



CILA

Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada -
Facultad de Letras y Ciencias Humanas



Investigación Aplicada a la Educación Intercultural Bilingüe

asháninka

territorio, historia y cosmovisión



Bolivia - Ecuador - Perú
eibamaz
Educación Intercultural Bilingüe
UNICEF - Finlandia



MINISTRY FOR FOREIGN
AFFAIRS OF FINLAND

unicef 

© UNICEF, 2012
Casilla: 134 CEQ 16
Dirección: Av. Amazonas #2889 y La Granja
PBX: (593-2) 246 0330 / 246 0332
Fax: (593-2) 246 1923
Quito-Ecuador
www.unicef.org.ec

Responsables de la publicación:
Carmen López Flórez (Perú)
Gisele Cuglievan (Perú)

Directorio del CILA-UNMSM
Directora:
María Cortez Mondragón
Responsable de Línea de investigación:
Gustavo Solís Fonseca

Equipo Académico - CILA
Coordinadores del estudio:
Rodolfo Sánchez Garrafa
María C. Chavarria

Investigadores:
Maggie Mabell Romaní Miranda (pueblo Asháninka)
Pablo Jacinto Santos (pueblo Asháninka)
Sandro Saettone Arias (pueblo Asháninka)
Karina Natalia Sullón Acosta (pueblo Shipibo)
Víctor Romero Quispe (pueblo Yine)

Delegados de investigación del Gran Pajonal:
Daniel Corionico Echari (Mañarini)
Carlos Capita Romano (Bajo Chencoreni)
Colaboradores para Ponchoni y Oventeni:
Pascual Camaiteri (OAGP)
Cleofás Quintori (OAGP)

Revisión final y comentarios:
Glebilli Castro Calvario
Ivan Ruiz Paredes
María Salomé Bardales
Florencio Pacaya Ríos
Aurelio Pacaya Andrés
Alicia Alonzo Sutta

Fotografía portada: Charles Ouvrard
Edición de estilo: Quemacoco
Diseño gráfico: Quemacoco
Imprenta:
Número de ejemplares:
Impreso en Ecuador

Lima – mayo del 2012

DESCARGO DE RESPONSABILIDAD:

Las opiniones expresadas son las ideas personales de los contribuyentes y no reflejan necesariamente las políticas u opiniones de UNICEF o de cualquier otra organización interesada o mencionada en esta publicación. El texto no ha sido editado con las normas oficiales de las publicaciones. UNICEF y las organizaciones asociadas no aceptan ninguna responsabilidad por los errores. Se puede reproducir libremente extractos de esta publicación, y siempre y cuando cuenten con el debido reconocimiento.

Investigación Aplicada a la Educación Intercultural Bilingüe

asháninka

territorio, historia y cosmovisión

EN MEMORIA DE MARÍA CORTÉZ MONDRAGÓN:

SEGUIMOS NAVEGANDO EL MISMO RÍO,
POR UNA EIB DE CALIDAD Y PERTINENTE EN UCAYALI.



ÍNDICE

Presentación	13		
Parte I: MARCO CONCEPTUAL Y METODOLÓGICO	15		
1. METODOLOGÍA	17		
2. BASES CONCEPTUALES	18		
1.1. La construcción del mundo (cosmovisión)	18		
1.2. Las dimensiones de la identidad cultural	20		
1.3. La historia y los hechos ocurridos en el tiempo	21		
1.4. Identidad con la historia colectiva	22		
1.5. Memoria colectiva	23		
1.6. Trascendencia de la tradición oral	24		
1.7. Toponimia (nombres de lugares)	25		
1.8. Antroponimia (nombres de personas)	26		
Parte II: TERRITORIO, HISTORIA Y COSMOVISIÓN DESDE LOS PUEBLOS	27		
1. PUEBLO ASHÁNINKA	28		
1.1. Noción de territorio desde el pueblo Asháninka	28		
1.2. Un primer acercamiento al territorio asháninka: reconocimiento de los espacios	30		
1.2.1. El proceso de denominación de los nombres de lugares (topónimos)	31		
A) El denominador tradicional y otros denominadores	31		
B) Origen lingüístico	33		
C) Motivación	34		
D) Proceso de transmisión y difusión	35		
1.2.2. Categorías geográficas	38		
1.3. Ocupación del territorio	39		
1.3.1. El territorio como espacio asháninka	39		
1.3.2. Los mundos y sus espacios	40		
A) <i>Sharinkabeni</i> y sus espacios	40		
B) <i>Jenokiiteni</i> y sus espacios	42		
		1.3.3. Los espacios asháninka y los seres que los habitan	43
		1.3.4. Evidencias obtenidas en las mesas de trabajo en Atalaya y Pucallpa	44
		1.4. Proceso de ocupación del territorio en la memoria colectiva	51
		1.5. Cambios en la noción de territorio/mundo	52
		1.6. Usos del territorio: cotidianeidad e interacción social en actividades socioproductivas	58
		A) La casa	58
		B) La chacra	59
		C) El monte	62
		D) La caza	65
		E) El agua	74
		F) La pesca	75
		G) El comercio	80
		H) La medicina	80
		1.7. Noción de historia desde el pueblo y formación de asentamientos humanos	83
		A) Época de los mitos	84
		B) Época de las primeras misiones	84
		C) Época de la violencia política	84
		D) Época de la segunda etapa misionera	84
		E) Época de la demarcación territorial y formación de comunidades	85
		1.8. Recordar para vivir: memoria oral (relatos)	88
		1.9. Diferentes versiones del Korinto (ser de piedra)	93
		1.10. Nombres de personas	93
		EPÍLOGO	99
		BIBLIOGRAFÍA	108
		ANEXOS	116

Prólogo

En las últimas décadas, el Perú ha hecho importantes esfuerzos por garantizar una educación con pertinencia lingüística y cultural, a partir de un especial esfuerzo de coordinación entre las autoridades nacionales y regionales. Así, en la actualidad se cuenta una legislación y normativa más incluyente y orientada a lograr servicios educativos de calidad para los pueblos indígenas y originarios peruanos, históricamente excluidos de los sistemas educativos. Por su parte, las organizaciones indígenas han adoptado un rol crecientemente protagónico en la toma de decisiones sobre sus propios planes de desarrollo y, en particular, sobre el sistema educativo que quieren para sus pueblos.

En la perspectiva de apoyar el desarrollo de la educación intercultural bilingüe (EIB) con participación de los pueblos indígenas, a mediados de la década pasada surge el programa de Educación Intercultural Bilingüe para la Amazonía – EIBAMAZ, auspiciado por el Gobierno de Finlandia e implementado por UNICEF y sus socios nacionales y subnacionales en la región amazónica de Bolivia, Ecuador y Perú.

Para fortalecer la EIB el programa priorizó tres componentes: formación docente, producción de materiales e investigación aplicada.

En el campo de la investigación aplicada, un factor decisivo ha sido la conjunción de esfuerzos de los Gobiernos nacionales y regionales, la academia y las organizaciones indígenas. Si la participación de cada uno de los actores involucrados en la implementación del programa fue crucial para la consecución de los objetivos planteados, en el caso de la investigación aplicada es necesario destacar la participación de las organizaciones indígenas. Los y las representantes de los pueblos indígenas, elegidos por ellos mismos, participaron con mucho entusiasmo y compromiso. El Gobierno de Finlandia y UNICEF hemos tenido el privilegio de poder acompañar estos procesos.

Los temas centrales de las investigaciones se centraron en los temas de territorio, historia y cosmovisión, formas de crianza y aprendizaje de los pueblos indígenas, y la situación social y educativa de los pueblos indígenas. En el caso del Perú, este componente de investigación fue liderado por el Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada (CILA) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En el desarrollo de las investigaciones, las organizaciones indígenas de los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine participaron activamente.

En esta fase de consolidación y finalización del programa EIBAMAZ, tenemos la satisfacción de hacer alguna contribución a las reflexiones y desafíos que faciliten garantizar una educación de calidad con pertinencia cultural y lingüística para los pueblos indígenas amazónicos. Se trata de serie de cinco títulos que esperamos contribuyan al diseño e implementación de políticas públicas en el campo de la educación intercultural bilingüe.

Componen la serie un *Diagnóstico socioeducativo y sociolingüístico de la EIB en Ucayali*, que brinda los elementos necesarios para la comprensión de la realidad educativa y el diseño de políticas de EIB en la región. Complementariamente, tres estudios específicos nos aportan elementos particulares: *Territorio, historia y cosmovisión del pueblo Asháninka*; *Territorio, historia y cosmovisión del pueblo Shipibo*; y, *Territorio, historia y cosmovisión del pueblo Yine*. Cierra esta serie un volumen sobre prácticas de crianza en los tres pueblos mencionados: *Para que crezcan bien. Crianza y capacidades en niñas y niños asháninka, shipibo y yine de Ucayali*.

Esperamos que estos textos sean útiles para la comprensión de la situación educativa de estos pueblos y para el diseño de políticas más adecuadas. El carácter participativo de las investigaciones que dieron lugar a las publicaciones las hace especialmente relevantes para los pueblos indígenas de la región de Ucayali. Por ello confiamos en que sean utilizados tanto por los gestores de las políticas educativas, como por aquellos docentes que trabajan directamente con los mencionados pueblos.

Nos complacemos en poner a disposición del país estos documentos, que representan un esfuerzo compartido por lograr una educación pertinente y de calidad para los niños, niñas y adolescentes amazónicos, en el marco del cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Sr. Paul Martin
Representante de UNICEF
Perú

Sr. Juha Virtanen
Embajador de Finlandia
Perú

Presentación

Este documento es un aporte al conocimiento sobre la noción de territorio (espacio), historia y cosmovisión de tres pueblos de la Amazonía peruana: Asháninka¹, Shipibo² y Yine, desde la perspectiva de sus propios actores, involucrados activamente en el proceso de recopilación de la información y en el establecimiento de las categorías a considerar en su sistematización.

Se presenta los resultados específicos correspondientes al pueblo Asháninka, asentado en la región Ucayali, a partir de información de campo recogida en las comunidades de Mañarini, Bajo Chenkoreni, Ponchoni y Oventeni (zona ashéninka del Gran Pajonal). En cuanto al pueblo Shipibo, asentado en la vertiente del Ucayali, los resultados han sido sistematizados a partir de información de campo recogida en las comunidades de Caco Macaya, Amaquirá, Túpac Amaru, Junín Pablo, Callería y Yarinacocha (San Juan km 13, Benajema y Roberto Ruiz Vargas). En el caso del pueblo Yine, asentado en la zona del Urubamba-Ucayali, se parte de información de campo recogida en las comunidades de Bufo Pozo, Miaría, Santa Rosa de Sepahua y Nueva Italia de Rima.

El espíritu del estudio está comprometido con la búsqueda de alternativas para implementar una mejor educación, que respete la identidad, la cultura y la lengua de los pueblos amazónicos. En este sentido, la construcción de espacios, de historia y el registro del discurso que cada uno de los pueblos involucrados posee sobre el ordenamiento del mundo, la sociedad y la naturaleza, es un camino prometedor para afirmar la identidad propia y al mismo tiempo, una manera de valorar la riqueza cultural de las comunidades indígenas de la región Ucayali, quienes ofrecen una racionalidad específica en su adaptación y manejo del bosque húmedo tropical.

La cosmovisión, es uno de los ejes básicos de estos pueblos para evidenciar la construcción del territorio como espacio y como parte de su mundo. De igual manera, abordar la historia entre los propios Asháninka, Shipibo y Yine. Los relatos fundacionales locales, a partir de la tradición oral socialmente compartida y de relatos personales recogidos en el trabajo de campo, es trascendental para recuperar la memoria social colectiva de los pueblos amazónicos.

El estudio, proporciona información sociocultural de base para el fortalecimiento de la educación intercultural bilingüe, analiza los saberes y conocimientos propios del pueblo involucrado, con los que será posible nutrir un currículo pertinente. El interés por la manera de pensar y la realidad en cada cultura, fomenta una aproximación progresiva hacia lo que hoy se denomina epistemología de los pueblos indígenas.

Una particularidad fundamental del proceso investigativo seguido, es el carácter participativo de su ejecución. Representantes y dirigentes indígenas a nivel de la región Ucayali han participado activamente desde el inicio del proceso para cumplir con el propósito del estudio, incluso se han pronunciado en relación al enfoque y han comprometido su apoyo para la ejecución del mismo. En el territorio, delegados elegidos por la comunidad, han actuado como investigadores corresponsables de la recolección de información. El carácter participativo asumido en el estudio ha sido una opción intencional destinada a incrementar las capacidades y competencias investigativas de los propios actores locales y comunales.

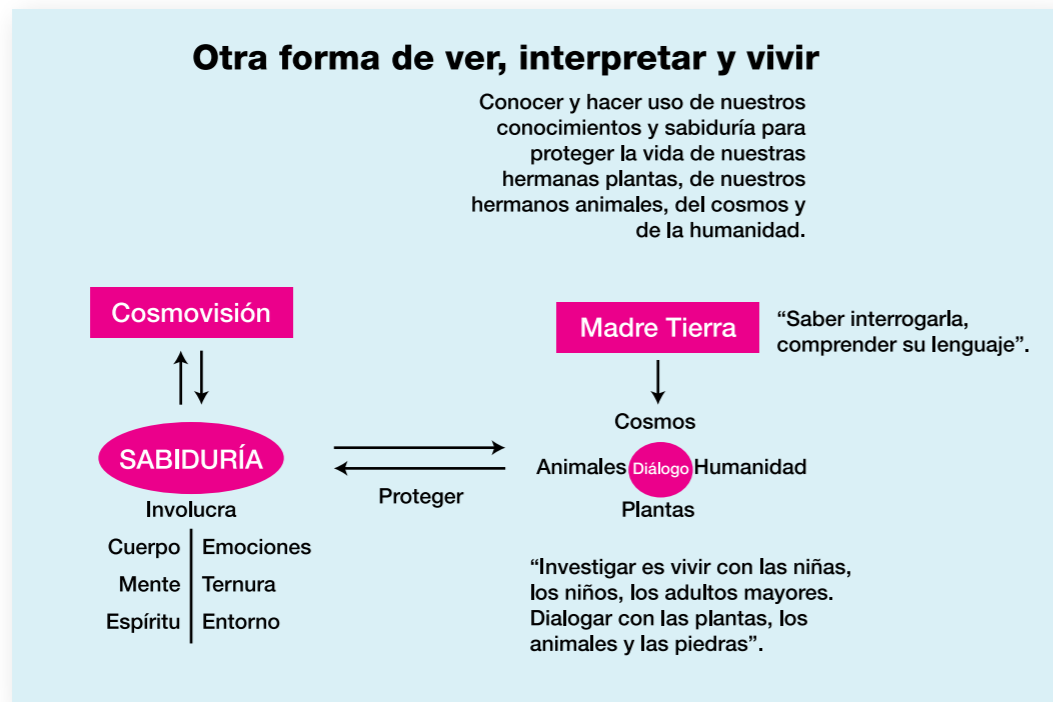
¹ Asháninka es la denominación para el pueblo, sin embargo, se considera dentro de este a los asháninka y ashéninka.

² La denominación Shipibo para el pueblo abarca a los shipibo y konibo.

Además, la tarea del estudio es traducir los resultados en propuestas para elaborar currículos y materiales educativos diversificados, que respondan a las necesidades del contexto y de aquellas que demanda el desarrollo educativo intercultural.

A nombre de los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine y en particular, de las comunidades nativas participantes, el equipo académico del CILA de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y los delegados de los pueblos antes mencionados expresan su reconocimiento a las autoridades educacionales de la región Ucayali, a los funcionarios de las UGEL de Coronel Portillo y Atalaya, a las y los hermanos asháninka, shipibo y yine que participaron en el seminario de presentación y en las sucesivas mesas de trabajo; asimismo, extienden un agradecimiento especial, por su patrocinio a través del Proyecto EIBAMAZ, al Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, UNICEF, y a la invaluable cooperación del Gobierno de Finlandia.

María Cortez Mondragón



Exposición: L.Crisóstomo- Guatemala, por Mondragón, 2008. (“Investigar es vivir con las niñas, niños, adultos mayores. Dialogar con las plantas, los animales y las piedras”)



parte 1
marco conceptual y metodológico

1. metodología

La metodología participativa se mantiene activa en los pueblos, la misma se utilizó durante todo el proceso de investigación, desde la selección de las comunidades hasta la edición de los contenidos del presente documento.

El desarrollo de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), exige incorporar contenidos culturales específicos de los diversos pueblos, pero, esta necesidad no puede ser satisfecha por la hegemonía de contenidos culturales occidentales en los currículos y por la ausencia de los correspondientes a las culturas amazónicas. El componente de investigación del Proyecto EIBAMAZ, busca contrarrestar esta limitante y presenta como una de sus líneas, el estudio del territorio, la historia y la cultura de los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine.

En tal sentido, la tarea ha sido generar conocimientos sobre el territorio, la historia y la cosmovisión, desde la perspectiva de los referidos pueblos amazónicos, acogiendo el sentir de las organizaciones indígenas y sus intelectuales en los últimos tiempos, entre los cuales se percibe, por ejemplo, que la construcción intergeneracional de la historia –fundamentalmente en forma oral– necesita ser fijada como referente de sus proyectos de vida.

Los objetivos específicos fueron: a) Conocer la historia construida por los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine de la región Ucayali, a través de la tradición oral; y b) Explicar la concepción que los pueblos amazónicos poseen sobre el origen del mundo o el universo, su presencia como comunidad de pobladores en un espacio determinado de la realidad, enfocados en su propia definición de territorio, de espacio y del mundo.

Dar curso a los objetivos obliga a efectuar una explicación del instrumental teórico y metodológico, considerado para facilitar el correspondiente acercamiento. Por lo tanto, ha sido necesario acudir a conceptos provenientes de las ciencias sociales, a los que se ha asignado un papel totalizador, en cuanto proporciona el marco de orientación del estudio y consecuentemente de sustento a la presentación de resultados.



Construyendo una metodología de investigación participativa desde y con los pueblos indígenas: Experiencia Regional –Proyecto EIBAMAZ, por Mondragón, 2008.

Se consideró ocho fases durante todo el proceso, las cuales se detallan a continuación:

La primera fase consistió en realizar un taller¹ en Pucallpa, donde se invitó a autoridades, docentes y jóvenes indígenas de los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine; asimismo, se hizo partícipe a representantes de la Dirección Regional de Educación de Ucayali (DREU), la Unidad de Gestión Educativa Local (UGEL), la Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía (UNIA), el Instituto Superior Público Bilingüe de Yarinacocha (ISPB), la Organización Regional AIDSESP Ucayali (ORAU), entre otras entidades.

Los objetivos del taller fueron: (a) Tomar acuerdos con los asistentes sobre la elección de las comunidades a visitar; (b) Elegir a los jóvenes representantes de cada comunidad (delegados y delegadas indígenas) o contactar con las autoridades de las comunidades para que elijan a sus delegados²; y (c) Evaluar los temas e instrumentos de investigación. Terminada esta fase, se procedió a organizar una reunión por pueblo.

En la segunda fase, las y los investigadores del CILA se reunieron con las y los delegados indígenas de cada pueblo y se procedió a una capacitación interna para familiarizarse con el proceso de investigación. La capacitación fue bidireccional, pues los aportes de las y los delegados enriquecieron la metodología de intercambio de información.

¹ Se denomina Taller a las reuniones generales entre los diferentes representantes de los tres pueblos involucrados.

² La elección y la ratificación de los delegados indígenas se realizó mediante asamblea comunal.

Una vez familiarizados con los temas, los instrumentos y los objetivos de la investigación, se derivó a la tercera fase, que consistió en el trabajo en las comunidades. Cada delegado y delegada se desplazó a sus respectivas comunidades y en trabajo conjunto con los investigadores del CILA realizaron talleres con los pobladores, visitando cada una de las casas y desplazándose a las chacras.

La cuarta fase consistió en la socialización de los datos recopilados. Para ello, se planificó una mesa de trabajo³, en la que cada uno de las y los delegados indígenas manifestaron las dificultades del proceso y los resultados obtenidos.

Después de recopilar las observaciones y plantear nuevas estrategias, se regresó nuevamente a las comunidades. Esta se consideró la quinta fase, que al igual que en la tercera fase, se desarrolló mediante reuniones con las y los comuneros de los diferentes contextos.

En la sexta fase, se planteó una nueva mesa de trabajo para la socialización y recopilación de resultados. Toda la información fue sistematizada y se obtuvo un primer producto.

La séptima fase, consistió en presentar los resultados sistematizados en un taller en Pucallpa, con la participación de las y los representantes de los tres pueblos.

De este modo, se realizó el segundo año de investigación, utilizando la misma metodología, luego de presentar la información a las autoridades comunales de las diferentes comunidades visitadas.

En la octava fase, se validó la información del producto trabajado durante dos años. Además, se llevó a cabo un taller, en el que se procedió a leer el documento de cada pueblo. De este modo, se verificó la información y se decidió publicarla.

