más colonos. Allí empiezan con más fuerza a esclavizar a los paisanos del lugar. Todos los paisanos tenían que trabajar para ellos, los patrones, sin pago alguno. Si le pagaban, les daban una escopeta para 10 cuadras de chacra. Si no cumplían en pagar esa escopeta, se la quitaban y la daban a otro paisano. Así que una escopeta pasaba de mano en mano de cada paisano y al final la escopeta no era para nadie y se quedaba para el dueño mismo. Si habían dejado de trabajar un día, ya era castigo para ellos. Los patrones entregaban a los paisanos a las autoridades de Oventeni para que los castigasen engañándolas de que no sabían trabajar. Los agarraban, les sacaban sus cushmas y los colgaban calatos, como animales, no solo a hombres, también a mujeres y niños. […] Si tomaban un día masato, el día viernes, el sábado y domingo estaban en fila para ser castigados por haber tomado masato. Los castigaban también haciéndolos machetear la pista de aterrizaje o la plaza frente al consejo (Testimonio de Pascual Camayteri:).

b. Diálogo de Elsa Vílchez con Pascual Camayteri

Tiempos en que los asheninka recién se unieron, cuándo, de dónde eran, por dónde anduvieron y cómo es que se instalaron en Oventeni o en Ponchoni.

Pascual: Recuerdo de mis padres cuando mi padre era de Chengañari, ahí él nació en Chengañari, y luego se fue a Chengari se conoció con mi madre, de Chengari ellos se fueron a Ucayali a vivir un tiempo. Ahí en Ucayali tuvieron un hijo mayor, ese hijo mayor falleció allá, murió en el Ucayali, en Chicosa, y de esa pena regresan ellos aquí al Gran Pajonal.
Elsa: ¿Cómo se llamaba tu hermano mayor que falleció allá en el Ucayali?

Pascual: Bueno, yo no me recuerdo su nombre.

Elsa: Sólo recuerdas que había alguien que falleció, y ningún otro hermano tuyo nació allá en el Ucayali.

Pascual: Miguel nació ahí.

Elsa: Miguel.

Pascual: Miguel.

Elsa: Y tú naciste en Ucayali.

Pascual: Yo nací acá en Atarawo, donde mi padre, cuando vinieron de Ucayali se instaló allá en Atarawo, donde ahora es la comunidad de Kemporikishi.

Elsa: Ya.

Pascual: Ahí yo nací.

Elsa: ¿Cuántos hermanos son ustedes?

Pascual

Bueno, nosotros éramos 12 hermanos, de los 12 hermanos no me recuerdo estos cómo se llamaban, porque yo todavía, no nacía, entre hombres y mujeres, han ido muriendo por una enfermedad, y yo me recuerdo uno que aquí en el panteón de Oventeni se le enterró a uno de ellos, a uno de mis hermanos, después ya vine yo.

Elsa: Naciste.

Pascual: Nací yo, si, entonces para estar en Oventeni, tenía una madrina, que era su comadre de mi papá, yo era chiquillo pe no, y mi padre me trajo acá pues a Oventeni, de ahí visitamos. Así veníamos, yo un día le he dicho vamos; se hizo compadre pues, mi papá con mi madrina, me dijo pe que yo me quedara, ¿no?

Elsa: ¿Tu madrina era colona o asheninka?

Pascual: No, era pira de Iñambari.

Elsa: Ah ya, pira de Iñambari.

Pascual: Si, la señora Rosa y su esposo era de Cañete, ese si era colono. Teodoro Peña Mendoza.

Elsa: ¿Y vivía aquí en Oventeni?

Pascual: Sí, vivía aquí, de ahí mi padre aceptó pues, me quedé pues ahí en mi madrina, juntamente con mi hermano Nicolás, y él trabajaba en Shumawani, y así comencé, me metieron a la escuela, había escuela de la

misión y así comencé a estudiar, a trabajar con ellos, y de lo cual pues, antes era transición, hacía primero, segundo hasta quinto.

Elsa: De primaria.

Pascual: De primaria terminé, yo quise más estudiar, pero no me apoyaba nadie ya, estudié segundo año de secundaria en Satipo, pero ahora en mi libreta solamente tengo, 6to año de primaria nomás pe, no me consideran este.

Sin decir nada a mi madrina, me fui a Satipo a trabajar, aventurero de los 12 años, cuando terminé.

Elsa: Ya.

Pascual: Si, luego ya mi hermano vino cuando ya murieron mis padres, muere primero mi padre, después, a los 10 días muere mi mamá, casi juntos.

Elsa: De pena, por eso.

Pascual: Sí, de pena, de ahí ya mi hermano Ángel; Miguel ya está con su mujer, yo estuve aquí en Oventeni, ellos vinieron, se acostumbraron acá en Ponchoni.

Elsa: En Ponchoni.

Pascual: De esa manera mi hermano Ángel se queda, con todo su familia, con todo, con todo su Oventeni?

Bueno según.

Elsa: Lo que te dicen

Pascual: Ya, lo que me han contado, la misión existe desde el año 1947.

Elsa: Los católicos.

Pascual: Los católicos, primeramente habían venido desde Puerto Ocopa, cuando había este, el terremoto el 47, ya ellos estarían aquí el 48, primero hicieron su misión en Monte Tabor, de Puerto Ocopa, vinieron con mulas, con todo, en Monte Tabor, hicieron su iglesia, y trajeron colonos de allá para que cuidaran sus ganados, y como no había agua cerca tenían que bajar una bajada para que traigan el agua de Chitani, sí, y no sé cómo vieron acá (buena vista) vieron lo que es Oventeni ahorita, y vinieron a ubicarse aquí

Elsa: A ubicarse

Pascual: Claro a ubicarse, pero había pues comuneros, antes no era comunidad, ahora sí no, eran personas que vivían aquí

Elsa: Vivían siempre aquí, siempre existieron los paisanos asheninka.

Pascual: O sea que Oventeni es pueblo de los asheninka

Elsa: Lógico, claro porque no había antes ningún otro no

Pascual: Si, no había, y vinieron pues la misión, agarraron al jefe, no me recuerdo me dicen el jefe ha sido Panchani

Elsa: Panchani era el jefe cuando llegaron los misioneros católicos.

Pascual: Si católicos, de ahí lo agarraron, juntaban su gente para que ellos apoyen para hacer la casa, pero como digo no entre colonos que habían traído, había malos y buenos

Elsa: Lógico

Pascual: Y comenzaron a pelear con los asheninka que aquí estaban, y aquí había guerra, había muerte, de nosotros también había muerte, y hacían un abuso tremendo

Elsa: En esos años de 48, 49 en adelante, y los asheninka se habrían quedado ahí o se comenzaron a retirar ¿por qué?

Pascual: No, cuando ya mataron a uno de ellos, comenzaban a alejarse de la misión

Elsa: Por la misión

Pascual: Pero sus hijos estaban internados.

Elsa: En el convento

Pascual: Había uno que se dedicaba a obligar, obligatoriamente era, el que no dejaba su hijo era castigado

Elsa: En el convento

Pascual: Si, por parte de las autoridades, pero de miedo ya pues dejaban sus hijos y pero cuando ya había esa muerte ellos se alejaron, se alejaron, por eso hay como en Chitani, en Mañarini, ese era de Mañarini pues lo que vivían ahí.

Elsa: Las comunidades aparecieron ahí

Pascual: Si, y así iban yéndose, dispersándose.

Pascual: Los primeros colonos han venido con los católicos

Elsa: Con los católicos

Pascual: Eran Damián Gutiérrez y vive hasta ahorita, don Juan Otárola que es finado, don Félix Capcha también finado, Munasca también es finado, y Fidel Cornejo está enfermo también ahorita, eso es lo que han venido.

Elsa: Están vivos desde 1948 los que han venido.

Pascual: Sí

Elsa: Así, ellos recordarán todas las guerras, esos sucesos.