2. bases conceptuales

2.1. La construcción del mundo (cosmovisión)

Los conceptos de la visión del mundo, de las representaciones generales acerca del cosmos y la naturaleza, conducen a una primera consideración sobre la manera en que las diversas sociedades entienden y explican la organización de la realidad, asimismo, la incidencia en el comportamiento y acción sobre el ambiente.

La cosmovisión, proporciona un modelo del mundo o universo a los miembros de una sociedad. Este modelo, comprende presupuestos sobre el origen y la constitución de la realidad en su conjunto, también ayudan a explicarla, interpretarla y aplicarla en la práctica social.

³ Se denomina Mesa de Trabajo a las reuniones de los investigadores con los delegados indígenas (por pueblo).

Todos los pueblos, poseen una cosmovisión que satisface la necesidad de orientación y posicionamiento en la realidad. Las formas de conceptualizar el cosmos y la relación de este con el ser humano, son un producto cultural, socialmente aprendido. Cada cultura da por sentadas las razones por las que las cosas son como son, señalando las bases legítimas del orden social.

La forma cultural que percibe, interpreta y explica el mundo suele distinguir a las y los miembros de una y otra sociedad, e implica dimensiones temporales y espaciales. A la vez incorpora sistemas clasificatorios.

Es propio del ser humano inquirir acerca de su propia existencia respecto al mundo que lo rodea: ¿De dónde viene?, ¿cuál es el origen del mundo?, ¿cómo surgieron el cielo y la tierra?, son algunas de las preguntas que se formula. Para responderlas, recurre a diversas explicaciones, entre ellas el discurso mítico y al uso de la razón.

Dilthey introdujo el concepto de cosmovisión —en el sentido del término alemán *Weltanschauung*— para caracterizar a las diversas representaciones del mundo que producen las sociedades humanas, ligándolas con rasgos fundamentales a los individuos que las conforman. Cada pueblo, —según Dilthey— en un momento identificable de la historia, trata de imponer como absoluta y válida la “estructura de mitos”, que supone su cosmovisión particular. La lucha entre las cosmovisiones da lugar a la hegemonía de unas sobre otras, también a la generación de nuevas formaciones a partir de las primeras (Dilthey, 1978, p. 119).

El ser humano, emplea parte de su esfuerzo intelectual para pensar en su mundo y en el lugar que considera se le ha asignado en la realidad; sin embargo, históricamente, no se ha limitado a pensar en la realidad objetiva, sino que ha creado otros espacios paralelos, que le permiten establecer mediaciones comprensibles, con las grandes fuerzas de la naturaleza, que no le es posible dominar. La tradición oral de los pueblos es el repositorio máximo de los relatos elaborados sobre la creación del mundo y el origen de la vida.

En el caso del mundo indígena, los relatos míticos afirman la existencia de espíritus y fuerzas superiores que controlan y determinan, de alguna manera, la vida de las personas. La tradición oral, muestra reiteradamente diversas afinidades y vínculos entre los seres de poder y los seres humanos, en una suerte de homologación, que se explica mediante recursos simbólicos, como las relaciones de parentesco, las jerarquizaciones, los movimientos cíclicos o espirales, los ritmos, las emociones, los deseos, entre otros. Los seres de poder, astrales, terrenales o subterráneos y subacuáticos son considerados sociales, ya que establecen alianzas con los humanos, otorgan dones, castigan, combaten y experimentan necesidades diversas.

Conforme al pensamiento amazónico, el universo presenta vitalidad y está animado. Así, toda entidad material o física, tiene su contraparte espiritual, que suele poseer forma humana, aunque generalmente, los seres humanos, perciben solo las manifestaciones aparentes de la realidad material, una diversidad de seres invisibles actúan e interactúan por detrás o dentro de ella, de modo que la apariencia constituye una especie de envoltorio. Entre las nociones acerca de la dinámica de la vida, están la homologación de los hechos de la naturaleza y los de la vida social, asimismo la existencia de una red universal que vincula supramundo e inframundo con el ecosistema y con la sociedad humana.

En esta línea, el ser humano no se concibe a sí mismo como amo o señor de la naturaleza, sino, como una parte o un componente más de ella. Esto implica la existencia de una relación de identificación y un profundo respeto de los seres humanos al contexto o entorno en el que se reconocen inmersos.

En esta visión, el bienestar de los individuos y de la colectividad, presenta un vínculo directo, mediante la relación armoniosa entre el mundo visible de los humanos y los mundos invisibles de los espíritus o seres de poder: divinidades, “madres”, “dueños” o protectores de las especies, espíritus de los muertos, entre otros. Tales seres de poder, poseen identidad de género, están jerarquizados, se vinculan a través de relaciones parentales y manifiestan un comportamiento social, traducido en necesidades, deseos, estados de ánimo, preferencias y aprehensiones (Tournon, 2002; Weiss, 1969; Álvarez, 1960).

El universo cosmogónico se constituye en el marco idóneo para la relación con la realidad, esto es, organizar la existencia y orientar el quehacer cotidiano. Sin duda, es el modelo ejemplar del comportamiento y de las interrelaciones sociales. Son diversas las cosmovisiones, son también diversos los fundamentos del orden social, conforme lo aseveran las “historias verdaderas”, que se narran sobre los tiempos primordiales y sobre los actos fundacionales inscritos en la memoria colectiva. De hecho, la tradición mítica es no solo verdadera, sino sagrada para los pueblos que la conservan (Eliade, 2000, p. 59).

Los mitos, son narrados en la intimidad del hogar y confirmados en la solemnidad del rito. Escucharlos, invita a observar el entorno, incluso más allá de lo visible. El relato transporta en el tiempo y el espacio, establece y reafirma el vínculo social con los antepasados, conecta al individuo con las tradiciones y, en muchas formas, lo vincula con el presente cambiante en sus anticipaciones irrefutables.

Los relatos que narran los mayores, ingresan al sueño de las niñas y los niños, así los acompañan durante toda la vida. Estos relatos, ponen a los miembros de cada pueblo de cara a los seres maravillosos, poderosos, magníficos, atemorizantes, benévolos, y a sus dominios, demuestran también, que es posible hablar con los demás seres que pueblan el universo y permiten entender sus mensajes cotidianos. Los actos de los héroes dan razón del porqué de las cosas. Conforme a la tradición oral, los diversos seres de la naturaleza, cualquiera sea el espacio que ocupen, están integrados al “mundo real”. En algunos casos, las plantas y los animales fueron humanos en un tiempo primordial y equilibrado. De hecho, las cosmovisiones amazónicas, reconocen que plantas y animales poseen un espíritu y esto contrasta con lo que la escuela pueda decir al respecto.

2.2. Las dimensiones de la identidad cultural

En un mundo, que camina cada vez más de prisa hacia su plena globalización, la identidad cultural, es vital para el surgimiento de los pueblos originarios, que se mantienen hasta hoy, en una situación subordinada dentro de la sociedad englobante. Nada mejor, que un capital cultural propio, para posicionarse con seguridad y convicción, disponiendo de una brújula para orientarse en una realidad cambiante.

La afirmación de la identidad propia por parte de los pueblos amazónicos es una necesidad manifiesta de articular aspiraciones, expectativas y planes de vida, es decir, una

visión propia de futuro, que se nutre de una nueva lectura del pasado, para iluminar el futuro de las nuevas generaciones de los pueblos indígenas de la civilización amazónica (Pizango, 2008). Sin embargo, el reconocimiento y la afirmación de la identidad, no es ni puede ser un acto declarativo, sino que es un proceso, que resulta de una larga maduración constructiva; no se da por sí solo, se construye. La identidad cultural tiene un substrato que todo individuo adquiere progresivamente en el proceso de formación de su personalidad. El substrato de la identidad cultural resulta de los términos particulares en que las personas establecen una relación profunda con su entorno físico y social específico. A partir del mismo, el desarrollo de la identidad cultural supone naturalmente la adquisición de una identidad consigo mismo, con la realidad en que se desarrolla la cultura y con la historia (Pinto y Pasco, 1994).

En lo relacionado a la identidad consigo mismo, las personas precisan adquirir una imagen positiva y ajustada de su ser individual. El concepto que se forma en este sentido, sustenta su autoestima, así como la confianza y la seguridad, que pueden alcanzar sobre sus propias capacidades.

En cuanto a la identidad con la realidad en la que se desarrolla, la cultura a la que pertenece, las personas requieren valorar su entorno natural y la experiencia adquirida por generaciones, en la interacción consigo mismo. En el patrimonio cultural, recibido por herencia social, reposa el germen de la potencia creadora de una colectividad.

Respecto a la identidad con la historia, como miembros de una sociedad, las personas requieren establecer una relación positiva, con el legado de su pasado colectivo. La identidad con la historia, respalda la identidad de cada sujeto consigo mismo. Hay una historia de cada pueblo particular, en la realidad andina y amazónica, que no corresponde exactamente con la historia de la sociedad englobante. La historia de los pueblos amazónicos, en particular, es milenaria, mientras que la historia de la nación peruana tiene apenas un poco más de dos siglos (Glave, 2003, p. 41). Frente a una historia nacional, oficial y escrita, está la memoria del pasado primordial amazónico, que se guarda en el mito y en la arquitectura de todos sus recursos simbólicos. Están también, las percepciones del acontecer, más o menos mediato o inmediato.

El desarrollo de la conciencia histórica, desde el punto de vista intercultural, es la elaboración, que parte, de la conciencia de sí mismo y del grupo social inmediato. Progresiva, en la conciencia de pertenecer a una cultura específica y a una gran unidad en la diversidad nacional englobante.

2.3. La historia y los hechos ocurridos en el tiempo

Un primer punto concierne a la naturaleza del proceso histórico y al modo en que es concebido por los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine. Para abordarlo, conviene tener en cuenta, que se suele pensar la historia como una realidad objetiva, como un conjunto de hechos ocurridos y que existen a pesar de la interpretación que se haga de ellos o de las prácticas de los sujetos; sin embargo, es posible entenderla también como un sistema de representaciones simbólicas que modifican los hechos, los recrean e incluso los construyen a partir de sus propios parámetros, sin seguir necesariamente la lógica empírica de los acontecimientos en sí.

Los estudiosos de la materia se han esforzado por distinguir la “historia real” —que da cuenta objetiva de hechos ocurridos—, de la “historia contada” —constituida por

textos que relatan los hechos ordenándolos en una cierta secuencia—. Tal ordenamiento de los hechos son condicionados por la percepción que las sociedades y los individuos tienen de la realidad y de sus propios proyectos de vida. Dado que la percepción de la realidad no es en absoluto exacta, el conocimiento que el ser humano tiene del mundo que lo rodea, y los enunciados que hace acerca de él y de lo que en él acontece, tienen un carácter relativo, permeable al contexto y a las sensibilidades diferentes (Hochberg, 1968; Merton, 1965: 351).

La historia desde los pueblos amazónicos está por escribirse, pero los elementos de ella existen en la memoria colectiva y en sus aspiraciones de identidad. Es a la construcción de tal historia que este trabajo pretende contribuir, desde un esfuerzo intercultural. Esta tarea precisa explicitar representaciones significativas y coherentes que cada pueblo, en particular, elabora sobre el mundo y las cosas, apelando al recurso del lenguaje.

Poniendo aparte la lógica occidental, carece de sentido preguntarse por los hechos que se recuerda del pasado, para establecer su verdad. Mucho más coherente es inquirir por el significado que para los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine tienen los hechos que guarda su memoria colectiva. Las preguntas obligadas son: ¿Qué es historia para cada uno de estos pueblos amazónicos?, ¿qué peso tiene el pasado para ellos y cuál es el significado que le atribuyen? Dicho de otro modo, ¿cómo han construido y cómo construyen su realidad histórica, los asháninka, shipibo y yine de la región Ucayali, y cuáles son las principales fuentes de atribución de sentidos que emplean al construir su historia?

No tendrá nada de extraño que la historia, desde el punto de vista de los pueblos amazónicos, sea hasta cierto punto mitológica. Ya Zuidema (1977, p. 48) llamó la atención sobre el carácter del evento mitológico, que presenta la historia total inca hasta el tiempo de la Conquista. De antemano, la preocupación no va por el lado de utilizar la concepción de la historia asháninka, para reconstruir lo que realmente ocurrió en este pueblo (Zuidema, 1989, p. 194), sino, por el de recuperar las formas de construcción de una autoimagen en el tiempo que son esenciales para la configuración de una identidad cultural, que tiene como uno de sus ingredientes a la identidad con la historia colectiva.

La noción de marco social está estrechamente relacionada con la construcción de la historia. “Las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente. Estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores. Incluyen también la visión del mundo, animada por valores, de una sociedad o grupo” (Jelin, 2002, p. 20).

2.4. Identidad con la historia colectiva

Parte del posicionamiento del ser humano, en la realidad, es su conciencia de la experiencia del transcurrir del tiempo, que es posible, mediante los contenidos que su propia acción le da. Estos contenidos y los contenidos que los demás le dan también al tiempo responden a las necesidades e intereses de las diversas personas y grupos.

La historia, provee herramientas para reconstruir el pasado, explicar el presente y proyectar la acción humana hacia el futuro. De esta manera, el conocimiento histórico, sirve para comprender que la situación actual tiene antecedentes en hechos ocurridos

en el pasado, en una relación de causa-efecto. Lo que se hace o deja de hacer hoy incide en el futuro, de la misma manera como lo hizo el pasado con el presente.

Mediante la identidad con la historia, los miembros de una sociedad saben lo que hicieron hombres y mujeres que los antecedieron y que ocuparon el mismo territorio; saben también, las dificultades que los ancestros tuvieron para satisfacer sus necesidades. Además, cómo obtuvieron los recursos que el medioambiente les ofreció, qué creaciones culturales surgieron de su actividad y cómo fueron organizando su sociedad a consecuencia de todo ello.

Ese pasado histórico, al constituirse en componente de identidad, es sentido como algo propio que motiva una reacción de cierto modo afectiva. En el transcurso de la historia hay conocimientos y emociones. La identidad con la historia, hace que las vivencias personales se estructuren desde instancias y niveles inmediatos a la propia experiencia y a partir de estos permite descubrir:

- Que la vida del ser humano es un proceso.
- Que la vida individual, familiar y comunitaria son procesos que ocurren en un tiempo y en un espacio determinado.
- Que los procesos no se han dado, ni se dan de manera aislada.

En la dinámica del descubrimiento de este proceso, toda persona se siente “parte de” y percibe el nexo que lo une a su comunidad, a su pueblo, a su cultura. Se puede decir entonces, que la identidad con la historia, hacen posible que los miembros de una sociedad puedan apropiarse de su pasado y al mismo tiempo, avizorar nuevas posibilidades.

2.5. Memoria colectiva

Este concepto permitirá hacer el deslinde con la historia, pues:

La memoria colectiva, se distingue de la historia al menos en dos aspectos. Es una corriente de pensamiento, con una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado, sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene. Por definición, no excede los límites de ese grupo (Halbwachs, 1968, pp. 213-214).

Donde la historia pueda ser entendida como discontinua, la memoria aparece como algo continuo en un grupo; en el presente estudio se tratará de complementar ambas, para un mejor entendimiento de un proceso, pues la memoria colectiva influye en la historia, así como la historia en la memoria colectiva. “Quizás podríamos decir que la memoria, da cuenta naturalmente de una verdad semántica de los acontecimientos, que no encontramos fácilmente en la verdad de los acontecimientos restituida por el trabajo del historiador” (Jelin, 2001).

En una investigación a principios de siglo, Candau (2002) señaló que:

Maurice Halbwachs es quien primero forjó, y luego impuso, la noción de memoria colectiva como concepto explicativo, de una cierta cantidad de fenómenos sociales en relación con la memoria. Lo hizo sobre todo en tres de sus obras: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), *La topographie légendaire des Évangiles en Terre*

sainte. Étude de mémoire collective (1941) y La mémoire collective, publicada en 1950 de manera póstuma (su autor había muerto en el campo de Buchenwald en 1945, p. 5).

Dicha noción, ayuda mejor a explicar acontecimientos acaecidos dentro de un grupo, pero a la vez dicha memoria colectiva, es vista desde adentro del grupo.

Por su parte, Yerushalmi definió la memoria y señaló: “Llamaré memoria a aquello que permanece esencialmente ininterrumpido, continuo” (1989, p. 16), y dicha memoria es de un grupo que la mantiene, y la hace propia, por ello:

La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan “materializar” estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, vehículos de la memoria, tales como libros, museos, monumentos, películas o libros de historia (Jelin, 2001).

La memoria, no solo está dentro de un grupo cerrado, sino también en relación con otros grupos que refuerzan dicha memoria colectiva, aunque a veces pueda ser vista desde distintas posturas, tal es el caso de los hechos sucedidos en los pueblos indígenas, pues existen dos miradas, una desde el pueblo indígena y otra oficial, es decir, desde el Estado, aunque estas miradas varíen y se complementen para tener una mirada de un todo, por ello:

Para que la memoria de los otros venga así a reforzar y completar la nuestra, también hace falta, decíamos, que los recuerdos de esos grupos estén en relación con los hechos que constituyen mi pasado. Cada uno de nosotros, en efecto, es miembro a la vez de varios grupos más o menos grandes (Halbwachs, 1968, p. 211).

En este caso, la memoria colectiva de los pueblos indígenas está estrechamente relacionada con la memoria colectiva de los mestizos que incursionaron en la Amazonía, así como de otros pueblos indígenas de la Amazonía.

2.6. Trascendencia de la tradición oral

Indudablemente, la literatura oral popular tiene un valor pedagógico significativo. En primer lugar, porque recoge los saberes y valores de cada pueblo, aquellos que definen su identidad étnica y su mirada hacia “los otros”. En segundo lugar, pero no menos importante, por la virtud que tiene de llegar con enorme fuerza a la sensibilidad de niñas, niños y adultos, que no son ajenos a los contenidos y al contexto que evoca su discurso.

Son claras las funciones explicativa y representativa del mito, tanto respecto a cuestiones primordiales cuanto a las nuevas situaciones que los pueblos afrontan en su devenir. Mitos cosmogónicos y de origen, señalan el derrotero de comprensión del pensamiento en cada pueblo culturalmente diferenciados.

Para quienes están interesados en acceder a la comprensión histórica de los pueblos amazónicos y a la explicitación de sus respectivas cosmovisiones, la tradición oral y en particular, el mito, es el continente a explorar y documentar. Importa en esta tarea, entender la necesidad humana de explicar los objetos de su experiencia en función

de sus necesidades prácticas y teóricas. El mito, como discurso, expresa esquemas conceptuales sobre las realidades físicas e ideales o imaginadas que operan como estructuras del conocimiento, las cuales interesan, porque hacen posible dar sentido al mundo y establecer relación con los demás.

Se sabe que los espacios invisibles, así como los seres primordiales que los habitan, son poseedores de fuerzas y saberes considerados indispensables para el bienestar de los humanos y el buen funcionamiento de su sociedad. El acceso a estos espacios, en el mundo amazónico, es logrado a través de los sueños, de prácticas ascéticas, de la ingestión de la ayahuasca, la datura o el jugo concentrado de tabaco, o brebajes que provocan la separación del espíritu, que abandonando el cuerpo emprende viaje por la tierra y otros espacios del cosmos.

Aunque la cosmovisión está presente en el pensamiento de cada miembro de una sociedad, es evidente que algunos de sus integrantes poseen responsabilidades más definidas respecto a su reproducción. El chamán, por ejemplo, es el sabio especialista por excelencia, mediador –en estos tiempos– entre los espacios del cosmos. Por su propia formación, es un depositario singular de las tradiciones (Vansina, 1968, p. 44). Es innegable, que en el saber y la práctica chamánica, se condensa el conocimiento de todas las entidades que pueblan el universo y, en particular, de aquellas que constituyen la fuente de poder.

La escuela tradicional, ha sido en gran medida uno de los agentes causantes del rechazo a la propia cultura. El sistema educativo, ha fomentado la incomunicación de las culturas diversas, al sobrevalorar la cultura occidental e imponer el castellano como único vehículo lingüístico. Tal vez, no sea innecesario reiterar que la recuperación de la tradición oral es una forma de dotar a la acción educativa, y con ella al currículo, de nuevos contenidos, pertinentes a las estructuras básicas del pensamiento de los pueblos amazónicos. Hay que considerar, además, que los conocimientos y valores presentes en la tradición oral forman parte de los saberes previos, con los que el niño o la niña acude a la escuela y que deben servir de base, para la estructuración de nuevos saberes significativos.

Contar mitos, leyendas y cuentos, es una actividad cotidiana en las sociedades andinas y amazónicas, pero también, puede constituir una alternativa eficaz y práctica para alcanzar objetivos en la educación formal. El mayor beneficio a obtener es, seguramente, la reafirmación cultural, esto es, el incremento de la autoestima personal y el orgullo étnico. Aunque no se debe descartar las enormes contribuciones que podría esperarse en los campos del desarrollo intelectual y de las expresiones estéticas, principalmente.

2.7. Toponimia (nombres de lugares)

Asignar nombres a las entidades de la geografía, para identificarlas, es una necesidad de la vida en sociedad. Se denomina entidades de la naturaleza a los ríos, cerros, mares, islas, continentes, etc., pero también a otros entes que existen como creación humana, tales como sitios poblados, caminos, estanques, edificios, países, calles, divisiones territoriales, entre otros, que se localizan en algún punto del universo real, así como en los mundos creados por la cultura. En todo caso, las entidades geográficas, concebidas como parte de la visión del mundo de una cultura, son los referentes de los topónimos. De allí que sea relevante plantearse: ¿Qué referentes existen en el universo

desde la perspectiva culturalmente específica? Una pregunta como esta, solo se responde en el marco de una cultura, pues implica una visión del mundo.

2.8. Antroponimia (nombres de personas)

En la vida en sociedad, los individuos requieren identificarse como entidades únicas, para facilitar el funcionamiento social y las relaciones de comunicación entre sus miembros. La identificación es una función de los nombres y su estudio es el objeto de la antroponimia.

El acto de denominación —poner nombres— es un proceso sistemático en las culturas. El sistema se actualiza cada vez que se nombra. En toda cultura hay subsistemas de denominación; por ejemplo, uno sumamente dinámico y productivo es aquel que asigna nombres a los seres humanos, cuyo alcance es de carácter universal⁶. Este subsistema, tiene un ámbito privativo, pues identifica e individualiza a los seres humanos de un grupo.

⁶ Hay grupos humanos, entre cuyos miembros, los nombres pueden tener un uso muy restringido. En el Perú se ha puesto como ejemplo al pueblo Machiguenga, señalándolo como una sociedad donde sus miembros no necesitan de nombres. Aunque esto no es completamente cierto, sí tiene asidero, en la medida en que los términos de parentesco pueden suplir a los nombres, sin que ello signifique ausencia absoluta de nombres entre los machiguenga.



parte 2
territorio, historia y
cosmovisión desde
los pueblos



Vista panorámica de la Reserva del Sira

1. pueblo asháninka

1.1. Noción de territorio desde el pueblo Asháninka

Diversos autores, que antecedieron a esta investigación, acerca de la concepción de **territorio** en el pueblo Asháninka, mencionan las ideas cosmogónicas conceptualizadas holísticamente con diferentes puntos de vista. Por citar los principales: Weiss (1968); Varese (1969); Zolezzi (1994); Santos y Barclay (2005); Renard-Casevitz, France-Marie (1999); Hvalkof (2003); Fernández y Brown (2001); Anderson (2002); Bullón (1969); y Castro y France (1991) se han remitido muchas veces a la investigación de Weiss sobre la cosmología asháninka para comprender la noción de territorio, de manera que a continuación se presentan algunas citas relevantes para esta investigación.

El antropólogo Gerald Weiss (2005) mencionó:

Para los *campa*⁷, 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 *Kamaveni*, 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 (p. 46).

⁷ Denominación en desuso.

Esta descripción, permite suponer la existencia de diversos mundos desconocidos, que son peligrosos y donde los seres humanos poseen menor poder, que los no humanos. Por otro lado, dentro de estos mundos se evidencia la denominación “tierra de...”, la cual demuestra cómo el hombre y la mujer, nomina a una entidad sin nombre; originándose, de este modo, la toponimia.

Bullón Páucar (1969) mencionó la cita de Luis Bustamante y Rivero:

“La selva es templo. Allí penetra el hombre y mujer 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” (Bullón Páucar, 1978, p. 16).

En esta cita, se concibe la selva como un lugar sagrado donde el asháninka ingresa a manifestar su espiritualidad diaria. Se le asigna ser dueño del espacio donde vive, es el dios de la montaña y, finalmente, el cuidador de la naturaleza amenazada en la actualidad.

La formación del territorio asháninka, en su mayoría, está basada en los mitos sobre la creación y las transformaciones terrestres, que conciernen al modo en que ciertas especies y rasgos de la superficie de la tierra llegaron a existir. Se cree que la tierra ha sufrido un único cambio notable y este a su vez, una transformación gradual: en un momento la tierra habló respondiendo las solicitudes de Tasórentsi, pero con el paso del tiempo, su voz se debilitó hasta terminar inerte, como se encuentra hoy.

Eusebio Laos Ríos (2004) señaló:

“Nosotros los asháninka, 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 asháninka; hasta este día creemos que su partícula es finita, así como chispitas. Había chispitas menuditas, pequeñas, que se apagan ahicito, otra, que es capaz de convertirse en fuego. Por eso vemos que un niño, 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 asháninka, no dudamos que de donde nos hemos originado es partícula de ese padre Sol vivo” (Eusebio Laos Ríos, 2004, pp. 57-58).

Todas las transformaciones, que se han considerado como creaciones repentinas, constituyen eventos históricos. En la mayoría de los casos, el agente transformador fue un personaje mitológico, Nabireri, que fue el más activo en transformar a sus compañeros asháninka.

Eusebio Castro y Marie France Patte (1991) recrearon la memoria colectiva:

“Antiguamente, cuando recién se hizo la tierra, había una persona que se llamaba Nabireri⁸, y este hombre convertía mucho a la gente, él tenía poder de convertir” (Historia de Nabireri. Documento de trabajo N.º 1. 40 pp. Año 1991).

Nabireri controlaba la conducta de los humanos, para que no cometieran excesos de depredación en la naturaleza, ni fomentaran caos o desobediencia en la sociedad indígena.

En tal sentido, el territorio, para el pueblo Asháninka⁹, es el espacio donde viven, donde abundan animales y aves, donde existe agua, lagunas, donde observan a sus astros, es un lugar de adoración, son los espacios sagrados en los que se comunican con otros seres. Todas estas ideas, vertidas por los propios asháninka, brindan una noción de espacio, que es ocupado dentro de su sistema cosmogónico.

El pueblo Asháninka reconoce la importancia de la tierra para su supervivencia y mantiene con ella una relación profundamente espiritual, que es esencial para su propia existencia, que incluye creencias, costumbres, tradiciones y cultura. Esta concepción se enmarca dentro de “El mundo como un todo”, la cual está relacionada con las ideas y vivencias de seguridad, reconocimiento, defensa, protección y la realización de su proyecto de vida.

El territorio se concibe como el espacio, en el que cada expresión de la naturaleza es sagrada en la memoria y en la experiencia colectiva de un asháninka, y que es compartida en íntima interrelación, con el resto de los seres vivos, respetando su natural evolución, como única garantía para el mutuo desenvolvimiento.

1.2. Un primer acercamiento al territorio asháninka: reconocimiento de los espacios

Los miembros del pueblo Asháninka reconocen dónde quedan las quebradas, los pajonales, los ríos, los bosques y otras entidades geográficas; también conocen las características que los rodean, lo que aconteció en su territorio, etc. Todo ello, es resultado de la configuración geográfica de su entorno, más su cosmovisión.

El pueblo posee un sistema de denominación, que le permite nombrar las zonas físicas de su entorno y también, los espacios ideales que ha creado. Efectivamente, existen lugares que responden a la actividad ideacional de sus miembros. Así, por ejemplo, Rojas Zolezzi (1997) afirmó que existe una comunidad mítica llamada *Intatoki*, situada en las partes altas del territorio asháninka, donde viven *kaniri* ‘yuca’, *parenti* ‘plátano’, *pitoka tsanaro* ‘especie de tubérculo’, *mabona* ‘especie de tubérculo’, *sheri* ‘tabaco’ y *marikishi* ‘coca’. Estas especies presentan apariencia de mujeres jóvenes, porque se bañan en las aguas del río que existe en la mencionada comunidad.

De este modo, el objetivo es dar cuenta sobre la denominación de las entidades geográficas por parte del pueblo Asháninka. Entre los datos, figuran los nombres propios,

⁸ Conocido por otras cuencas como *Avireri*.

⁹ El pueblo indígena de El Gran Pajonal se autodenomina ‘pueblo asháninka’, ubicado en la región del Alto Ucayali.

básicamente de zonas no urbanas, como ríos, quebradas, cochas, pastizales, bosques, pajonales, y algunos nombres comunes de zonas urbanas como pueblos, iglesias, escuelas, entre otros.

La mayor cantidad de datos, se obtuvieron de la zona reconocida como el Gran Pajonal, sin embargo, también se proporcionan una lista de topónimos de las zonas del Alto y Bajo Ucayali.

1.2.1. El proceso de la denominación de los nombres de lugares (topónimos)

A) El denominador tradicional y otros denominadores

Durante la época de las misiones, algunos religiosos asignaron nombres a determinadas zonas del territorio asháninka, principalmente en sus misiones. Por ejemplo, aún existe el nombre, Santa Cruz en el Gran Pajonal, que posiblemente fue designado en esa época, o el nombre, El Patrocinio de San José de Sabirosqui (llamado actualmente *Jabiroschi*), también en el Gran Pajonal, el cual figura en las crónicas misioneras del padre De la Marca (Ortiz, 1961).

Diversas misiones, establecidas en territorio asháninka, cambiaron sus nombres; otras, desaparecieron con ellas o ya no son reconocidas por los asháninka más jóvenes.

Algunos nombres de lugares han sido castellanizados, como *Bajo Chekoreni* o *Nuevo Mankoete*. Otros nombres se han asignado en castellano, como María o Kuchara en el Gran Pajonal. Esto último permite reconocer a los mestizos como denominadores, pero en menor proporción, al igual que los misioneros españoles, pues definitivamente, los denominadores tradicionales han sido los *sheripyari*. En efecto, el pueblo Asháninka, reconoce como denominador tradicional de los topónimos al *sheripyari* o tabaquero.

Durante la investigación, se ha constatado que los asháninka no solo reconocen al *sheripyari* como la persona que cura, sino también, como el denominador de los nombres de lugares mediante los sueños. Bajo los efectos del tabaco que mastica e ingiere, o como dicen los asháninka “chupa”, el *sheripyari* llega a alcanzar un estado amplio de conciencia denominado “sueño”. En este estado, al que llamaremos fase 1, sueña con los lugares, observa los recursos que abundan en su territorio y sus características. Además, en este proceso puede encontrarse con otro tabaquero y conversar sobre los lugares de donde proceden; de esta manera, conocen los nombres de otras zonas. Cuando despierta el *sheripyari* se produce la fase 2. Aquí cuenta a su mujer o a las personas más allegadas el nombre y el lugar que han denominado y el que ha conocido a través de su “sueño”:

“Cuando yo duermo me convierto en tigre, mi cuerpo sale a caminar por todas partes, solo queda mi corazón en el lugar donde duermo con mi cushma; mi cuerpo sale, sale todo” (entrevista realizada al fallecido Caminirio Pitoriano Ampona, en el Gran Pajonal).

Finalmente, el nombre del lugar es transmitido entre los mismos asháninka, pero siempre aludiendo al *sheripyari* como el denominador. Esta es la fase 3.

El proceso se ha resumido de la siguiente manera:

Cuadro 1. Participación del *Sheripyari* en el proceso tradicional, de asignación de un nombre de lugar

Fases	Interlocutores	Resultados
Fase 1: Se produce en el denominado “sueño”, bajo efecto del tabaco que consume.	<i>sheripyari A ↔ sheripyari</i>	La denominación del topónimo.
Fase 2: Se produce cuando el <i>sheripyari</i> “despierta”.	<i>sheripyari A ↔ asháninka</i>	La transmisión inicial del topónimo en una historia.
Fase 3: Se produce en la comunidad.	<i>asháninka ↔ asháninka</i>	La difusión del mito sobre el topónimo.

La denominación por parte del *sheripyari* engloba dos grandes cuestiones: 1) ¿Por qué el *sheripyari* es el ente denominador?; y 2) ¿Por qué los asháninka acatan el nombre impuesto por este? Posiblemente, la respuesta se encuentre en los roles que desempeñan los agentes de una determinada cultura. El *sheripyari* es un ente que ejerce autoridad o poder dentro de los asháninka, es quien cura (tiene el rol de sanador), pero también es quien puede soñar.

En épocas recientes, debido a la necesidad de formación de las comunidades nativas, surgen otros denominadores: los pobladores. Así, por ejemplo, para la zona asháninka pajonalina, cuando se crearon las primeras comunidades nativas, se lograron distinguir asentamientos nuevos, como *Nuevo Mankoete*. Este nombre fue asignado para distinguirlo del *Mankoete* inicial, el cual quedó deshabitado, según comentó Pascual Camaiteri Fernández, quien participó junto a su hermano Miguel Camaiteri en la delimitación. Así también, está el caso de *Alto Chenkoreni* y *Bajo Chenkoreni*, zonas que se distinguen por la presencia de los adjetivos hispanos alto y bajo. Sin embargo, en la actualidad solo existe *Bajo Chenkoreni*, porque el anterior pasó a ser territorio de otra comunidad.

Se ha observado una predominancia de denominaciones no tradicionales en zonas cercanas a la carretera. Esto surge por la necesidad de nombrar nuevas áreas o delimitar nuevos espacios, pero con falta de un *sheripyari*.

En resumen, se presentan los siguientes denominadores:

Cuadro 2. Denominación tradicional y moderna de los nombres de lugares

1.	Denominador tradicional	<i>Sheripyari</i>
2.	Denominadores no tradicionales	Misioneros, mestizos, demarcadores del territorio asháninka (asháninka o mestizos)



Sheripyari Awo de la CN Bajo Chenkoreni

B) Origen lingüístico

Un número reducido de los topónimos recolectados en asháninka evidencia una filiación castellana. Así, por ejemplo, en el Gran Pajonal, existen nombres como Santa María (nombre de un pajonal), Puerto Prado (nombre de un puerto) y Kuchara (nombre de una quebrada), incluso, el nombre Gran Pajonal es de origen castellano. Asimismo, para el caso del Alto y Bajo Ucayali, existen nombres como Puerto Esperanza (nombre de un puerto y comunidad), Lagarto Millar (nombre de una comunidad), Banteja (nombre de una cascada), entre otros.

Un mayor número de nombres de lugares topónimos son de filiación lingüística asháninka, tales como *Peworiwa* (quebrada), *Ponankyari* (laguna), *Manityaro* (cueva), *Potoki* (bosque), *Kachokirini* (pajonal), etc. Todos, para la zona del Gran Pajonal y *Apiniba* (río), *Kirapokyari* (río), *Santanyari* (bosque), entre otros y para la zona del Alto y Bajo Ucayali.

Aparte de las filiaciones anteriores, se encontraron topónimos de estructura híbrida; por ejemplo, los que se forman de raíz quechua y sufijo asháninka, como *Poncho-ni* (comunidad nativa) y *Koka-ni* (quebrada y río); de adjetivo castellano y sustantivo asháninka, como *Bajo Chenkoreni* (comunidad nativa) y *Nuevo Mankoete* (comunidad nativa); y finalmente, los que se forman de adjetivo castellano y sustantivo híbrido con raíz quechua y sufijo asháninka, como *Alto Poncho-ni* (nexo de comunidad nativa), *Bajo Shimpi* (comunidad nativa), *Bajo Tariza* (comunidad nativa), *Alto Koka-ni* (comunidad nativa), *Bajo Kokani* (comunidad nativa), etc.

El sufijo -ni, mencionado en los ejemplos anteriores, es la parte de la palabra que brinda la información de que en la zona existe agua; es decir, lo tienen las palabras que denominan quebradas, ríos, etc. Este sufijo se denomina clasificador y, posiblemente, proviene de la palabra *nija* ‘agua’ (de aquí se desprende otro clasificador, -a, el que funciona para otros topónimos).

La presencia de los dupletes toponímicos, establecidos por la oposición alto o bajo, son resultado de una nueva organización del territorio, impuesta por un poder externo al de los asháninka, que se establece en la zona. Lo curioso, es que no se encuentra la palabra de oposición para todos los topónimos que evidencian un adjetivo castellano como alto o bajo. Así, por ejemplo, Bajo *Shimpi* y Bajo *Tariza* no tienen una oposición como Alto *Shimpi* y Alto *Tariza*. Asimismo, no existe la oposición de los adjetivos viejo o nuevo en algunos topónimos, tal es el caso de Nuevo *Mankoete*, el cual no presenta oposición a través de Viejo *Mankoete*. En efecto, según se ha comprobado, solo existen los topónimos *Shimpi* (quebrada), *Tariza* (quebrada) y *Mankoete* (especie de isla).

Cabe anotar, incidentalmente, que se ha registrado el topónimo asháninka Boca *Kokani*, el cual es un topónimo resultado de un castellano regional. Este nombre implícitamente tendría la estructura Boca del *Kokani*, en donde 'boca' se refiere a la desembocadura de un río, en este caso a la desembocadura del *Kokani*.

La filiación lingüística de los topónimos recolectados se puede resumir de la siguiente manera:

Cuadro 3: Filiaciones lingüísticas

	Filiación lingüística	Topónimo
a	Asháninka	<i>Materiato</i>
b	Castellano y asháninka	Bajo <i>Chenkoreni</i>
c	Asháninka y castellano	<i>Unini Cascada</i>
d	Quechua-asháninka	<i>Poncho-ni</i>
e	Castellano-quechua	Boca <i>Kokani</i>
f	Castellano	Lagarto Millar

C) Motivación

Los topónimos se motivan básicamente por la existencia de ciertos recursos, que existen en la naturaleza y que son parte del contexto del pueblo Asháninka. Otras motivaciones predominantes se basan en la forma del lugar.

Cuadro 4: Relación de nombres para la zona del Ucayali

	TOPÓNIMO	Posible origen	Significado	Entidad que designa	Comunidad investigada
1	<i>Totirotenkabo</i>	<i>Totiro</i> 'caracol'	La quebrada en donde abunda el caracol.	Quebrada	Puerto Esperanza
2	<i>Toniromashi</i>	<i>Toniro</i> 'aguaje'	El pajonal en donde abunda el aguaje.	Pajonal	Puerto Esperanza
3	<i>Menkorimo</i>	<i>Menkori</i> 'nube'	El hueco de donde salen las nubes.	Hueco	Puerto Esperanza
4	<i>Tirotiki</i>	<i>Tiroti</i> 'especie de palmera'	El bosque en donde abunda el bejuco.	Bosque	Puerto Esperanza

5	<i>Kirapokiari</i>	<i>Kira</i> 'colorado'	Lugar donde el río crece colorado.	Río	<i>Unini Cascada</i>
6	<i>Santaniari</i>	<i>Santari</i> 'largo'	El bosque donde abundan las maderas largas.	Bosque	<i>Unini Cascada</i>
7	<i>Banteja</i> <i>Opiyojata</i>	'bandeja'	Lugar donde la quebrada desemboca como una bandeja.	Cascada	<i>Unini Cascada</i>
8	<i>Saniria</i>	<i>Sani</i> 'avispa'	La quebrada en donde abundan las avispas.	Quebrada	<i>Unini Cascada</i>

Por otra parte, existen nombres de lugares como *Korintoni* (quebrada y comunidad nativa, donde *korint* es un ser mitológico con forma de piedra, al que le gusta comer a los asháninka), *María* (quebrada en donde una señora perdió a su hijo) y *Ponchoni* (comunidad nativa, donde poncho es la pequeña frazada que se encontró en el lugar durante la fundación), que corresponden a motivaciones producto de la actividad ideacional, personajes honoríficos y sucesos históricos que son relevantes para los habitantes; en este caso, para los asháninka pajonalinos.

También, existen nombres que revelan propiedades físicas del terreno, como *Obenteni* (poblado formado en una hondonada, donde *obenari* significa hondonada), *Keshimotoki* (pajonal con forma de nalga: *keshi* 'pajonal' y *motoki* 'nalga'), *Kuchara* (quebrada con forma de contenedor o cuchara) o *Banteja* (cascada con forma de bandeja).

D) Proceso de transmisión y difusión

Los asháninka conocen los nombres de lugares de su territorio. No obstante, los varones poseen un mayor registro de nombres que las mujeres. Esto se debe, posiblemente, a que ellos suelen cazar, pescar y viajar. Por lo tanto, mantienen una fuerte relación con su territorio, debido al rol que desempeñan en la sociedad. Por su parte, el rol de las mujeres se desarrolla básicamente en la chacra y en el hogar, lo cual no les permite conocer tantos espacios.

Los niños que acompañan a sus padres aprenden los nombres de los lugares. Esto ocurre básicamente durante la época de caza, cuando se pasa un largo periodo en el monte con los padres dentro de las chozas (creadas para cazar aves, a esto se le reconoce como "chocear"). En esos momentos, no solo aprenden los nombres de los bosques, quebradas, pajonales etc., sino también los nombres de los lugares en donde viven los animales y sus respectivos dueños. Dado que la actividad de la caza no solo se practica con los hijos, también los jóvenes por sí mismos van a cazar y en este proceso se informan sobre los topónimos.