Pascual: Cuentan pues

Elsa: Y ¿dónde viven ellos?

Pascual: Allá viven, allá en Chitani

Elsa: En Chitani viven

Pascual: Ajá

Elsa: No es lejos no

Pascual: Pero Cornejo ya está en Satipo, ya está entre la muerte.

Elsa: Ya, pero Capcha, si está ahí

Pascual: Él ya ha muerto

Elsa: No, quién está vivo allá en Chitani

Pascual: Don Damián

Elsa: Ya, pero de todas maneras todavía puede recordarse.

Pascual: Puede recordarse

Elsa: Ajá vamos a probar

A ver Pascual como considerarías tú, que han sido las relaciones con los colonos y los asheninka, que cosas positivas podrías mencionar y qué cosas negativas puedes señalar.

Pascual: Bueno lo positivo en relación con los colonos, eso ha sido poco difícil, pero si poco a poco hemos ido relacionándonos con ellos, más hemos tenido relaciones cuando se formó nuestra organización; la organización se ha visto en la necesidad de capacitar a los jóvenes, ya casi a familiares lo hacemos en primer lugar. Los colonos también ya tienen sus esposas asheninka, algunos colonos de acá, eso es lo que he visto al principio. La organización se formó, si no hubiera organizado, no se hubiera formado la organización, no hubiera habido relaciones, habríamos seguido así.

Elsa: Al comienzo no había relaciones iguales, sino había más bien relaciones de explotación de parte de los colonos.

Pascual: Sí, así ha sido

Elsa: Y qué cosa positiva habrán traído los colonos acá, a la región de Oventeni, a toda esta zona.

Pascual: Bueno yo no veo ninguna cosa positivo, todo era esclavitud, claro por parte de la religión, si hay dios, existe dios, a eso se dedicaban los misioneros

Elsa: Los misioneros.

Y tú crees que los asheninka no tenían dioses.

Pascual: Sí, nosotros desde nuestros abuelos nos han contado, que existe dios, y dice dios por eso sabemos, por eso decimos cuando vienen los evangelistas, nosotros que existe dios sabemos, hay un dios cuando nosotros lo necesitamos, es el *Paba* en nuestro idioma.

Elsa: Claro

Pascual: Sí, todos los paisanos saben que hay un dios.

Elsa: Ajá, solamente en este caso los misioneros traían otro dios diferente nada más, no es que no hubiese dios entre los asheninka sino que era diferente.

Pascual: Si pues eso quería confundirlos, diciendo al pueblo asheninka, que había otro dios más, pero los asheninka también respondieron, es que nuestros ancestros nos dicen que hay dios, lo que creó todo lo que vemos ahorita, los árboles, animales, ellos también saben.

Elsa: Claro, y dime una cosa, como es que dirías tú que han sido las relaciones más negativas que han vivido, que hechos puedes señalar como que son muestra de relaciones negativas por la presencia de los colonos.

Pascual: Bueno, negativas son pues, la marginación que vivimos, el despojo, y el castigo de los asheninka, que iban tomar su masato, eso hemos visto nosotros como lo negativo. Y aparte veíamos todo clase de abuso.

Elsa: Que clases de abusos ahí puedes señalar por ejemplo

Pascual: Bueno el azote.

Elsa: Por qué razones

Pascual: Porque habían ido tomar masato, y no habían ido trabajar en el patrón, y el patrón desde el viernes, sábado, domingo, la gente se queda para que arregle su problema.

Elsa: O sea que, cuando un asheninka incumplía con sus costumbres los patrones los castigaban.

Pascual: Aja, no les gustaba que un domingo descansen.

Elsa: Y ahí recuerdas algún castigo así cruel que hayan hecho a los asheninka.

Pascual: Si

Elsa: Por ejemplo

Pascual: A una mujer

Elsa: Como fue el castigo

Pascual: Con látigo

Elsa: Con látigo y por qué razón

Pascual: Porque había dejado su marido

Elsa: Ya, y quienes castigaban, los colonos

Pascual: Eran los colonos mismos

Elsa: Los colonos mismos castigaban.