Los espacios sagrados están reservados también para los varones, principalmente para los *sheripyari* (tabaqueros), siendo ellos los que pueden acceder a la cosmogonía toponímica. Por ejemplo, *Shamentari* "donde están los espíritus" es un espacio al que accede solo el *sheripyari*.

1.2.2. Categorías geográficas

Cuadro 5: Relación de categorías geográficas

Asentamientos humanos	Nombre en asháninka
Pueblo	<i>Nampitsi</i>
Comunidad	<i>Nampitsi</i>
Edificios públicos	
Comisaría	<i>Obasankitantsipanko</i>
Iglesia	<i>Kemijantatsi pankoki</i>
Cementerio	<i>Kitatarimashi</i>
Posta médica	<i>Abintarontsipanko</i>
Escuela	<i>Yotantsipanko</i>
Salón comunal	<i>Apatotantsipanko</i>
Cárcel	<i>Omonkiamentotsipanko</i>
Edificios privados	
Vivienda	<i>Pankotsi</i>
Vías de comunicación	
Camino	<i>Abotsi</i>
Sendero	<i>Abotsisante</i>
Puente	<i>Pabitsi</i>
Túnel	<i>Omorona abotsi</i>
Agricultura: posesiones	
Chacra	<i>Obantsi</i>
Huerta	<i>Obantsipanko</i>
Agricultura: productos	
Yucales	<i>Kanirimashi</i>
Platanales	<i>Pariantsimashi</i>
Maizales	<i>Shinkimashi</i>
Algodonales	<i>Ampemashi</i>
Frijol	<i>Machaki</i>
Formaciones vegetales	
Bosques	<i>Antami</i>
Purma	<i>Obantsiposhi</i>
Malezas	<i>Inchasimashi</i>
Aguajal	<i>Toniromashi</i>

Pijuayal	<i>Kirimashi</i>
Pajonal	<i>Keshi</i>
Suelos: características	
Arcillosos	<i>Kitepitsari</i>
Pantanosos	<i>Ametsari</i>
Colpa	<i>Tsimi</i>
Relieves: características	
Altura	<i>Otonkaetya</i>
Tahuampa, bajal	<i>Inkareshi</i>
Loma	<i>Piriapokitsi</i>
Pampa	<i>Okametsaetye</i>
Ladera	<i>Otishmenta</i>
Meseta	<i>Kametsajenokitishi</i>
Pico	<i>Otishitsoba</i>
Acantilado	<i>Impereta</i>
Cueva	<i>Omorona Impereta</i>
Quebrada	<i>Nijateni – Ñateni</i>
Montículo	<i>Opiyoposhita</i>
Barriales	<i>Jampobatsamashi</i>
Hidrografía: elementos	
Río	<i>Antaro nija</i>
Riachuelo	<i>Antabaneki</i>
Cocha	<i>Inkare</i>
Quebrada	<i>Nijateni – ñateni</i>
Afluente	<i>Ocheba</i>
Torrentera	<i>Oshinchare</i>
Puquio	<i>Oyobati nija</i>
Acequia	<i>Okiatenkata</i>
Lago	<i>Inkaria antaro</i>
Laguna	<i>Inkaria</i>
Pozo	<i>Omotya</i>
Cataratas	<i>Oparenkati nija</i>
Palizada	<i>Inchapoki</i>
Pantano	<i>Onkabo</i>
Remolino	<i>Omoitonka</i>
Procesos que han alterado el relieve	
Agrietamientos	<i>Otanka kipatsi</i>
Hundimientos	<i>Niyantaniro sampobatsa</i>
Terremotos	<i>Omoyeka kipatsi</i>



1.3. Ocupación del territorio

1.3.1. El territorio como espacio asháninka

Se realiza una primera aproximación, teniendo en cuenta que, el pueblo Asháninka diferencia, a través de su lengua, las nociones acerca de: 1) El mundo como un todo, 2) El suelo, 3) El terreno y 4) El territorio. Del mismo modo sucede con las nociones de: 1) Pueblo, 2) Aldea, 3) Caserío 4) Nación.

Kipatsiki como “mundo”¹⁰, se entenderá como el espacio que se considera una unidad. Otra palabra cercana, en sentido a *kipatsiki*, es *Nampitsiki* “pueblo”, que se entiende como un conjunto de personas que habitan un territorio y desarrollan cultura, tradiciones y formas de comportamiento comunes. Esta palabra se usará cuando se diga, por ejemplo, el pueblo Asháninka, el pueblo Shipibo, el pueblo Yine, el arte de un pueblo, el trabajo del pueblo, etc.

El siguiente cuadro resume el análisis llevado a cabo por los sabios asháninka¹¹:

Cuadro 6: Pueblo y territorio en la noción de mundo

Sufijos potenciales en asháninka, respecto a noción de territorio			
(Mundo)	Kipatsiki	Nampitsiki	(Pueblo)
<i>Kipatsiki</i> “mundo”	-ki (locativo)	-ki	<i>Nampiki</i> “aldea”
<i>Kipatsini</i> “suelo”	-ni (nominativo)	-ni	<i>Nampitsini</i> “caserío”
<i>Kipatsira</i> “terreno”	-ra (posesión)	-tsi, -ra	<i>Nampitsira</i> “pueblo”
<i>Kipatsite</i> “territorio”	-te (extensión)	-tsi, -te	<i>Nampitsite</i> “nación”
<i>Oparai</i> “campo”	-∅	-ntsi	<i>Saikantsi</i> “región”

Los espacios de *kipatsiki* y *nampitsiki*, acogen a los animales, plantas, agua, etc. Es decir, a elementos que pertenecen o forman parte de la naturaleza, con la que conviven, intercambian y se relacionan los seres humanos. Esta relación resulta ser muy importante para los asháninka, pues el territorio constituye una sola entidad de relación entre la naturaleza y los seres humanos. Por lo tanto, es imposible separar, lo que en el mundo occidental sería lo real, de lo irreal (espiritualidad), esto es, las creencias y costumbres propias de un pueblo, puesto que ese conocimiento forma parte de su espiritualidad y cosmovisión, donde todo tiene vida y lo ritual indica respeto a *kipatsiki* (mundo). Separarlas en partes, no complementarias o únicas, podría implicar mutilar parte de su territorio, y ello significaría la pérdida de su identidad. A continuación se presenta una cita que interpreta el pensamiento indígena:

“En nuestra cosmovisión, el conocimiento es uno solo, no existe separación entre ideología y ciencia, porque ambas explican a la realidad. Los occidentales han parcelado la realidad entre «seres vivos» y «seres inertes» y suponen que las montañas

¹⁰ Significa el mundo, un todo, el planeta tierra. Por ejemplo: *Ijeekaeyeni kipatsiki* (en la tierra viven todos los seres vivos). Adj. *sucio* (lit. lleno de tierra). Es la tierra, donde el ser humano ha constituido una sola identidad.

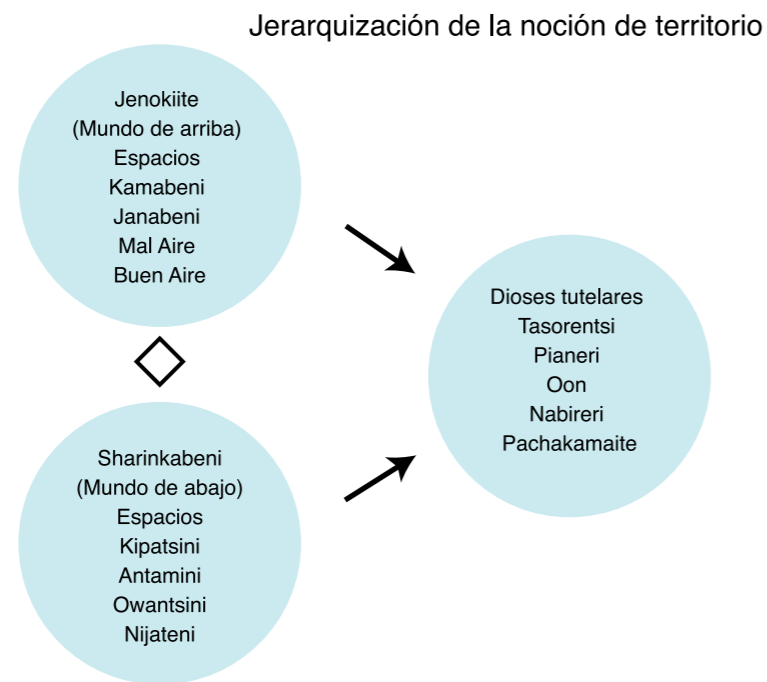
¹¹ Taller de sistematización en Pucallpa.

o las cochas no tienen vida. Nosotros no la hemos parcelado, seguimos creyendo que todo el universo tiene vida y participa activamente en los procesos sociales. Los occidentales también han separado a la «naturaleza» y la llaman «recursos naturales», mientras que nosotros nos consideramos parte de ella. Nosotros reconocemos esta manera de pensar el mundo como un pensamiento holístico, integral” (Revista AIDSESP N.º 24, 2003).

1.3.2. Los mundos y sus espacios

El pueblo Asháninka configura su noción de territorio en los mundos *Sharinkabeni* y *Jenokiiteni*, que entrelazan sus espacios de interacción armoniosa entre el mundo de arriba y el mundo de abajo¹².

Gráfico 1. Mundos categorizados por el pueblo Asháninka en la noción de territorio



A) *Sharinkabeni* y sus espacios

En el mundo *sharinkabeni*, existen varios espacios de interacción, como *kipatsini* “la tierra, el suelo”, *antamini* “monte”, *obantsini* “chacra” y *nijateni* “agua”.

- *Kipatsini*

Es el espacio de interrelación, donde conviven los seres humanos con las plantas, los animales, las aves, los insectos, los peces, los caracoles, las serpientes, los espíritus y

¹² Para otros sabios indígenas, como Awo, Casanto, Casancho, Camayteri, Jacinto, Mishari o Irioooshi, existen cuatro mundos: el de “arriba”, el de “abajo”, el del “aire” y el de la “vida”. Todos ellos forman, a su vez, un solo mundo.

los seres invisibles, que anteriormente fueron seres humanos, en el tiempo mítico y que ahora se quedaron como los reconocemos: naturaleza amenazada.

- *Antamini*

Es el espacio donde se practican diferentes actividades, como *kobintsanti* “caza”, *ashimajeita* “pesca” y *kojantsi* “recolección”. Allí están los lugares encantados y de adoración, lugares de enfrentamiento y los lugares salados: de encierro y entierro. Se debe cumplir algunos rituales, antes de ingresar a un lugar encantado o de adoración, pues es requisito fundamental.

Asimismo, se practica el *kojantsi* “la recolección” de frutos silvestres, flores, sogas y lianas, y plantas curativas que se utilizan adecuadamente en las labores culturales que cada actividad requiere.

- *Obantsini*

En este espacio se desarrollan diversas acciones, como aminero *kipatsi* “búsqueda de terreno”, *tsatsinkatsi ejati tobantsi* “roza y tumba de monte”, *tantsi* “quema”, *pankirentsi* “siembra”, *pejantsi shentarontsi* “cultivo y cuidados” y *obitantsi ejati jokarentsi* “cosecha y abandono”.

También, es un espacio de interrelación con los seres espirituales, pues una vez ubicado el terreno, se procede a pedir permiso al dueño del espacio, con una serie de rituales para iniciar la actividad de roza y tumba, y no demorarse más del tiempo prudencial.

El dueño del espacio brinda una serie de conocimientos para seguir desarrollando la actividad. Se debe realizar la curación o el pago del espacio quemado, (tierra) para protegerlo de diferentes poderes negativos. Asimismo, se realiza las curaciones de las semillas antes de sembrar. Pasada esta etapa, se procede al cultivo y al cuidado de la siembra.

- *Nijateni*

En este espacio se encuentra el dueño del agua, *kiatsi kisari* “la boa negra”. Asimismo, existe un ser reproductor de peces, *Kiatsi kitamari* “la boa blanca”, y seres consumidores de peces, como el hombre y la mujer, las aves (las garzas, el martín pescador, el pato negro, etc.), los animales (la nutria o lobo de río) y los mismos peces (el pez perro, la piraña, la paña, etc.). Los lugares de reproducción son las lagunas, las cochas, las quebradas, las cataratas, los ríos y los riachuelos. En estos lugares están los dueños de las diferentes especies, que son los seres reguladores y controladores de este sistema.

Estos cuatro espacios, siguen subdividiéndose internamente y cada espacio presenta su dueño simbólico.

A continuación, se presenta un cuadro con los diferentes espacios, los seres que los habitan y la función que cumplen:

Cuadro 7. Esquema de espacios en Sharinkabeni o mundo de abajo

Espacios	Seres	Función de los seres en el espacio
Kipatsini	Nantatsiri	Controlador de los animales.
	Peyari	Regulador de la abundancia de animales.
Antamini	Maniri	Regulador de los poderes negativos.
Obantsini	Iriori	Controlador de semillas.
Nijatani	Boa negra / Sirena / tsomiri / kiatsi	Dueño y regulador del agua.
	Boa blanca	Reproductor de peces.

B) Jenokiteni y sus espacios

En el *Jenokiteni* “mundo de arriba” se ubican los siguientes espacios: *Kamabeni* “tierra de muerte”, *Janabeni* “tierra de vida”, el espacio del Buen Aire y el espacio del Mal Aire. El espacio del Mal Aire está regido por el mal *sheripyari* (sacha curandero), que son dos y se denominan *Kariperori*¹³ y *Kiritonki*¹⁴. El espacio del Buen Aire está gobernado por el buen *sheripyari* (curandero verdadero), que también son dos, denominados *sheripyaripero*¹⁵ y *shintsitatsiri*¹⁶.

Estos dos poderes¹⁷, misteriosos en el espacio de los espíritus, juegan un rol importante en la muerte de un asháninka, cuando pasa de este mundo (esta vida) a otro (purificación del cuerpo), ya que lo orientan a través de sus obras a ubicarse en los espacios correspondientes, donde el *Tasorentsi* le indica su lugar.

En este espacio, hay una constante lucha de poderes para equilibrar el cuerpo de una persona, que pasa de un espacio (se reencarna) a otro, para seguir con sus actividades.

Cuadro 8. Esquema de espacios en Jenokiteni o mundo de arriba.

Espacios	Seres	Función en el espacio
Kamabeni	Nabireri	Controlador de conductas.
	Pachakama	Regulador de espíritus.
Janabeni	Pianeri	Purificador de conductas.
	Tasorentsi	Aliento de vida y controlador de vidas.
Mal Aire	Kariperori / matsí	Trae mal aire de enfermedades.
	Kiritonki	Destructor de vidas.
Buen Aire	Sheripiaripero	Controlador del aire.
	Shintsitatsiri	Controlador del cuerpo y el aire.

¹³ Mal curandero, que no sabe tratar las enfermedades corporales o espirituales (traducción).

¹⁴ Curandero asesino (traducción propia).

¹⁵ Curandero que sabe tratar las enfermedades.

¹⁶ Curandero fuerte que protege de los males.

¹⁷ Poderes positivos (curanderos buenos) y poderes negativos (curanderos asesinos).

1.3.3. Los espacios asháninka y los seres que los habitan

El territorio, desde la noción de los asháninka, está ocupado por seres visibles e invisibles. *Pityotsi*¹⁸, nacido en la comunidad de *Chochokiari*, en el Gran Pajonal, manifiesta:

“Ikanti paerani acharine sheripiarí iñiro maboeteni okemita jenokinta, osabiki kepat-siki ejati nijaki. Ikanti, maboeteni enitatsi ashitarori ikemita: Nantatsiri, pèyari, tsitsiri, nonki, korinto raminayeteri kametsa ipiratsitepe. Ari okarati” (Entrevista en Pucallpa a Pityotsi, 23 agosto de 2009).

El sabio *Pityotsi* se refiere a dos mundos: el de “arriba” y el de “abajo”. Estos dos mundos, a su vez, forman un solo mundo, es decir, un todo. Los espacios que se ubican en estos mundos son ocupados por los dueños del agua, de la tierra y del aire. En estas áreas definidas por los agentes invisibles, existe una estructura con subdivisiones.

En el agua están los dueños de la chambira, del parari, del toyoyo, de la sirena, de *kojaniri*, entre otros. En la tierra, se encuentran los dueños de la mina, del nogal, de la huangana, de *kemari*, de *sharoni*, etc. Entre los dueños del aire están *shinkirentsi*, *omaperori*, *kariperori* y *kiritonki*. Todos estos seres visibles e invisibles regulan el comportamiento del hombre y la naturaleza.

“Bueno, creo que este se llama Nantatsiri o de repente, como del Chullachaki, o de repente también Maniti, ese también son... cómo se llama... el dueño de esos animales. El dueño de las cataratas vive en las rocas y ahí viven esos dueños de esos animales” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

La mayoría de pobladores asháninka reconoce como dueño de los animales a *Nantatsiri*, mientras que otros, a *Maniti* ‘tigre’. Se afirma que los dueños viven en un lugar específico, pero no se les ve, porque poseen poderes sobrenaturales. De este modo, cuando otras personas (no asháninka) visitan las cataratas o las rocas grandes, con la finalidad de verlos, no es posible, pues son seres invisibles (espíritus). La presencia de estos seres genera una energía positiva o negativa. Los pobladores que han experimentado la presencia de los dueños comentan que los asháninka no resisten, pues se enferman, incluso les puede sobrevenir la muerte. A ese poder (de los dueños) de causar daño se le denomina “mal aire”.

“A veces hay espíritus buenos, a veces hay espíritus malos. Por ejemplo, digamos, espíritus malos son... cómo se llama... *Peyari*. Y, entonces, a veces, te quieren tentar, o de repente por cazar mucho, de repente animales, si has fallado, se han ido animales heridos; y por eso, a veces el dueño se amarga. Y, así por ejemplo, nosotros, nuestros animales, o si alguien pasa, o si alguna cosa le pasa a nuestros animales nos molestamos... ¿Quién le ha hecho? ¿Quién le ha golpeado?... y los defendemos a nuestros animales; así también ellos los defienden” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Los espíritus buenos y malos, protegen y regulan el uso de los espacios. El *peyari*, es considerado un espíritu malo, que a veces pone pruebas al cazador, por ejemplo, le permite cazar más de lo común (denominan a ello “vicio”). Sin embargo, si el cazador

¹⁸ En castellano, el nombre del sabio es Florencio Pacaya Ríos, de 65 años. *Pityotsi* es su nombre en asháninka, proviene del nombre de una especie de ave. Actualmente vive en la comunidad de Unini Cascada.

no establece límites, el espíritu se le aparece convertido en persona y le reclama su actitud. De este modo, cumple la función de controlar y regular el buen uso de estos espacios para conservar cada especie.

Los espíritus buenos y malos, forman parte del espacio del aire. Los espíritus buenos (Nantsitiri), observan el desarrollo de cada uno de los diferentes animales, para actuar como defensa contra los poderes de los espíritus malos, que pretenden hacer daño a los humanos. Los seres espirituales buenos son los que comunican al *sheripyari* del daño que le espera a un cazador y le advierte que este no debe ir solo. El espíritu bueno brinda secretos para contrarrestar el poder del espíritu malo, de este modo, protege a los hombres de cualquier peligro. Como gratitud, el cazador realiza un pago (ritual) a los montes, cerros, plantas, etc., según las indicaciones del *sheripyari*.

“[enitatsi] Bueno, por supuesto que sí hay animales que tienen dueño, (...) por ejemplo, tigres o, de repente, alguien tiene más dueño del monte, por ejemplo: Otapini, Abiri y, entonces, Peyari. Como dice del monte, y, entonces, ellos también crían; así también como nosotros criamos, cría sus animales. Por ejemplo, los Sheripiari, según ellos recomiendan en sus sueños, se van en grandes cerros a cazar y, entonces, mediante su sueño ellos se van a caminar y ver cómo es ese sitio. Entonces, según dice, tienen animales, tienen dueño, no es por animal que hay animal, sino tienen dueño” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

- **El sheripyari**



Sheriyari de Unini Cascada

“Matsinti kiritonki ikobi ikentemi ichekopiteki ari ibamakemi. Kantimaetacha timatsi sheripiari shintsitatsiri akoyetantatsiri ero akamanta. Ikanta timatsi pashini kariperori pimantaneri nijaki, eejati timatsi kametsa sheripiari akotirori ishire ashaninka ero ipeyantari kariperori. Ari okanta paerani”. (Entrevista en Pucallpa a Amelia Andrés Gutiérrez, Awo¹⁹, 59 años, 23 de agosto del 2009, Unini Cascada).

¹⁹ Awo es una especie de ave.

Existen cuatro clases de *sheripyari* que regulan el comportamiento del aire: *sheripyari shintsitatsiriri*, *sheripyari kariperori*, *sheripyari kametsa* y *sheripyari kiritonki*. El aire se clasifica en dos: aire malo (mal aire) y aire bueno (buen aire).

Los *sheripyari* defensores son del aire bueno: *shintsitatsiriri* y *kametsa*, mientras que los asesinos son *kariperori* y *kiritonki*.

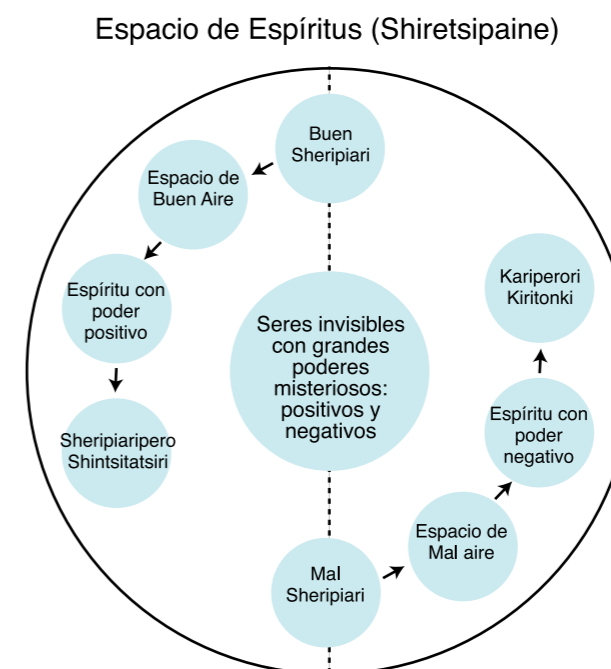
“El *sheripyari* puede acompañar para ir a cazar, nos puede acompañar a mitayar, a montar, como se dice, cazar, porque los *sheripyari* siempre llevan su tabaco, su cigarrillo, a veces también su coca, su *chamairo*, su *ishko*..., eso son especiales para *sheripyari*. A veces, ellos llegan y hacemos campamento, digamos, a nosotros nos dice: ¡sabes qué! tranquilo ustedes, y yo acá estoy sentado, y voy a ver cómo es este sitio donde estamos llegando. Entonces, comienza a mascar su *chamairo*, a bolear su coca, su *ishko* y, de ahí, recién comienza a chupar su tabaco. Al chupar su tabaco, comienza a mascar, sentarse tranquilo y soplan por todo alrededor de ese campamento... lo que ha hecho soplar su tabaco, pa' acá, pa' allá, sopla pa' acá, y sopla ahí y ahí... está tranquilo y ahí sí ya no hace, ya ni nos hace mal el monte; o el *peyari* ya no fastidia, porque siente el olor del tabaco... es fuerte” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Es importante señalar, que el cazador, que va a montar, puede ser acompañado por un *sheripyari*, con la finalidad de mantener el equilibrio del espacio donde descansan durante el mitayo. Este *sheripyari* realiza su ritual de curación del lugar, para la protección del espacio de monte, donde el cazador realizará el mitayo; de este modo, previene el fastidio de los seres invisibles malos.

1.3.4. Evidencias obtenidas en las mesas de trabajo en Atalaya y Pucallpa

A continuación, se presenta el gráfico analizado en las mesas de trabajo de Atalaya (mayo 2009) y de Pucallpa (agosto 2009), que marca una pauta en la concepción de territorio de manera circular:

Gráfico 2: Espacios gobernados por los espíritus buenos y malos en la cosmovisión.



En la mesa de Pucallpa, se reordenaron los espacios territoriales internos de los *shiretsi*, habitados por ellos y los *sheripyari*. Se definieron dos grandes espacios de aire, los que se presentan en el siguiente cuadro:

Cuadro 9. Espacios marcados por los abuelos sabios: Buen Aire y Mal Aire.

Espacios		
Buen Aire	Seres invisibles con poderes misteriosos.	Mal Aire
<i>Sheripyaripero</i>		<i>Kariperori / Matsi</i>
<i>Shintsitatsiri</i>		<i>Kiritonki</i>

El diseño que proponen los sabios y sabias asháninka, sobre la circularidad, se debe a que se rigen de la filosofía cosmogónica propia, ya que los espíritus invisibles están en diferentes espacios que no se aprecian a simple vista, pero los *sheripyari*, sí pueden verlos en su forma original. Esta propuesta de forma circular (gráfico 2) conduce a pensar que la noción de territorio está vinculada a la percepción del mundo.

Otro aspecto que resalta esta concepción se encuentra en los detalles que brindan sobre los seres controladores: *Kiritonki* y *Kariperori / matsi* para el espacio de Mal Aire, y *sheripyaripero* y *shintsitatsiri* para el espacio de Buen Aire.

Estos dos controladores de los espacios mencionados tienen a su cargo el control y la lucha de poderes espirituales, para defender cada uno su espacio invisiblemente, ocupado por sus dueños.

Los actos de ritualidad en esos espacios son bien definidos por cada dueño, que desea liderar su espacio, siempre y cuando, comience a aliarse con otros dueños de ese espacio para ganar y controlar todo.

A partir de aquí, se puede entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos y, en este sentido, dar una definición aproximada de territorio, como el espacio en el cual, las personas realizan actividades de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación inicial es la tierra con la gente, a través del trabajo. La importancia del territorio para los asháninka está enraizada, desde la concepción de lo material hacia lo espiritual, con el permiso, del *control cultural* cotidiano, interrelacionado entre el ser humano y los montes, los valles, los ríos, las lagunas, etc., que se identifican con la existencia de la ley del intercambio y la reciprocidad permanente.

Esta reciprocidad ha actuado a través del tiempo, dentro del espacio, como una regla de convivencia permanente, que los ayuda a controlar cada movimiento que realiza el ser humano en beneficio de la naturaleza. En estos espacios internos, existen los dueños para cada planta, animal, pez, ave, insecto, y dos controladores: *nantatsiri* y *peyari*.

Si estos dos controladores no realizan su función adecuadamente, empiezan a escasear los animales, los peces y las aves en un determinado territorio.

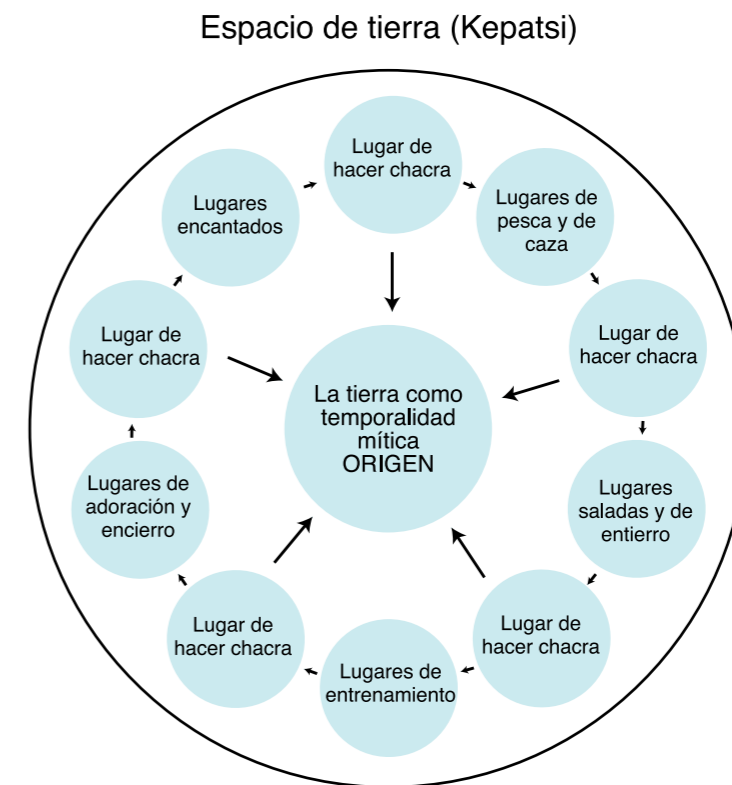
Según las y los sabios asháninka, todos los espacios de *kipatsini* están interrelacionados con sus propios dueños, que los vigilan y los entretienen para protegerlos.

Cuadro 10. Ocupación y dueños de los espacios en la tierra

Espacio <i>kipatsini</i>		
Lugares	Tiempo mítico de origen. Dueños de estos espacios internos.	Lugares
Para pesca y caza.		Encantados.
Para hacer chacra.		De adoración y encierro.
Para hacer entrenamiento.		Saladas y de entierro.

En estos espacios, el asháninka ha delimitado su forma de actuar y ha cuidado a los seres espirituales, con quienes mantiene contacto, para recibir protección en su andar diario.

Gráfico 3. Lugares principales en la tierra, para la supervivencia del hombre y la mujer indígena



Según el gráfico anterior, propuesto por los asháninka, existe una interconexión entre un espacio y otro con su respectivo límite invisible, que no se puede quebrar, puesto que si se quiebra, el dueño del espacio castiga al infractor de la regla de convivencia cultural entre el ser humano y la naturaleza.

El siguiente cuadro muestra un resumen sobre el espacio del *nijateni*, que se enlaza con otros subespacios internamente:

Cuadro 11. Espacio en el agua, donde se ubican los dueños y los reproductores de peces

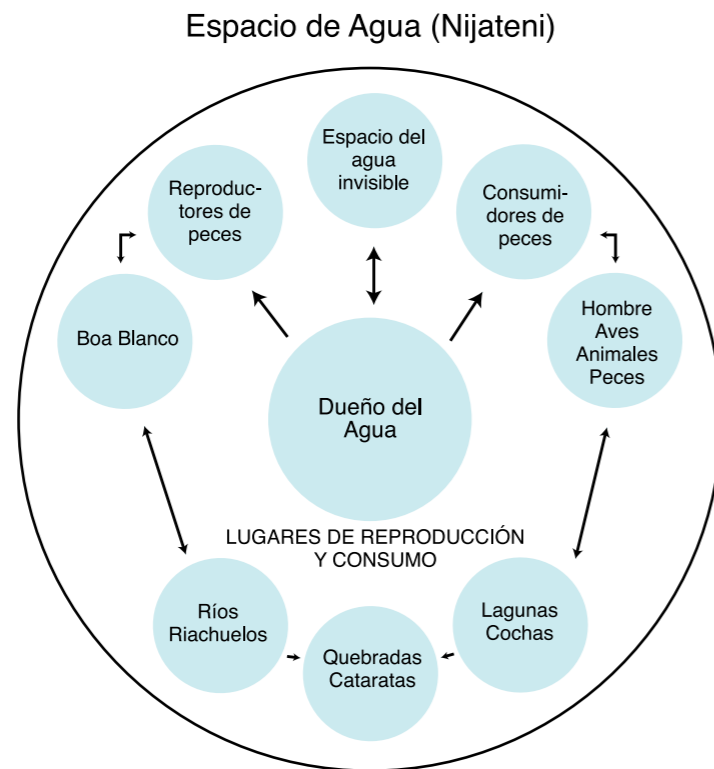
Espacio <i>nijateni</i>		
Productores	Dueños de espacios.	Consumidores
<i>Kiatsi kitamari</i> "Boa blanco"	Espacios de reproducción y consumo: ríos, riachuelos quebradas, cochas, lagunas, etc.	Hombre, animales, peces, aves.

Tanto el espacio tierra como el espacio agua se entrelazan, porque presentan el mismo patrón de convivencia. Los dueños de estos espacios controlan al humano, para cuidar la producción y el consumo de los peces. Por ejemplo, si un pescador pesca por demás, el dueño del pez o del agua aparece y le explica cómo es la regla de reciprocidad entre los que conviven en ese espacio, cuyo valor principal es el respeto.

Aquí, se produce una codependencia entre el ser humano y la naturaleza. Por ello, a fin de vivir en armonía, ambos cooperan en el cuidado y la protección del espacio usado.

Dentro de todos estos espacios, con sus respectivos dueños, existe un solo dueño mayor y creador, llamado *Tasorentsi*, que vigila los movimientos del hombre y la mujer, en este mundo creado por él.

Gráfico 4. Espacios de reproducción de peces en la cosmovisión asháninka



Cada espacio posee un dueño, que cumple una función de control y regulación de la conducta del hombre y la mujer asháninka, con respecto a la ley del intercambio y convivencia mutua. Si se transgrede esa ley natural, comienza otra etapa de reacciones misteriosas y poderosas que dañan al humano. Esta situación de castigo se origina por romper el pacto de no agresión a la naturaleza, y los dueños son los encargados de su cumplimiento.

En conclusión:

Un análisis de los espacios denota una concepción compleja. Desde los pueblos indígenas, la concepción de territorio gira en torno a espacios circulares complejos, puesto que cada espacio se enlaza o está interconectado con el otro. Este hecho se refleja en la filosofía indígena, como un **todo unitario**. Decimos, de lo real (concreto) hacia lo irreal (imaginario), funciona como una conexión, desde el subsuelo, suelo, agua y aire, dando así, otra perspectiva de mayor integralidad y complejidad, donde todo tiene el sentido de vida (derecho consuetudinario y derecho indígena), que difiere de la concepción académica.

Existe una contraposición en el concepto de territorio. Por un lado, se concibe como una superficie terrestre, lo cual es netamente académico (visualización desde el orden geográfico e implantado desde la conquista de América). Por otro lado, está la concepción circulante de la noción de territorio, que se percibe desde el pueblo indígena.

La concepción de **territorio** es más integral que la concepción de tierra o asentamiento, porque es el espacio de la cultura y donde se transforman los elementos materiales y funciona la vida espiritual de un pueblo indígena.

En resumen, **territorio** se define como el espacio en el que se desarrolla la vida de un pueblo, a lo largo de todas las generaciones y de las que están en proyección al futuro. La regla de convivencia, en estos espacios, marca la pauta de equilibrio, del mundo como una forma de limpieza o salud cultural, que genera dinamismo entre los que lo habitan. El diálogo del ser humano y la naturaleza, con un lenguaje simbólico en forma oral, determina el gran respeto por la naturaleza, que cada vez más se siente amenazada por la forma como se explota.



1.4. Proceso de ocupación del territorio en la memoria colectiva

A continuación se presenta una historia²⁰ acerca del territorio de origen de los asháninka.

"Ikantake iroñaka tsame akachateri birakocha. Ranakiro parianti robakiro rakacharo rokakiro inkareki jtsapok! Ikanti inoshikanakeri birakocha tekatsi imatsa, inoshikapentsakitabakeri kitebatsari. Irika ashaninka iñabakeri chori rompojanakeri jtok! Romabakeri, intani yanakeri otsiti ishiyakanakari. Irika ashaninka ikanti iñatiri iyobayobatapaki chori, yobaki, yobaki, ikantajeitanaka shiyanaka maboeni ashaninka. Birakocha robapakari ashaninka, atiripaeni itsonkapakeri oyinkari ashaninkapaeni" (Entrevista en Ponchoni a Pascual Camayteri, mayo del 2009).

Traducción libre:

El asháninka se fue a pescar a la laguna de *Tironkabení* y escuchaba gritos de perro, de gallo y de personas. Entonces, en la comunidad acordaron pescar. Así pescaron varios animales y, finalmente, a un gringo desnudo. El asháninka se asustó y mató al gringo. Este al morir, comenzó a multiplicarse más y más. Salían de la laguna, se comían a los asháninka y comenzaron a poblar el lugar, fuera de la laguna *Tironkabení*. El asháninka se escapó y así conoció más acerca de su territorio, de cómo comenzó a poblarse y también le dio el nombre, a los espacios que se conocen actualmente.

²⁰ El relato describe la llegada del mestizo a la zona asháninka.

La siguiente narración nos brinda información sobre cómo pudo ocuparse el territorio del pueblo Asháninka:

“Nosaeiki oniniki, omanta nocharini ari itimanake anta keshiki nampitsiki hochokiari. Maboeni saekayetsiri eniki ari ipoñayeta keshiki” (Entrevista en Pucallpa a Pityotsi, 23 de agosto del 2009).

Lo manifestado anteriormente da lugar a replantear el origen de la ocupación del territorio del Gran Pajonal y del Alto Ucayali. Sin embargo, la mayoría de sabios y sabias asháninka, han fallecido y se llevaron con ellos los conocimientos, que la generación actual necesita para valorarlos. La narración de Pityotsi es valiosa y permite plantearse algunas preguntas; por ejemplo, si los *charines* del Ucayali son del Gran Pajonal, ¿de dónde vinieron los *charines* del Gran Pajonal? y ¿de dónde vinieron los *charines* de éstos? Así sucesivamente, para encontrar una pista o una interrelación de migraciones de ocupación arawak en la zona central.

A continuación, se presenta lo manifestado por Pascual Camayteri:

“Cuentan los charines que a los pocos meses de haber llegado los hermanos Kayetano y Obaibantya a la zona de Obenari, habían llegado otras familias del valle del Pichis en busca de tierras vírgenes” (Pascual Camayteri Fernández, CN Ponchoni, 65 años, junio del 2009).

Según lo manifestado por Pascual, las familias asháninka del Pichis entraron al territorio del Gran Pajonal. Aun así, sigue latente la pregunta: ¿De dónde vinieron los *charines* del valle del Pichis? Efectivamente, es complicado reconocer la ocupación territorial ancestral del grupo proto-arawak. Los datos que se presentan en este documento corresponden a una investigación de la memoria colectiva, que abarca desde el año 1890 aproximadamente, hasta nuestros días.

1.5. Cambios en la noción de territorio / mundo

Para comprender los cambios en la noción de territorio, se debe partir de la perspectiva asháninka, es decir, es necesario insertarse en la lógica de redes propias, para definir el territorio, a partir de su *modus vivendi*.

“Bueno, los charines²¹, 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. Entonces, así vivían los charines, pues buscaban sitios donde llegar, se trasladan al otro lado y veían dónde está la parte buena, dónde había agua y dónde había más animales para cazar y así se iban” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

En este sentido, la noción de territorio tradicional gira en torno a todo lo que existe en él: cada uno de los espacios, los seres espirituales, los animales, las aves, las plantas, los peces, los asháninka en su interrelación, entre otros. Asimismo, se vincula con la necesidad de desplazamiento, en la búsqueda de recursos para su subsistencia. El

21 Nuestros abuelos o ancestros.

charine, es el encargado de ubicar el espacio apropiado para vivir. Generalmente, busca un lugar donde abunda la palmera, pues ahí encuentra agua. Los charines habitan ese lugar, solo por un lapso.

“Más antes eran, no había vecinos ya, solamente entre sus familiares” (Vicente Mañuco, 29 años, junio del 2009).

Las y los abuelos²² asháninka construyeron la noción de territorio desde su vivencia y lo compartieron con sus parientes cercanos y familiares lejanos. Antiguamente, los ancestros asháninka no tenían “vecinos” como ahora.

“Lejos, lejos vivían, porque acá máximo dos horas, tres horas así, media hora, así, por ahí más allá, cuando no había comunidad, cuando no había nadie, así vivían ellos” (Vicente Mañuco, 29 años, junio del 2009).

Los núcleos familiares vivían en una maloca, es decir, cuatro familias compartían la misma maloca. Cada una de estas se construía distante una de otra; en términos de tiempo, se puede calcular una distancia entre una a tres horas de camino.

“Antes vivían juntos, una sola casa, ellos vivían en ese lugar hasta cuatro casas, hacen su chacra allá, más de dos cuadras, tres cuadras por ahí, ahí viven, ahí es su casa. Otros se van a otro lado, ahí viven, se van por otro lado, ahí van a hacer su casa, hasta donde pueda morir. Es por eso, yo, nosotros, mi mamá, me ha contado antes, así dice mi abuelo, así viven, así viven y por eso yo le digo” (Vicente Mañuco, 29 años, junio del 2009).

Anteriormente, no existían comunidades. La forma de vida en las malocas, según sus pobladores, imitaba la vivencia de las hormigas y de los gusanos.

“Igualito conoces este, que quiere decir Mau²³. Es una larva o gusano que vive en la tierra, allá. Y él sale, se van, se va el otro, se van por allá; así haga su casita, su casita donde vive, así haga ellos, hasta donde muere. Mueren, continúan sus hijos para que viva ahí. Así vivieron. De los gusanos, de las hormigas, por ejemplo, como ellos se pastean, o sea, esas cositas, por ejemplo, es interesante para nosotros saber, cómo en realidad los antiguos han vivido y esa vivencia hoy todavía nosotros la continuamos...” (Vicente Mañuco, 29 años, junio del 2009).

Como se menciona, la vida de los ancestros asháninka del Gran Pajonal era guiada por la convivencia diaria entre el hombre, la mujer, los animales, los insectos, las plantas y los seres de la naturaleza. Ellos se asentaban donde se sentían bien. Dentro de esa convivencia, el ancestro asháninka, sentía temor de la misma naturaleza, por considerarla una fuerza de espiritualidad misteriosa.