Pascual: No, pero eran los que chicoteaban.

Elsa: Ya, algún castigo a algún varón, por ejemplo

Pascual: También pues igualito.

Elsa: Igualito lo castigaban.

Pascual: Igualito lo amarraban así

Elsa: Lo amarraban

Pascual: Colgado así

La mano atrás y lo colgaban, así como para que duela y salga koyumpi de acá.

Elsa: Y tú recuerdas el nombre de algunos asheninka hombres y mujeres que hubieran sido castigados.

Pascual: Bueno. Onkamo

Elsa: Onkamo, era hombre o mujer

Pascual: Hombre

Elsa: Hombre y otro, algún otro

Pascual: Se llama Paulina

Elsa: Que fue castigada así, no habrían sido las únicas personas, no

Pascual: No porque yo no estuve ahí, pero siempre hay no

Elsa: Y esos que asustaban, con llevarlo donde los soldados y más bien, lo llevaban a otro lugar y lo hacían desaparecer, recuerdas el nombre de algún asheninka, que hubiese sido castigado así.

Pascual: Valderrama

Elsa: Valderrama, donde fue, haber relata eso de Valderrama

Pascual: Ya, aquí lo tenían preso en el calabozo, una vez que no podían hacer nada, le engañaron que, vamos a Satipo, de ahí pues la guardia civil en el camino lo han matado.

Elsa: Y por qué razón hicieron eso con Valderrama

Pascual: Porque había peleado nomás

Elsa: Había peleado

Pascual: Entre ellos

Elsa: Entre asheninka, o sea como que promovía la pelea y así, por esa razón.

Pascual: Porque antes había corregidor, había rondero, solamente le habían calumniado.

Elsa: Por eso le han castigado

Pascual: Pero eso no es

Elsa: Y los colonos están organizados para hacer eso, o todos los colonos se defendían entre sí

Pascual: No estaban organizados, entre sí

Elsa: Entre sí se defendían, para defenderse hacían cosas, en ese tiempo los asheninka estaban organizados o todavía no estaban organizados

Pascual: También dispersos

Elsa: Dispersos, y como comienzan

Pascual: Pero así se unían para defenderse.

Elsa: siempre estaban dispersos pero cuando había algún peligro se unían para defenderse.

Pascual: Se unían

Elsa: Y en ese, en esos tiempos ahí que estoy mencionando, hasta cuando dura ese tipo de relación con los colonos

Pascual: Bueno, lo negativo hasta el año 79.

Elsa: Y cómo es que cambia el año 79, que ocurre para que cambie.

Pascual: Bueno, esta organización, viendo toda clase de esclavitud, Miguel regresa del ejército, para eso ya nosotros habíamos pensado organizarnos, Miguel comienza organizar, coge a los más antiguos, porque ellos saben los secretos que tiene el Gran Pajonal. Para que pueda avanzar después de su enfermedad, desde el 77 comienza a juntar la gente; ya el 79 ya la gente , ya

estaban formado la comunidad, primero ha sido el centro aquí en Kemporikishi, segundo en Chekitabo, y así el 79 , comienza el 14 de enero ya se organizó, ahora organizando que cosa vamos hacer ahora, no solamente organizarnos, ahora vamos a defender nuestras tierras pero en qué forma, gestionando con Pichis Palcazú, para la titulación de tierras, y Miguel ha luchado en las sublevaciones y consigue la paz de todito el territorio, el tercero ya las tierras están asegurados, ahora nos toca educación, se crea las escuelas bilingües, en tres comunidades nativas.

Elsa: Cuáles fueron esas tres comunidades.

Pascual: Mañarini, Kemporikishi y Chekitabo. Y así han visto, ya la gente de aquí asheninka estaban enseñando también, no querían hacer su comunidad, poco a poco ha visto la gente, que ellos también viven tranquilo, recién vinieron a nuestra organización, nosotros también queremos formar comunidad, así se iba creándose las comunidades nativas.