“Mis abuelo, tenían miedo del tigre, porque antes los abuelos vivían con ese tigre. Muchos lo comían chiquitos, lo comían entre familias, ellos sufrían. Vivieron cerca de su casa con pona. Si no había pona, lo mordía; varios comían así personas cantidad. Eso lo han tenido miedo y también tenían miedo del oso. Cuando se van a cazar, eso lo dice lo cargaban, lo llevaba al monte, no sé dónde y también, no sé

22 Las y los abuelos, se refiere en la actualidad a los sabios indígenas que conocen mucho sobre la cultura de un pueblo.

23 Especie de gusano de nombre Mau, llamado así por el sonido que emite.

cómo te puedo decir en castellano, ¿Cómo se dice Nantatsi²⁴? El Chullachaki. Ese, ese es, lo tenían miedo, siempre lo llevaba mujeres, hombres lo llevaba a una montaña grande, cerro lo llevaba ahí. Pucha, cómo sufrían sus papás, miraba, miraba, no se encuentra. Después, durante los tres años, aparece su hija, ya está grande. Vienen, ahí empezaron las brujerías, dice. Pucha, dice que le han dado su piripiri²⁵, eso lo tenían miedo antes. Eso lo que ha contado mi mamá” (Vicente Mañuco, 29 años, junio del 2009).

Vicente, menciona dos animales de gran fuerza, que eran peligrosos: el tigre y el oso. Ambos comían a la gente asháninka que vivía en el lugar. Así también, se refiere a los espíritus²⁶ con poderes negativos y positivos, como es el caso del chullachaki, ser que se llevaba a la gente a los cerros y los encerraba. Finalmente, señala la presencia de la brujería en la sociedad asháninka, utilizada para controlar de manera espiritual a la gente.

“Mis abuelos, ellos se iban hasta donde ellos podían llegar y donde había animales para comer o hay lagunitas. A veces, siempre nosotros que tenemos costumbre donde hay pirinto, chikito, tsenkemi y muchas cosas que hay, animalitos, en lagunas; y llegaba en ahí. A veces, también, se iba cuando es verano; se va donde hay ríos, quebradas y donde hay animalitos para cazar o pescar en ríos, todo lo que hay. A veces, también, se van a hacer sus casitas, y hacen su casita para que puedan pescar, y de allí se van allá arriba en la chacra a hacer también chacras; y, mientras de eso, hasta que termine el verano, y (de allí) comienza también el invierno. En invierno ya no se hace nada. Ahí está *charine* tranquilo, porque ha hecho todo, ya trabajó, ya tiene para que coma” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Asimismo, los ancestros no podían ir muy lejos, a explorar aún más su propio territorio, por temor a ser atacados por los tigres.

“*Ya iroña nokantemi Pairani ikanta acharinete itsabantaririka obayeripaeni, itsabantari obayeri ama jaka ikantsi ishirontakotabo ishirontakotabakarika iro poñanaka irantseri. Ejatsi irori ikantsi ranantatiri tal vez oito ofallatapaencharika ishrontabitaka irotaki ipoñantari iroba etakanki itsabantari arika ikentiri, ocheki ikantiro impokiri te ayotakotsiri rirori ejatsi irori acharinete pairaniki te riyotsiro rirori jaka che ijeki ipoñashtaka ikishabantanakari poñanta cha ikanaentsiro ya aritake. Poña romanatantabakantari ejatsi irori acharineteni ikantanaka irirori ikateiyini tsame ashrinkapitsateri roma rompojastekari ero oñashrinkaneri jaka inampikira roma tsame ate intaena ajekeitabo, ari okaratapaki*” (Carlos Capita Romano, 32 años, junio del 2009).

“*Paerani inkanti acharinepaeni osheki itsabantaro obayeritantsi. Yantiro obayeritantsi aririka apani shirampari rapitsateri ina pashini ashaninka, irojati opoñantanakiari imanatabakaeyani.*

Ejati opoñantaryari imanatabaka aririka ishirontakotakiari ina ashaninka, aripaete imanatabakaeyani. Irotake ishirinkapitsateri intaena ero isaekimotiri okakini”.

24 Nantatsi significa ‘dueño, dueño de los árboles (de la selva), conocido como Chullachaki.

25 El piripiri, es el nombre en castellano regional ucayalino, con que el hombre y la mujer asháninka denominan a la planta conocida como ‘ibenki’ en lengua asháninka.

26 Los espíritus negativos y positivos son conocidos como “los dueños de” un animal, planta, ave, pez, etc.



Huella de tigre dejado en una Quebrada cerca a la CN Mañarini

Otro elemento, que aparece en la memoria colectiva, son “los guerreros”, que infundían temor en los ancestros, ya que las peleas entre familias eran una forma de provocación, para invadir el territorio del “otro” y quedarse con sus mujeres, niñas y niños.

“Entre ellos, la guerra era entre familias, ahí, en tres familias. No es problema, sino dizque hay discusiones, pero eso sí, problemas entre ellos, le quitan su pareja. O sea, un hombre soltero, el otro tiene su señora, se enamora de esa chica, entonces le quitaba a su esposa. Empezaban a pelearse. No peleaban así puño, sino con flechitas. Lo llamaban a los de Pajonal: ven, ven a alistar todo tus flechitas bastante. Empezaron a tirarse, a flecharle, pero sin punta. No mataba, sin punta, aunque te llegue en tu cuerpo, te duele un poquito, pero no pasa nada. Eso está peleando ahí” (Vicente Mañuco, 29 años, junio del 2009).

Como se aprecia en la narración de Vicente, el problema familiar ocurría por discusiones locales, motivadas por la falta de mujeres en un grupo local. Es decir, la abundancia de mujeres generaba el control del territorio, pues se obtenían yernos, para cuidar el lugar de la familia y de este modo, poseer mayor control de la zona.

“*Paerani nocharitepaeni te iñeri koriko. Aririka ikobi okemita shima yanakero itsare yayomparitya ocheraniki tampoki, obeniki ipaetantaryari shimapaeni*” (Carlos Capita Romano, 32 años, junio del 2009).

Por otra parte, Carlos menciona que los ancestros no iban al río, solo donde vivían sus amigos de confianza. Los asháninka del Gran Pajonal visitaban a sus paisanos del Ucayali, para proveerse de pescados grandes y por largas temporadas, se quedaban ahí. También salían a traer sal, la que les duraba años.

“Bueno, mis abuelos, ellos viajaban a Ucayali a veces para que traiga pescados grandes, como shima, charaba, jetari; y visitar otros vivientes que viven también en ese lugar. También, acá venían a veces, a veces pasaban meses, a veces al año y

ellos visitaban, paseaban, y así vivían los abuelos. También, se iban allá para visitar o pasear donde había sales. Así iban a traer y llegaban. Así el abuelo tenía que hacer durar su sal para que le dure años. A veces poquito utilizaba, no es como ahora que se encuentra ya sal, entonces no hay mucha preocupación, se puede gastar; pero, más antes no” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

El hombre y la mujer asháninka, trataban de cuidar su territorio y los recursos que la naturaleza le proporcionaba, para poder vivir tranquilos, en paz, sin que nada les falte.

El cambio, en la noción, surge con las constantes incursiones e invasiones de los ‘otros²⁷’ en su territorio. Anteriormente, las y los vecinos de los ancestros fueron los espacios cosmogónicos y en la actualidad, son las comunidades asháninka, asentadas en el territorio del Gran Pajonal y los parceleros que ingresaron a esas tierras. Las visitas ahora se hacen a las comunidades cercanas y lejanas del Gran Pajonal, previa coordinación con el jefe de la comunidad local o algún familiar de la comunidad.

“Ya iroñaka nokantemi kiariotatsi pairaniki iroñaka Víctor Rosales ikobi ikia ikemina rapitsatena noepatsite ejati riraga iritaka Raymundo ibero kiabetaka su cafetal acá dentro de mi comunidad ejati irori nojefete ikijakiri la votao rokakiri pero eikiro dizque ikempitabetacha eikero antatsi paperi eikero ishintsitanaki nojefete ya ikanta cha akanterika mejor okiri iroñaka, iroñaka pashitari iraga iroñaka mi comunero Víctor Huaroco ari ijeiki iroña yanteri pastal yajenimashiki Raymundo ibero ipaborira irotaki pairani nokaki antabitakaro ñagantsi kobi ikimiriro ikobi irokina tonkarikika irotaki apani ikanti iroñaka apiti iro isheni, isháninkarira Víctor Rosales, pero te imatiro iroñaka ikie, ikie eikiro ishinti nokaratipaeni irotaki iroka kari ikantaitiri ero apiri ita ain inkiantyariri chori cha ikante itaka roba ikiake ikobi irobaga oitaka ita kantaetiroka ikobi rapitsatashitero aipatsite. Cha antabete, cha akinianaka aritake impoki ramapakeri ibakate ikimitapake iroñaka pashini nokomonerote rokapakeri ibakate cha nokinika iroñaka kiapake nantabitaka rira nokaraeyini rora nobani kiapake antake daño. Irotaki ikantakeri mejor akanterika tsame okiri iro kantacha iroñaka ejati iroñaka okachonkiti nokipatsite oshekitsi, ari okaratapake” (Carlos Capita Romano, 32 años, junio del 2009).

“Iroñaka nokantemi, choripaeni ikobabeta rapitsate aipatsite tsika asaekinta. Ikemita apani chori paetachari Víctor Rosales ejati Raymundo kiabetaka aepatsiteki rantapakiro robane ipankitapaki kaje, pashito. Kantimaetacha jebari ikantakae tsame okeri, rojati okantakari, te isaekanaki aepatsiteki.

Kemitacha okantariri chori osheki rantapaki pashito ipiratantyariri ibakate, aririka ipiratanakeri baka aritaki atsonkakeri aipatsite, tsika akinane akapaeni”.

Carlos, mediante su narración, evidencia cómo se quieren apoderar los colonos de algunas de las tierras de las comunidades asháninka. Asimismo, manifiesta la lucha del jefe de la comunidad por resolver este tipo de problemas.

Respecto a la existencia de las Áreas Naturales Protegidas (ANP), las y los jóvenes de la comunidad, conocen la Reserva Comunal El Sira.

“Sí, acá en la comunidad del Gran Pajonal sí existe áreas protegidas y, claro, prácticamente es reconocible. Ese es la Sira, que acá ese son Áreas Naturales Protegidas y ese el único que existe en ese terreno, ese es todo” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Las y los jóvenes, consideran que la Reserva Comunal El Sira fue creada por el Estado para proteger especies amenazadas, (animales, vegetales, peces, aves, etc.) que son el sustento de la biodiversidad del país. El Sira, en la actualidad, es el único espacio que poseen los asháninka del Gran Pajonal para conservar la flora y fauna en la zona de altitud.

Otro aspecto relevante, es la concesión forestal por parte del Inrena, que brinda autorización para la extracción de madera en la zona. Cabe señalar que la industria maderera causa graves problemas en territorios comunales y esos daños, generalmente, no son reconocidos por las empresas extractoras.

“A veces dentro los madereros, empresas, nos invade nuestro terreno, a veces malogra nuestras chacras; y, también, no queremos más que estén entrando, malogrando nuestra chacra. Todo las maderas que llevan, y nos deja sin nada. Toda la riqueza de lo que nosotros tenemos, y estamos regalándole, dándole y para nosotros ya no queda más nada; si seguimos así, nos deja pobres. Nosotros ya no queremos más, más empresas. Ellos son los que están haciendo efectos a la comunidades” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

La población asháninka del Gran Pajonal crece con respecto a la familia nuclear. De este modo, las hijas y los hijos de los asháninka, forman sus propias comunidades y conducen su destino colectivo, sin interferir en el desarrollo de la comunidad de sus madres y padres. La unión de convivencia (matrimonial) se manifiesta de dos formas; por ejemplo, en Ponchoni y Oventeni, algunos asháninka, mantienen lazos propios (asháninka y asháninka) y otros poseen lazos cruzados (asháninka y no asháninka).

“Bueno, mis vecinos, me llevo bien como familia. Ahora me dice que vamos a vivir bien, como familia, porque acá casi de vecinos, casi están casando entre asháninka, ellos están casando entre cruzados” (Vicente Mañuco, 29 años, junio del 2009).

Por otro lado, las y los jóvenes del Gran Pajonal reconocen que sus paisanos viven en los contornos de su territorio, actualmente delimitado por el Estado. La aparición de otras comunidades evidencia que la población asháninka está incrementando y que se van acortando sus espacios cosmogónicos.

“Lo último ahora que ha formado es la comunidad Manichari, la comunidad Obai y Etsipachari. Ese son las tres comunidades y más su anexo: anexo Chabani y anexo Kirabanero. Son las cinco comunidades que son nuevas, que se han organizado. Ari okarati las cinco comunidades” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Los asháninka salen de su territorio para vender su producto principal: el café. Lo venden a los acopiadores, que se encuentran mayormente en Satipo. Con el dinero obtenido, compran productos de primera necesidad para sus hijas, hijos y su familia.

²⁷ Refiere a personas cercanas a la familia, cazadores de otros pueblos, guerreros de otras familias asháninka y colonos.

La mayoría de los asháninka del Gran Pajonal viajan a Atalaya, Satipo o Puerto Ocopa para realizar un paseo o hacer una compra-venta de productos básicos y útiles para su familia.

“Yo viajo en Atalaya, Satipo, Puerto Ocopa, nada más. Yo salgo pa’ Satipo, pa’ vender mi cafecito, para mi producto, para mi necesidad en la casa, para mis hijos” (Vicente Mañuco, 29 años, junio del 2009).

Existen algunos problemas en el Gran Pajonal, sobre todo con parcelarios de Oventeni, donde existe mucho interés por obtener mayor cantidad de territorio para extender la ganadería y extraer madera.

Otro factor externo, que ocasionó el cambio en la noción tradicional de territorio, fue el ingreso de la subversión²⁸.

“Antes era más organizado, de primerito más organizado. Acá había caballo, había vaca, cantidad había, todo; y cuando empezaron enfrentamiento de terrucos, empezaron a defender nuestra tierra, y luego tenían miedos algunos. Algunos se han envenenado, algunos se han tomado no sé qué, qué más está ahí, este coñapo y, luego, han matado vaca, le han comido, porque antes es peligroso, peligroso. Pucha, dice que va a venir, te va a terminar, tiene buena bala, dice. Empezaron a vivir poco a poco, así en la comunidad poco organizada, nosotros estamos acá y el otro está ahí. Más antes ya estaba, ya hacía chacras cada uno, está atrás, por acá, por allá, dejaban la casa abandonado, así es” (Vicente Mañuco, 29 años, junio del 2009).

Vicente, comenta la situación que vivió el pueblo Asháninka del Gran Pajonal en manos de los subversivos. Muchos de ellos se autoeliminaron bebiendo veneno²⁹, pues no soportaron el maltrato de los subversivos, ni la destrucción de las haciendas donde trabajaban. Pasada esa penosa experiencia de vida, los asháninka pajonalinos, decidieron reorganizarse en forma común y unida.

Todos estos acontecimientos a lo largo de la historia ocasionaron el cambio en la noción de territorio. Las y los jóvenes, en la actualidad, relacionan la palabra territorio a comunidad.

1.6. Usos del territorio: cotidianidad e interacción social en actividades socioproductivas

A) La casa

“Es comunidad, donde uno vive, donde uno ha nacido, donde uno está creciendo, donde uno va estudiando, donde uno va a trabajar, donde uno hace sus tareas, sus chacras, eso es para que te des cuenta que la casa es para vivir nomás, para dormir, para cocinar” (C.N. Mañarini, Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio del 2009).

²⁸ El movimiento guerrillero MIR ingresó en 1965 al territorio del Gran Pajonal, destruyó las haciendas de Shumahuani y Tiahuanaski.

²⁹ En castellano regional se denomina “cube”, y en idioma asháninka, koñapi.

Las y los asháninka manifiestan que la casa es el lugar donde viven (comen, duermen, se somborean, etc.) con toda la familia. Les sirve para protegerse, para reunirse con sus parientes y sus paisanos.

Otras actividades que se realizan en la casa son cocinar, lavar, limpiar los alrededores, tendalear café, desgranar maíz, preparar masato y descansar. Estas actividades significativas refuerzan los compromisos del cuidado familiar, es decir, las y los miembros de la familia (padre, madre, hijos e hijas) participan para realizar las acciones del día.

En la zona del Gran Pajonal, en cuanto a las relaciones sociales, es frecuente tomar masato (masateada), actividad que está fuertemente aliada con el recibimiento³⁰ al vecino. Por otro lado, la acción de visitar a diferentes personas, como a los *sheripyari*, para consultar, conversar e intercambiar sus ocupaciones individuales, o visitar a un familiar, refuerza los lazos de unidad familiar y comunal, conocidos también como lazos de integración.

Antes de construir la casa, el hombre y la mujer asháninka, comprueban si el terreno es apropiado, es decir, si se encuentra en la planicie o en la altura necesaria. Asimismo, buscan un lugar donde exista agua en abundancia, porque es indispensable para la subsistencia de su familia.

La casa, se ubica entre el espacio del monte y el espacio del agua (río, quebrada, riachuelo, etc.). Se rige de acuerdo a la zona donde hay colpas. Por ejemplo, en el Gran Pajonal, el camino que va de la casa (comunidad) hacia el río pasa por una colpa, donde existe una variedad de animales y aves que se dirigen a ese lugar a alimentarse.

La ubicación de las casas está asociada a la forma de agruparse en la comunidad. Está vinculada a la relación de parentesco o filiación amical.

En la actualidad, el espacio de la casa adopta otro parámetro cultural, similar al de la ciudad, es decir, individualiza espacios y construye divisiones. Esto se contrapone con la costumbre de la cultura asháninka, que se inclina por lo colectivo.

B) La chacra

“Nosotros elegimos viendo la tierra, dónde produce la yuca, el maíz o el plátano y frijol, y, según de ese también, elegimos buscar un sitio bueno. Por ejemplo, en ladera, en tierras coloradas, ahí donde más que todo produce yuca y ya no muere. A veces, también, se le hace en tierra negra, también puede producir yuca, pero a veces se pudren, malogran; a veces, la planta que se siembra se seca, hace muchas cosas que pasan ¿Y por qué? Mucha humedad es, por eso nosotros buscamos una manera donde es un sitio bueno para trabajar” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

El asháninka, para sembrar, busca un buen terreno o lugar donde la producción no falle. Asimismo, diferencia dos tipos de chacra: seca y aguajal.

³⁰ Buen trato de bienvenida.

“Sí, existen, son dos que existe ese variedad de chacras donde hacer. Va a haber una parte seca, donde nosotros podemos sembrar; para que lo siembren, las plantas así se malogran, se seca o pudre. Otro donde es aguajal, a veces, la tierra es medio húmeda adentro y, a veces, de repente aguas corre abajo y al sembrar, claro de producir puede producir, pero malogra las plantas. Esa son las dos que a veces pasa ahí y ese es” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

El análisis del tipo de tierra es importante para identificar si la misma es buena para sembrar. De este modo, los asháninka, experimentan en los diferentes espacios, a fin de determinar cuál es el terreno apropiado para sembrar.

“Hay chacras, digamos de tierra negra, hay chacras de tierra arenosa, hay de tierra arcillosa, a veces, más allá vas a encontrar tierra arcillosa amarilla donde se puede sembrar piña, por ejemplo” (Vicente Mañuco, 29 años, junio del 2009).

Cuadro 12. Tipos de tierra en las chacras de las comunidades arawak

Tipos de tierra	
Por la textura	arenosa
	arcillosa
	aguajal o limo
Por el color	negro u oscuro
	rojizo o colorado
	medio amarillento
	gris o plomo

Después de la identificación del suelo o del tipo de terreno, se procede a formar la chacra, y para ello se sigue una serie de pasos.

“... dos semanas de rozo y de ahí una semana de tumbo, entonces ahí lo dejamos y esperamos. Le dejamos hasta que se seca durante tres meses y, de ahí, recién le metemos fuego. De allí, pasa una semana hasta que se vea los palos que se ha quemado y hay tizones. Se le deja una semana, pues, hasta que se apaga bien las candelas. Y, según de eso, ya nosotros trabajamos y hacemos siembra” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).



Apertura de chacra en los territorios comunales del Gran Pajonal

Sergio resume todo el proceso relacionado con la preparación del terreno para hacer la chacra. Una vez listo, se procede a sembrar. Cabe mencionar, que las y los pobladores manifiestan que se debe mantener una chacra durante el crecimiento de los recursos.

Después de dos meses, se observa el desarrollo de las plantas, se curan, para que obtenga abundante producción y no se pudra. En esta etapa, el hombre y la mujer asháninka, cultivan el espacio, guiados por el dueño de la planta que la sembró. Por ejemplo, si se sembró yuca, el dueño le dará el remedio de curación, para que adquiera mayor producción y buen peso. Pasada esta etapa, viene el último paso: la cosecha y abandono del terreno.