Elsa: La gente de acá estaba enseñado por los colonos para que no lo hagan.

Pascual: Por los colonos, para que no se formen comunidad, va a ser poquito, va a ser débil, pero el jefe, el presidente te va hacer trabajar, no vas a trabajar para ti, así estaban enseñado, pero algunos no.

Elsa: Y comenzaron a darse cuenta de que era una maniobra de los colonos.

Pascual: Y de esa razón ahorita están las comunidades nativas, si no fuera por nuestra organización las comunidades nativas donde hubieran estado, no hubiéramos estado cerca de aquí.

Elsa: No hubiesen mantenido su territorio.

Pascual: No, donde hubiéramos estado ahorita.

Elsa: Tú dices, Miguel conocía los secretos del Pajonal

Pascual: Los ancianos conocen

Elsa: Ya en que consiste conocer los secretos.

Pascual: Bueno, los secretos pues, como se puede defender uno de las autoridades.

Elsa: Ya, la sabiduría de los ancianos

Pascual: Como se controla

Elsa: Y recuerdas algunos ancianos, y que hubiesen ayudado así, diciendo como podría ser, los nombres haber debes conocerlos
Pascual: Sí,
Baribanchoki, Tsirohuantsi, hace poco que ha muerto, Ompikiri
Bani, mi abuelo Konkoki, Shipiriano, Beirintsi, ese es lo que me recuerdo.
Elsa: Con ellos consultaron, para ver cómo podían organizar, entonces ustedes tienen que tener recuerdo de todos ellos, tienen que mantener eso, una manera de mantener es ahora como registrarlo.
Pascual: Pero ahorita no, eso queda atrás
Elsa: Ajá, pero hay que recogerlo así como es, esas personas merecen el respeto, porque ayudaron a la formación de la organización.

4. Denis Camayteri Sánchez, hijo de líder asheninka (Saludo)

Les traigo el saludo del pueblo asheninka del Perú.
Los asheninka se llaman a sí mismos gente.
El pueblo asheninka particularmente el del Gran Pajonal, ha logrado que se respeten sus derechos territoriales y sus derechos a la educación.
Por lo que ha logrado que se dé la educación intercultural bilingüe en sus comunidades.

Los asheninka han apoyado la formación de profesores bilingües y actualmente cuentan con jóvenes estudiando en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en algunas carreras como: Derecho y Lingüística.

Por ello consideran necesario atender a la población mayoritaria que no puede acceder a la universidad por razones económicas y por la distancia geográfica.

De allí que ellos apoyan la conformación de la universidad indígena, itinerante. Es todo.

(Versión en asheninka del texto de Denis Camayteri Sánchez)
Nowetsatemi nampitsiki asheninka

Asheninkapaeni ewiero ejatzita atziri

Nampitsiki asheninka poñaantsiri keshijatzi, imatakiro eero roepitsatsiri aikipatsite ejatzita roñaageri isankinatachari ewankari.

Imatakiro itsimantari roñaagantari isankinatachari riñaane ejatzi iñaane choori janta inampiki.

Ashaninkapaeni amitakowitakari riatsi rishitoriatsi isheninka janta. Iroñaaka enitatsi eankawopaeni rishitoriatsiri janta uniwerishiriaki “San Markos” (rimaki) riromachetaka rishitoriatsi:

Aminirori eero owamagaenchari

ejatzi aminirori apante.

Riromache ikoyi amitakotantari maaweni ikateyeni, ninkarika teera imatsiro iyatsi rishitoriatsi uniwerishiriaki, rirotaki teekatsi iyorikite ejatzi inteinatsi aretantyari.

Riromachetaka amitakotantsiri anterori uniwerishiriaki iyatanchari akateyini.