En esta etapa, el hombre y la mujer, cosechan toda la producción, pero antes de consumirla, los primeros frutos son dejados, como pago al dueño de la planta, quien autoriza su cosecha. Aparentemente, los primeros frutos, se dejan o se botan en el terreno; pero es todo lo contrario, se cumple con los ritos de espiritualidad y de respeto, a las funciones adquiridas por el dueño del espacio y de la planta que se sembró. Pasada la cosecha, se inicia el plan de abandono, es decir, dejar el terreno en descanso por un tiempo adecuado, para la recuperación de su fertilidad.

“Bueno, nosotros le dejamos la chacra cuando ya produce nuestros productos y, entonces, ya se deja, ya no se vuelve a trabajar. Así ya se le deja hacer en purma; tenemos (que buscar) otro donde hacer chacras ya” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

El abandono temporal del terreno depende de la siembra que se hizo, es decir, si son cultivos permanentes o temporales. Generalmente, se abandona la chacra de los cultivos temporales, para que crezcan como purma. Durante este tiempo, se trasladan a otro espacio, para seguir sembrando. Lo señalado demuestra, que el hombre y la mujer asháninka, a través del tiempo, conocen su espacio y reconocen la potencialidad de la tierra, para la siembra de sus productos.

El trabajo de la agricultura abarca la época de verano e invierno³¹.

“Trabajamos acá, verano, de mes de mayo hasta agosto. Podemos censar el trabajo. De setiembre a octubre, ya en pajonal a sembrar café, cae lluvia” (Vicente Mañuco, 29 años, junio del 2009).

Para la familia asháninka es fundamental tener una chacra donde poder trabajar y obtener productos a fin de cubrir sus necesidades básicas de alimentación.

“Porque qué cosa vamos a comer nosotros si no tenemos chacra. Por eso, siempre nosotros tenemos que tener chacras para hacer siembra y para sembrar muchas cosas para comer nosotros. Si no tuviéramos chacra, qué cosa hubiéramos comido con nuestros hijos, hubieran ya muerto. Así podemos robar por ahí...” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

³¹ Según el calendario asháninka del Gran Pajonal, la época de verano empieza en abril y termina en octubre, mientras que la época de invierno empieza en noviembre y culmina en marzo.

La falta de una chacra familiar, y con ello la falta de alimentos, conduce a dos posibles resultados: la muerte o el robo. Sin embargo, de los dos, el segundo no es aceptado por la sociedad asháninka, pues se aplica como castigo el chalanqueo³².

Por otra parte, el pueblo Asháninka del Gran Pajonal considera que puede ubicar a sus hijos e hijas en otro territorio para hacer sus chacras, fuera de la comunidad, aun si la distancia es lejana a su lugar de origen. No obstante, tienen dudas acerca de la propiedad del terreno, pues en la actualidad la mayoría de terrenos libres pertenecen al Estado.

C) El monte

“El monte es nuestra naturaleza, donde vamos a encontrar nuestros costumbres; podemos encontrar gusanitos; podemos encontrar animales; puede encontrar diferentes animales; se puede encontrar, así, quebradas, pescados, de todo, lagunas, rocas, cataratas, Chaka-chakay, pajonales; todo hay acá en ese monte”. (Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio del 2009).

El monte, se divide en tres espacios: monte virgen o primario, monte de purma o secundario y monte arenoso o terciario. El conocimiento que poseen sobre este espacio, sobre su composición, funcionamiento y manejo de diferentes elementos que constituyen el ambiente, los lleva a saber, que tipo de árboles son buenos, para obtener una madera dura, resistente, flexible o de fácil adaptación, para trabajar en la construcción de una casa, una choza o una trampa para cazar.

“...también hay cerros, cataratas o algunas piedras. A veces, nos puede cutipar como cazadores, yéndonos, y entonces a veces nos puede cutipar. ¿Por qué? Porque de repente es malo ese roca, ese catarata o algo; entonces sucede porque a veces nunca nadie ha llegado ahí; por eso, se le desconoce; por eso, te hace daño” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

El monte como fuente de recursos

“Nosotros necesitamos en el monte, como animales e insectos. A veces, hay insectos, gusanitos que comen árboles, por ejemplo, Achama. Ese es un hongo que se come. Hay otro Achama. También, otro es *Poyeshirontsi*, nosotros le decimos *Shimpuerontsi* y *Charinari*. Este siempre come también. Pacay y Mata también. *Pokonirinki*, lo que dicen, ese también del monte. Hay muchas cositas en el monte, también aves, culebras o las arañas; también existe en el monte muchos animales que se pueden encontrar” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Las y los asháninka necesitan del monte para su alimentación; también, para realizar un estudio de observación; por ejemplo, tienen una gama de nombres para los diferentes tipos de gusanos.

Recolección

Esta actividad, es realizada principalmente por las mujeres asháninka. Ellas van al monte a buscar frutos y diferentes especies. Acompañadas por otras mujeres, o por sus

hijos e hijas. Así, recorren largas distancias, como un paseo por el monte, y reconocen la diversidad que posee la naturaleza, con la finalidad de encontrar recursos alimenticios que complementen la yuca, base de su alimentación.

La ubicación de los recursos es relativa, porque la mayoría se encuentra en los montes altos, purmas y bajiales. Algunos de ellos pueden ser sembrados en las huertas de las casas o en las chacras.

Cuadro 13. Plantas frutales y palmeras

Plantas frutales y palmeras				
<i>Pamaki, shaki (ungurahui), pijuayo (kiri), meronki, etsiki, chimotyonkaiki, chirinkiki, ompikiriki, kompaiki, chirenchi, panataroki, inchipaki, chiaroki, tiroti, kompiroki (yarina), etc.</i>				
Especie	Abunda	Todavía hay	Queda poco	¿Dónde está?
Uvilla <i>shebantoki</i>			X	Monte, chacra, huerta
Zapote <i>patzintoki</i>	X			Monte, chacra, huerta
Anona			X	Huerta, chacra
<i>Chiclehuayo tsiritsiki</i>	X			Purma, monte
<i>Chimicua pamaki</i>	X			Monte alto
Especie de <i>chimicua meronki</i>		X		Purma, monte alto
<i>Cuchipihuayo etsiki</i>		X		Monte alto
<i>Shapaja tsiyaro</i>	X			Monte bajial
<i>Ungurawi sheyaki</i>			X	Monte bajial
<i>Pijuayo kiri</i>			X	Purma, chacra
<i>Cinamillo chorina</i>			X	Monte alto chacra
<i>Huasai tsirentsi</i>		X		Monte, bajial
<i>Huicungo tiroti</i>	X			Monte, bajial, purma
<i>Pona kampona</i>			X	Monte alto
<i>Yarina compiroshi compiraki</i>		X		Monte bajial, altura
Nueces nogal			X	Monte alto
Hongos callampa		X		Monte alto
Aguaje toniro		X		Monte bajial

³² Acto de corregir el comportamiento, a través de la planta chalanca (especie de ortiga) a nivel comunal.

Sogas y lianas

Las sogas y lianas, son productos no comestibles, que se utilizan para diferentes actividades, como la artesanía nativa y la medicina tradicional. La recolección de esta especie se realiza entre las mujeres, quienes la utilizan para elaborar sus canastas, petates, para adornar sus casas, entre otros.

Cuadro 14. Sogas y lianas

Sogas y lianas				
<i>Tapetsa (tamshi), pashiroki (lambras o atadijo), kapashi ,chiaro, kepea, kepeanero, kompiroshi, etc.</i>				
Especie	Abunda	Todavía hay	Queda poco	¿Dónde está?
Tamishi tsirompitsa <i>tapetsa</i>	X			Monte alto, bajial
Atadijo <i>pashiro</i>	X			Monte, purma
Uña de gato <i>tsikontoche</i>	X			Monte, bajial
María buena <i>shintoritsa</i>			X	Monte alto, bajial
Cetiquillo <i>shiaritsa</i>	X			Monte purma
Carahuasca huato de canasta <i>shamashi</i>	X			Purma, monte alto, bajial
Madre de tamishi <i>tzirompitsa</i>			X	Monte alto, bajial
Etiningue <i>kaintontsa</i>	X			Orillas de quebradas
Renaco <i>tiroki</i>		X		Monte alto
Sapohuayo imeri <i>shao</i>		X		Purma, orillas de quebradas
Huangana husca <i>shintoritsa</i>	X			Monte alto, bajial
Corteza <i>kiaamatsi</i>		X		Monte alto
Bambú <i>kapiro</i>		X		Purma, quebradas, monte alto
Cetico <i>onkona</i>	X			Monte alto, bajial
Resina <i>tiri</i>		X		Monte alto
Topa <i>jamba</i>	X			Monte alto, bajial
Huito <i>ana</i>			X	Monte alto, bajial
Resina <i>tibaji</i>			X	Monte alto
Sangre de grado <i>irari</i>		X		Monte alto

D) La caza

Dentro de la cosmovisión asháninka, los animales son considerados parientes o aliados, lo que constituye una evidencia más de la interrelación que establece el hombre y la mujer asháninka con su entorno. Por ejemplo, existen animales sagrados a los que está prohibido matar, como el jaguar o *maniti* y el puma o *chanari*, ya que en su momento, fueron seres invisibles, que los protegían de los peligros de la naturaleza. No obstante, en estos tiempos, algunos, debido a la escasez de carne y a la necesidad, los cazan.

La cacería es una de las principales actividades que el pueblo Asháninka realiza para su subsistencia.

“Yo, como cazador, 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...” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio 2009).

La caza, es una actividad estrechamente ligada a la construcción social del rol del hombre en la sociedad asháninka. Como sucede en otros pueblos amazónicos, ser un buen cazador, es decir, un buen proveedor de carne, otorga un elevado prestigio social.

Asimismo, es importante conocer las reglas de reciprocidad y convivencia. De igual modo, se debe conocer, qué parientes pueden participar en la elaboración de una trampa, y el rol que cumplen. El compartir un animal cazado es relevante dentro de la cultura asháninka y es normado culturalmente. Por ejemplo, cuando el cazador obtiene un animal, luego de usar una trampa, se encuentra obligado a compartirlo con sus parientes. Existen, en muchos casos, indicaciones específicas sobre la forma en que se compartirá el animal, es decir, cocido o crudo. Se determina, además, las partes del animal que deberán ser repartidas, de acuerdo a la proximidad en el parentesco.

Existen diferentes tipos de caza: el flecheo, el trampeo, el jebeteo y el choseo. Esto implica una serie de conocimientos ético-espirituales, necesarios para poder iniciar y culminar de manera positiva esta actividad. El respeto a los seres de la naturaleza se debe tomar en cuenta en cada una de las fases de la caza (prescripción y prohibiciones al momento de hacer una trampa).

Los hombres cazan con arco y flecha o con escopeta. El arco o *piyampeni* es elaborado de madera de *chontakiri* y mide alrededor de 1.6 metros de largo. El largo varía, de acuerdo a las preferencias o necesidades de los usuarios. De este modo, se encuentran arcos pequeños para los niños y una gran variedad de modelos y perfiles para los adultos. El asta de la flecha *chekopi*, que mide aproximadamente un metro, está hecha de caña brava en flor, con dos plumas anudadas y distintos tipos de punta.

Existen seis tipos de flechas: *choncho*, *ponchakirontsi*, *kiriki*, *kapiromeni*, *shoronaki* y *kapontso*.

“Su significado de 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 *kapiromeni*. También hay *ponchakirontsi*, *ponchakirontsi* es para cazar perdices, para pajaritos y son también su significado de esa flecha de tres puntas. También, para cazar monos en arboles grandes altos, está ahí *kiriki*, para que puedan dispararle, tirarle en árboles grandes donde están los animales para que puedas llegar. También como el trompo y el trampa, también cuando ves pajarito. De repente estás yendo como cazar, a veces, te presenta aves o animales medianos, y con ese trompo lo tiras y le matas. Así ese son sus significados de las flechas. Así es flecha tiene diferentes como cazarle” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Los tipos de flecha sirven de acuerdo al tipo de animal que se cazarán. Algunas son para cazar animales grandes y otras para animales pequeños. El *kapiromeni* se usa, por ejemplo, para cazar a las huanganas, los sajinos, las sachavacas y los monos. El *ponchakirontsi* se utiliza para cazar aves menores. Las otras clases de flechas se emplean para aves y animales menores.

Cabe señalar, que la forma tradicional de caza, usando los instrumentos como el arco y la flecha, ha cambiado paulatinamente, desde el contacto con otras culturas. Ahora, la mayoría, utiliza escopeta de calibre 12 o 16 para cazar.

Además de las armas, hay perros de caza. Son pequeños, de pelaje corto, con un hocico fino, orejas puntiagudas y una cola ligeramente levantada. También, los asháninka, utilizan los llamadores de animales. Estos, son hechos de un trozo de bambú pequeño, y son utilizados para imitar el llamado de distintos animales salvajes, sean aves o mamíferos.

Por otra parte, un buen cazador es el que conoce la mayor cantidad de *iwenki* (piripiri) o *pinitisi* (puzanga) de todos los animales grandes y chicos que existen en el monte. Estas dos clases de plantas están relacionadas íntimamente con la naturaleza y con los dueños de estos animales, aves y peces. Los mejores cazadores poseen diferentes plantas de los animales que desean cazar y conocen cómo utilizarlas en la caza. Si son buenos mitayeros, llevarán mucha carne de monte para la familia.



Cazador asháninka llevando un sajino cargado en el hombro

“Un buen cazador, yo te digo la verdad, ellos tienen más especiales naturales piripiris, puzangas, para que sean buenos cazadores; porque uno tiene su puzanga de venado, de sachavaca, de huangana y, también, de sajino. Entonces, qué cosa ellos hacen... hay este cazador que es un encabezado que conoce todo lo que se utiliza... hay hojitas medio rojitas, eso es de venado, para cazar venado. Se le saca las hojitas del venado medio coloradito y se le soba en la mano; y ve que está pasando las huellas para donde se va; y, entonces, le gotea la agüita de esa hojita en la huella del venado, de la pisada; y, entonces, le echa y le tapa; y, de lo que va para delante, le hace regresar la tierrita para taparle atrás; y sabe por qué, ese es porque regrese el venado digamos. De repente se ha ido el venado al otro lado porque ahí tiene comedero, entonces, este cazador con más seguridad ya le espera sentadito, una hora, dos horas, tres horas y, ese rato, ya aparece el venado. Ahí con más seguridad ya lo caza el cazador” (Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio del 2009).

“Así también es donde encuentres sus huellas de sajino, donde está este sajino, o de repente no se puede encontrar porque hay varios cazadores que se van, que no saben piripiris, su puzanga. Lo sigue uno, lejos se ha ido este animal, ya se ha ido adelante, no le alcanza. Mejor es con su piripiri, con su puzanga. Hay especial lo que dice inki ‘maní’. Así, este tipo de maní lo masca, lo masca, ya le sopla, y cuando ve huellas de sajinos, lo sopla este maní. Y, entonces, el cazador se voltea para atrás porque basta que él ha soplado el maní... ese es una señal que está despararramado ese animal, y, al voltear, ese es para que el animal ya regrese. Entonces, ya ahí, en ese sitio, ya lo esperan, entonces, ya cazan tres, cuatro, cinco sajinos. El cazador ya regresa con su animal bien ahumado, ha traído buen mitayo” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Por otro lado, existen cazadores que no conocen los remedios de caza y no traen mitayo, sino que espantan lejos a los animales y estos se vuelven chúcaros, o sea que ya no desean acercarse a las purmas o montes vírgenes donde las personas han caminado, se marchan donde no ingresa el olor del ser humano. Así viven, por ejemplo, en las colpas lejanas, en las cataratas encantadas y en las lagunas grandes.

“...cuando nosotros queremos, cazamos así, rápidamente, pues llevamos este ibenki o pinitisi. En una choza, lo sopla ese Pinitisi o Ibenki, le llama y viene. Mata, pero no cada rato porque desaparecen los animales” (Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio del 2009).

Se considera a estos cazadores como afasi³³, porque no cazan, pese a encontrarse con animales o aves. Existe también la posibilidad de que un buen cazador se convierta en un afasi. Esta situación ocurre en el caso de algún daño o brujería que le hagan al cazador personas envidiosas, que no son buenas cazadoras. Este daño espiritual negativo se conoce también como “saladera”.

“Yo soy un cazador, yo me voy, traigo siempre animales, aves, y soy yo buen cazador. A veces, también, te hacen daño las mujeres que te envidian. De repente, usted como traes mitayos, hay otras que te miran [y dicen] pucha, yo no como nada, mi marido no sabe mitayar, no sabe cazar, para comer nosotros y, entonces, de eso te hace daño. De repente te viene a visitar, le invitas un bracito y se lo lleva

³³ Persona que no tiene habilidades para la caza.

a su casa. Su huesito le orina y no sé qué cosa le hace. Prácticamente te hace saladería. Otro día te vas ya a cazar, ves animales, disparas y no matas. Ves maquisapa, tiras, no matas. Por qué, de qué, te preguntarán, y si en caso no sabes qué cosa había pasado, buscas al curandero. Este naturista sabe todo su puzanga de los animales. Entonces (el cazador) le pregunta (al curandero) por qué no he matado animales. Entonces él te dice hay que hacer una prueba. El cazador trae su escopeta, trae su flecha, listo, ahora sí. Hay una hierba del monte que a nosotros nos hace tomar. Ya te quedas un rato, tres, cuatro, cinco, diez minutos digamos, comienza a arrojar, arrojar y botamos todo; dice, como bobos. Todo de lo que nosotros manitawetsi, y todo lágrimas de nuestros ojos, dice ahí sale, todo *achetaki*, como dice *Kara añanta*” (Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio del 2009).

Como resultado de la curación que realiza el *sheripyari*, el cazador conoce a la persona que le hizo daño. Entonces, habla con ella y le llama la atención, a fin de que no lo haga con otras personas. De este modo, el afectado vuelve a ser buen cazador.

“El quien le ha hecho daño a ese hombre comienza a rascarse en su mano, por todo lo que ha ocasionado, y, también, en su ojo. Ahí le rasquetea, le da comezón por hacer daño al cazador. Ella también se pregunta por qué me está dando comezón por acá, pucha, y no sabe que el cazador también tiene su remedio para saber quién le ha hecho daño. Así, cuando él sabe, le deja dos, tres días que se sufra un rato por lo que le hace mal. Así, cuando le ve que está sufriendo, 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, vienes y lo compartimos, y te invitamos siquiera para que usted también coma. Así, a veces, se le cura a los afases” (Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio del 2009).

Las y los asháninka, clasifican a los animales, entre los buenos para comer y los que no se comen. Asimismo, conocen dónde viven y toman precauciones ante su presencia, pues consideran que estos animales pueden causar daño a las niñas y los niños, mediante la cutipa.

“Bueno, hay animales que yo no como; así como hay animales que se come, como ese ciempiés, hay otro que es *tsirinkabitsi*, es también un insecto muy raro. Hay también culebras que no se comen, también hay culebras que se comen. A veces, le cutipan a los niños cuando se come ese clase de animales y así es” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

La preparación del cazador asháninka es importante, para ir al monte, pues es obligación conocer los secretos para ser un buen cazador. Para él, el venado es el animal más astuto, es decir, el que no se puede cazar fácilmente. Por ello, es necesario conocer su planta, aquella que lo atrae, para cazarlo sin ningún problema.

La caza es importante, no solo porque abastece de alimentos a la familia, sino, porque permite establecer fuertes lazos de unión. De esta forma, los *charine* y los *pawachori* asháninka, llevan mitayos a sus nietos y sobrinos que viven en otros lugares, especialmente, cuando van de visita familiar o cuando celebran una fiesta.

“Bueno, en mi casa, a veces, trae mitayos como mis abuelos, como mis tíos, mis familiares, lo que ellos viven más allá, en otros sitios. A veces, nuestro abuelo viene a visitarnos y siempre traen, nos traen algo para nosotros” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

La carne traída por el cazador, dura de dos a cuatro semanas. Luego, éste regresa al monte. Cabe mencionar, que el cazador entrega a la mujer la carne ahumada, con la finalidad de que no se malogre.

“Nosotros casi dos, tres semanitas o cuatro semanas dura mitayo, porque sus costumbres de nuestros abuelos, ellos no terminan todo, sino una pierna, dos piernas, bien ahumando. Entonces, ellos le guardan bonito, le envuelven con trapo o le envuelven con hojas” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

El proceso de ahumar la carne es realizado por el cazador en el monte. Al llegar a casa, entrega la carne a la mujer, así, ella comienza a preparar el festín para compartir con las y los familiares. De este modo, mantienen los lazos de compadrazgo.