Ari okatsi

Anexo 5

Versión en ashaninka del Mito El arco de Inkarri

Ibiane inkari (El arco de Inkarri)[26]

Impoiji ikamaki Apinka [Ari ipiantanaka kashirisarentsi XVII-XVIII okakitanake] ishitobapake anta Pareniniki aparoni Jebarini paitachari Ibiane Inkari, ari ipaitabitaka jebariperori. Yoká jebariperori Ibiane Inkari ikante naka narori nashitarori tasorentsi Pachakamaite jero nimpokatsi nomeshitoberi maaroni atsiripeni. Yapototabakeri atsiripe ikanti ari akisakobentero piipatsite ari ikianaki birakochape. Shitobanake antá kirinkasato jaoka isaiki irori ikenanake yamineri icharine Nabireri piyantsinkari atsiri anta piratsipe. Ashaninkape ikimaperotakeri Ibiane Inkari ikanta itomi Irori abakeroni tasonkabintantsi ari imeshitoberi maaroni ashaninka, ipiyapaja yantanake ikantsibetakari. Ibiani Inkari ipoki anta imparaiteki Pachakamaite [Lima] tsikarika otime antaro inkaariteni jero ikanti antaja itime ijebatero. Imparaiteki ijate antá Antamishi yareta yamitakotaje abetsike ashirotsape ariyabakero Mamantsiki. Isaikanake antá Tsirishiki [iroñaaka anta Ashirotsani], ari iñaakero kipatsimentoki aisati antabaemento mapiki jero ashiro iñeerori yotanitaperori yantabetanakeri. Ironta isaiki yapototaka ishintsibetani ishintsi ashaninka ijatanakero anta Pangoasati. Jebataitsini paitachari Tsaarate yamitakotanakeri Ibiani Inkari maaroni ikianaki atsiri poñeenkari ari ikobe inkie antamiki ari tekerata yaretabetaka ara Morokoni[27] Pereira anta 1869. Jebarini Tsaarate ashaninka iyobetake ipokatsi birakocha, ikantaitsiri (ishipañoereki kitamarantsipe) ari ikamantanakeri Ibiane Inkari jero ikantanake ontsimache itsonkajiro. Iroñaaka Ibiane Inkari ikanteri obayeritepe, ari kobachari tsamecha abayeriteri. Tsame antanakiro omorotenka akisakobentero ashi aipatsiteki akiyanta tekirata yarichaara iririorite, ikiyantanaka. Tsaarate itsapatanakero irojatsita antá, intanaentsiro Porenkishike ari ibirari isaike ashaninka. Ari ishiniteri ikianaki atiripe

[26] El texto que sigue es una versión ashaninka de Inka Rey, que se refiere a Juan Santos Atahualpa. Este texto presenta muy nítidamente la perspectiva de solidaridades entre los ashaninka, que anclan sus pareceres de identidad con continuidades y, discontinuidades y cambios.

[27] Moroko**:** sinónimo de Soraro (soldado) en ashaninka que significa 'ejército'.

birakochape. Ibiane Inkari ikantsi: iroñaaka ari pinkimiro otonkanake tonkamentotsi irashi birakochape aitake pishonkaiteri antabe pimanateri iroñaaka atsonkanchaariri. Abisanake osamini, ikimakero otonkanaake tonkamentotsipe birakochape, poñaa tsinanaka obayeripe Aapi Inkari itsinanakara anta ipitsokanakara titanaja roñaaka kiyantakara ara omoronake. Itsinanaja birakochape ibire, tsinanaja obayerite Ibiane Inkari pitsokitabitanaka birakochape tsinanaja obayerite Ibiane Inkari itsonkantabakari birakochape maaroni. Iro kantsimaitacha tekerata itsonkirita birakochape, ainiro isheketsi ikantsi. Abisaje maba kitaiteri ari korakitatsi pashine birakochape ari poñaaka abisake maba kitaiteri ibabitaaka. Jebari Tsaarate yokajero ijebatakante ari ipanakeri pashini obayerite ipaita Inkarinite aribitaka ijebatanakero obayeritantsi ikisakobentero ipatsite ashaninka, ari aretanake iri Moroko José Manuel Pereira Palomino itsinampaitanakeri ashaninka saikatsiri Tsirishiki anta 24 ora Setiembreki 1869.