“Bueno, el venado ahuma el cazador, así como nosotros, varones. Nosotros mismos lo pelamos, como cazadores, en el monte; porque, a veces, mujeres no nos siguen ahí en el monte, a veces nosotros tenemos que matar, destripar y ahumarle, y cuando está todo listo recién se le trae a la casa y se entrega ya cocinadito a las señoras. Y, entonces, ella empieza ya a cortarle trocitos, trocitos para poder compartir, para hacer un comelona, como dice, y llamar también familiares de lo que corresponde este grupo de familia. Llamar para poder compartir un bracito, unas costillitas y así compartir con la familia” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Cuando llega un buen mitayero, las mujeres realizan diferentes actividades para la celebración del acontecimiento. Ellas se organizan por grupos, para tejer la canastita del colador, pelar las yucas, cocinar y preparar el masato, chancar la yuca cocida, masticar el camote y finalmente, traer el agua.

El grupo sabe que si hay un buen mitayo la celebración será grande y habrá fiesta con danza incluida. Si la carne es poca, no se conforman, se desaniman y hacen comentarios acerca de la poca habilidad del cazador para traer animales grandes. Por ello, los cazadores deben demostrar toda su sabiduría y destreza. El conocimiento sobre los piripiri es realmente importante.

Asimismo, los ritos para cazar animales y aves poseen un reglamento de control, para preservar el medio en el que viven. En su relación con el monte, el hombre asháninka ha descubierto no solo qué materiales son idóneos para la elaboración de diferentes instrumentos de caza, sino también qué propiedades tienen, como: el peso, la resistencia, la elasticidad, entre otros. Al mismo tiempo, ha conocido en qué estado de la materia él puede aprovechar mejor sus propiedades para los fines que requiere, como, por ejemplo, saber a qué grado deben hervir algunos vegetales para obtener veneno.

Cabe mencionar, que en la actualidad, la caza de animales resulta difícil, por la lejanía de los lugares donde se encuentran animales y aves.

“Yo sufrí tres días, caminando, buscando, buscando. Si no encuentro, otra vez salgo mañana buscando, hasta que yo encuentre. Cuando ya encuentro, normal, yo vengo a mi casa. Cuando no encuentro, yo voy a seguir buscando en el monte. Más antes, más rápido era. Ahora, tiene que caminar de acá dos horas, tres horas, para que llegue donde hay animal. Aquí no hay animal ya, por acá, por allá, hay pastales, ganados, todo le han botado. Antes era más rápido, entras un ratito, ya estás con animal. Entras por acá, ya estás con tu animal” (Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio del 2009).

Cuadro 15. Animales grandes del monte.

Animales grandes del monte			
Ejemplos para asháninka: <i>shintori</i> (huangana), <i>kitairiki</i> (sajino), <i>samani</i> (majaz), <i>sharoni</i> (añuje o cutpe), <i>kemari</i> (sachavaca), <i>maniro</i> (venado), <i>ibeto</i> (ronsoco), <i>kapajeri</i> (carachupa), <i>etini</i> , <i>kintero</i> , <i>osheto</i> (maquisapa), <i>koshiri</i> (martín), <i>tsipi</i> (pichico), <i>komainaro</i> (mono choro), <i>keniri</i> (cotomono), <i>meiri</i> (ardilla), <i>kapeshi</i> (achuni), <i>shempiri</i> (motelo), etc.			
Especie	En donde se encuentra	Abunda, escasea o ha desaparecido	Señales que indican su presencia
Sachavaca <i>Kemari</i>	Colpas (<i>tsimi</i>).	Escasea	Pisadas, comedero.
Venado <i>Maniro</i>	Colpas (<i>tsimi</i>), en su camino (<i>abotsi</i>).	Escasea	Pisadas, comedero.
Huangana <i>Shintori</i>	Cualquiera de los montes.	Abunda y escasea	Pisadas, rastros, bulla, sonidos.
Sajino <i>Kitairiki</i>	Cualquiera de los montes, colpas (<i>tsimi</i>).	Escasea	Pisadas, bulla, huellas, sonidos, rastros.
Majas <i>Jamani</i>	Colpas, comederos, en su camino.	Escasea	Pisadas, huellas.
Carachupa <i>Eti</i>	Colpas, en su camino.	Escasea	Pisadas, huellas.
Yacunturo <i>Kentero</i>	Cualquier monte.	Escasea	Huellas.
Achuni <i>Capeshi</i>	Cualquier monte.	Escasea	Gritos, olores.
Manco <i>Obati</i>	Cualquier monte.	Abunda	Gritos, comederos.
Cashcoshillo <i>Tontori</i>	Cualquier monte.	Escasea	Olores.
Pelejo <i>So</i>	Cualquier monte.	Escasea	Huellas, olores.
Zorro <i>Sari</i>	Cualquiera de las palmeras.	Escasea	Olores.
Choro <i>Osheto</i>	Cualquier monte, troncos de los huayos.	Escasea	Gritos, bulla.

Maquisapa <i>Tsobero</i>	Montes, sogales, cerros.	Escasea	Ruidos, gritos.
Coto <i>Shenonti</i>	Bosques, sogales, bajiales.	Escasea	Ruidos, gritos.
Mono blanco <i>Koshiri</i>	Bosques, sogales, bajiales.	Escasea	Bulla, gritos.
Mono negro <i>Koshiri</i>	Bosques, sogales, bajiales.	Escasea	Bulla, gritos.
Añuje <i>Shabo</i>	Colpas, comederos, yucales.	Abunda	Bulla, gritos.
Ardilla <i>Meyiri</i>	Shapajales, bosques, bajiales.	Abunda	Bulla, gritos.
Huasa <i>Tsiyeri</i>	Bosques, sogales, bajiales.	Abunda	Bulla, gritos.
Pichico <i>Tsipi</i>	Bosques, sogales, bajiales.	Abunda	Bulla, gritos.
Musmuki <i>Pito</i>	Bosques, sogales.	Abunda	Bulla, gritos.
Chusna <i>Kitsa</i>	Bosques, sogales.	Abunda	Bulla, gritos.

Las aves, forman parte de la alimentación de los asháninka. Estas aves, dependiendo del tamaño se cazan con flechas y escopetas. Dentro de este grupo de aves, está prohibido matar al gran caracara o atatawo, abo. La razón principal es que esta ave es considerada shamán en su fase de transformación. Matarla y consumirla implica una falta y puede ser peligroso.

Cuadro 16. Aves

Aves				
Ejemplos: <i>tsamiri</i> (paujil), <i>sankati</i> (pucacunga), <i>kanari</i> (pava de monte), <i>tsyoni</i> , <i>shimponi</i> , <i>tyori</i> , <i>keshito</i> , <i>mankori</i> , <i>santani</i> (guácharo), <i>shorinti</i> , <i>pantyoni</i> (pato de laguna), <i>marati</i> (manacaraco), <i>onkiri</i> (perdiz), <i>kentsori</i> , <i>shirenti</i> , <i>champampati</i> , <i>kontona</i> , <i>koatsere</i> (gallina de agua), <i>panaba</i> (perdiz), <i>pamoro</i> , <i>chakami</i> (charda o trompetero), <i>pareto</i> (loro), <i>meteri</i> , <i>sabeto</i> , <i>kimaro</i> (papa-gayo), <i>sabaro</i> (guacamayo), <i>kontuna</i> .				
Especie	Momento del día en que se encuentra	¿Dónde vive?	Abunda, escasea o ha desaparecido	Señales que indican su presencia
Paujil Tsamiri	Mañana y tarde.	Quebradas, bosques, colpas.	Escasea	Graznido, bulla, pisadas.
Pucacunga Jankati	Mañana y tarde.	Quebradas, bosques, colpas.	Escasea	Gritos, canto.
Pava Kanari	Mañana y tarde.	Bosques, sogales.	Escasea	Gritos, bulla.
Perdiz Shonkiri	Mañana y tarde.	Bosques, comederos.	Escasea	Canto, comederos.
Perdiz azul Kentsori	Mañana, tarde y madrugada.	Bosques, cerros.	Escasea	Canto, puqueo.
Trompetero Chakami	Mañana y tarde.	Bosques.	Escasea	Canto, gritos, rastros.
Puquiador Jonkari	Mañana y tarde.	Montes, bosques.	Escasea	Canto, puqueo, rastros.
Paloma Shiro	Cualquier momento.	Bosques, arrozales, comederos.	Abunda	Canto, silbido, rastros.
Manacaraco Marati	Cualquier momento.	Bosques, cañabrabales, bajaiales.	Abunda	Gritos, canto.
Unchala Koteri	Cualquier momento.	Bosques, cochas, quebradas.	Escasea	Canto, pisadas.
Chicua Tsiya	Cualquier momento.	Bosques.	Abunda	Canto, silbido.
Panguana Makokaba	Mañana y tarde.	Montes, cañabrabales, bajaiales.	Escasea	Cantos, puqueo.
Yanayuto Shanti	Cualquier momento.	Montes, bajaiales.	Escasea	Silbido.
Pinsha Opempe	Mañana y tarde.	Árboles, comederos.	Escasea	Canto.
Tucán Pishiti	Mañana y tarde.	Árboles, comederos.	Escasea	Canto.
Huacamayo Sababo	Cualquier momento.	Colpas, comederos.	Escasea	Gritos, bulla.
Loro Pareto	Mañana y tarde.	Colpas, maizales, arrozales.	Abunda	Gritos, bulla.
Guácharo Jantani	Cualquier momento.	Montes y colpas.	Escasea	Gritos, bulla.

Ritos y curaciones en la cacería

El *sheripyari* practica los ritos y curaciones a los *kayetsi*, que no tienen puntería para cazar. Todo inicia con la preparación del tabaco, *kamampi*, joroba, chamairo y la coca en una olla. Los ponen en recipientes, a fin de hacer la curación-ritual para cazar a diferentes animales, aves y peces.

Sueños relacionados con la cacería

El *mishitantsi* o sueño es otra forma de conocer si será una buena o mala cacería. A continuación, se presenta la información recogida en las comunidades Mañarini y Bajo Chencoreni:

Cuadro 17. Sueños relacionados con la cacería

Sueño	Significado
Una persona muerta.	Matarán un animal, buena suerte.
Pintado con achiote.	Se mancharán con la sangre del animal cuando lo carguen.
Una mujer coqueta a su lado.	Encontrarán un animal.
Una persona mascando coca.	Encontrarán venado.
Canoa, cosho.	Matarán un animal grande.
Bote, lancha.	Encontrarán abundante huangana.
Balsa.	Encontrarán carachupa.
Peluquiar ³⁴ .	Pelarán algún animal.
Hombre, mujer con <i>cushma</i> pintado con achiote.	Animal, carne, mitayo para la comida.
Entierro de un muerto.	Animal bien muerto.

Uso de las partes del animal cazado

Cuadros 18. Uso de las partes de animales cazados

Animal	Parte(s) usada(s)	¿En qué y para qué se usa ?
Añuje	Piel.	Para bombo, tambor.
Majas	Piel, hueso.	Para bombo, tambor, adorno de <i>cushma</i> y <i>aparina</i> .
Huangana	Piel, hueso.	Para bombo, tambor, pelador de yuca, adorno de <i>cushma</i> y <i>aparina</i> .
Sajino	Piel, hueso.	Para bombo, tambor, adorno de <i>cushma</i> y <i>aparina</i> .
Sachavaca	Piel, sangre, hueso, cerda.	Para engordar, tener fuerza, adornos, belleza, cutipado (espíritu malo).
Venado	Piel, hueso, pesuña.	Para adorno, golpear bombo, adorno de <i>cushma</i> .
Tigre	Piel, muelas, cabeza.	Para abrigo, collares, adornos y venta.

³⁴ Cortar el cabello.

Tigrillo	Piel, muelas, cabeza, garra.	Para adorno y venta.
Carachupa	Garra, cabeza, casco.	Para tener fuerza, juego, utensilio para servir yuca.
Erizo	Espinas.	Para detener la hemorragia.
Tontori		
Achuni	Garra, manteca, sangre.	Para ser sano y fuerte.

E) El agua

“El agua es para vivir, para tomar, para cocinar, para bañar, para lavar ropa, para hacer masato” (Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio del 2009).

El agua, es el líquido fundamental para la supervivencia del pueblo Asháninka. En la meseta del Gran Pajonal, espacio territorial de la sociedad asháninka, se encuentran algunos ríos, riachuelos, quebradas, cataratas y lagunas.

“La gente, ellos pescan, se bañan o, de repente, ellos viven cerca del río para que tomen agua, para que prepara su chicha, sus masatito o para que lavan ropas. En las quebradas, la gente busca su insecto o algún animalito para que cacen. Por ejemplo, hay cangrejos, hay camaroncito, hay chetagulo, chepago, kuchaspa, impita, hay en ese río” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Los ríos pequeños son: Unini, Pauti y Alto Nevati. Estos ríos, nacen en la meseta del Gran Pajonal y alimentan al río Pichis, en la región Pasco. Las quebradas más pequeñas son: *Imparinani, Chitani y Shushani*. Las lagunas más importantes son: *Shumahuani, Chekitabo, Majontoni, Chencoreni, Chengari, Tometao, Pajantari, Mabete, Pitsitsariavo, Mapitibiari y Kepirishi*.

- El agua, como fuente de recursos

“La gente vive cerca de la cocha o en lo que dice laguna. Ellos viven cerca para que puedan comer animalitos cuando es su tiempo, digamos para que coman sapitos, como *pirinto, chikito, toniro, topari*” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

El agua juega un rol importante, porque permite la reproducción de peces y sapos, para alimentar a la población. El poblador asháninka vive cerca de las cochas, porque le permite pescar en la noche y atrapar la mayor cantidad de sapos, para alimentarse y compartir con sus hijas, hijos y con toda la familia.

En este espacio, se encuentran diferentes tipos de peces, ranas, caracoles y larvas, que la población asháninka utiliza para su alimento diario. En comparación con la región de los grandes ríos, las condiciones para la pesca en el Gran Pajonal no son buenas; aun así, los asháninka pescan, pero en menor escala.

“En los ríos se encuentran muchos animalitos, pececitos. Por ejemplo en río está *chinkori, shibori, materis, kirompi, imatso*. En las cochas, se encuentra toda clase de animalitos, por ejemplo, sapito. Hoy, ellos (sapitos) ponen hueveras en las co-

chas, y ahí nacen sus crías, lo que nosotros decimos *majoki*. Toda clase de *Majoki*, en las cochas, existen; por ejemplo, están *mashero, tayiri o chekito, pirinto, topari, bibiro, toniro, tsinkomero*” (Vicente Mañuco Camila, 29 años, junio del 2009).

F) La pesca



Mujer asháninka sujetando una sarta de pescados

La pesca, a comparación de la caza, es menos practicada por los asháninka del Gran Pajonal. Sin embargo, los que sí la realizan, se van al río Unini y al Pauti; también a las quebradas *Opokiari o Aporokiari*.

En los ríos del Gran Pajonal se encuentran los peces *jetari, jankoatsi, irompi, shegori, chegori, intochempi, oashero, shima y matsiro*; en las lagunas, *irinto, majoki, chekito, ikeniro, topari, piguiro, karawa, mashero y chenkori*.

La pesca se realiza de forma individual o colectiva. Las familias prefieren pescar con trampa o *shimpeiri*, pues con este instrumento se pesca con mayor rapidez. La hora de pesca colectiva es a partir de las cuatro de la mañana y se prolonga hasta el mediodía. Los meses de julio y agosto son los más adecuados, porque el río está bajo. Cabe mencionar que las anguillas, la raya y el tempo no se pueden pescar.

Existen diferentes tipos de pesca. Uno de ellos implica la recolección del barbasco o *koñapi*, que es extraído de la tierra y llevado al río. Seguidamente, el jefe de pesca tapa el brazo del río con hojarasca. Este proceso se llama piriqueo, pues es una forma de “piricar” o tapar el río mediante una fila de piedras en forma de muro, con la finalidad de que baje el volumen del agua. Finalmente, el jefe pone una nasa, como colector de peces, y un grupo de asháninka se encargan de chancar en el río para que pesquen, mientras que las mujeres, las niñas y los niños buscan leña para preparar la comida. Todo este proceso es conocido como *konaarentsi*.

Las comunidades y los grupos locales ubicados en las cercanías de los ríos y quebradas tienen un derecho especial para la pesca de verano con barbasco. Este tipo de pesca no se realiza en el mismo lugar más de una o dos veces por año. Por eso, es necesario planificar la pesca y acordar entre las distintas familias quién pesca y cuándo lo hace.

En el Gran Pajonal, la pesca solo se puede practicar en un periodo muy limitado del año.

“Para pescar, siempre un grupo de familia nos ponemos de acuerdo: tal día vamos a pescar. Entonces, antes de irnos, tenemos que sacar barbasco, lo que nosotros decimos *koñapi*, cube le dicen también. Hay otro que es *wakashi*, también se lleva bien preparadito. De ahí, nos vamos en el río para hacer la pesca. Llegamos, ya otro está haciendo su nasita, hace nuestra trampa. Hacen cada curva, o cada tres, cuatro, vueltas de las curvas del río, ahí hace nasa; más abajo, más abajo, así hacen las nasas. Otros ya están haciendo campamento donde van a dormir. Las mujeres están sacando leñas, ya están cocinando, todo dejan listo. Cuando ya terminan, en la noche comienzan a chancar el barbasco. De ahí, van arriba (del río) para echarlo en la noche. El resto ya está sacando sus pacos, rajando las puntitas para que puedan alumbrar. Así, más noche, se puede matar bastante pescaditos, porque de día casi no mueren muchos pescaditos, anchovetas” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Los miembros de la familia planifican la pesca *kamotantsi* ‘colectiva’ o ‘comunal’. Todos cooperan en las diferentes tareas, pues todos y todas se benefician. Inician sus actividades con la búsqueda del barbasco, denominado *koñapi*³⁵ y *bakashi*³⁶. Estas, son especies que se recolectan en el monte. Una es raíz (*koñapi*) y la otra es hoja (*waca*). Ambas son trituradas con piedra. La hoja se prepara con un mortero, de modo que se hace una masa verde; con ello se dirigen a pescar.

Unos preparan su nasa³⁷ cada tres o cuatro curvas del río. Otros, preparan el campamento donde se pernoctará. Otros elaboran los mecheros, para alumbrar en la noche y sacar bastantes peces y anchovetas. Cabe resaltar, que la pesca de día no es tan efectiva, porque los peces no mueren, se escapan. Esto ocurre porque los peces pueden ver, pues antes, según la creencia mitológica, el pez fue humano.

“Las mujeres, cuando van a una pesca, comienzan a sacar agua para cocinar yuca, todo listo dejan. Sacan agua antes que se le echa veneno. Con el agua, lo que ha sacado primero, con ese se cocina, se come tranquilo. Tiene sed, y esa agüita, de lo que se ha sacado primero, ya se toma” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Las mujeres participan en la pesca, trayendo agua para cocinar, preparando la comida, dejando todo listo para apoyar al grupo.

“Nosotros vemos que el único río grandecito es el río Chitani, donde nosotros vamos pescar. En Unini, vamos a veces, porque es muy lejos” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

El río Chitani es el más cercano a las comunidades, a diferencia del río Unini. Es por ello que los pobladores prefieren pescar en el río Chitani primero.

“El que tiene costumbre, que conoce cómo es, lleva su flecha para picar pescaditos, o su malla. Así lo amarra con palo largo y, así de lejos, ya chapa pescaditos. La malla más rápido junta. También, con flechas. Prácticamente es con flecha o con malla” (Sergio Horacio Camañari, 22 años, junio del 2009).

Los peces son un producto alimenticio, que el grupo asháninka tiene como base de su alimentación, después de la yuca y la carne de monte.

35 Insecticida orgánico conocido como ‘cube o barbasco’ de raíz vegetal en el Ucayali.

36 Insecticida orgánico conocido como ‘huaca’. Las hojas de esta planta se usan principalmente en el Ucayali.

37 Es una trampa con forma de estera, de un metro a metro y medio de largo por dos metros de ancho.

Cuadro 19. Peces

Peces					
Especie	Momento del día en que se encuentra	¿ Dónde vive?	Abunda, escasea o ha desaparecido	Señales que indican su presencia	Variedades
Ejemplos: <i>shima</i> (chupadora), <i>shibajaniki</i> , <i>shimabiroki</i> (), <i>toso</i> , <i>jetari</i> , <i>kempiti</i> (carachama), <i>koana</i> (lisa), <i>mereto</i> (sardinas), <i>komaro</i> (piraña), <i>chomenta</i> (palometa), <i>mamori</i> (sábalo), <i>kitotsa</i> (barbon), <i>iyotsi</i> (doncella), <i>kobiri</i> (corvina), <i>shaori</i> (bagre), <i>komairi</i> (paco), <i>omani</i> (zúngaro), <i>charawa</i> , <i>pajetsi</i> .					
Shima Boquichico	Mañana, tarde y noche.	Cochas, ríos, quebradas.	Escasea	Cashuera, casea, buquea, oladas, chupadera, lomea	Boquichico, raza grande y chico.
Palometa <i>Chomenta</i>	Mañana, tarde y noche.	Cochas, ríos, quebradas.	Abunda	Casea, comedero. Cuando hay bastante viento lomea	Cachete blanco, cachete colorado.
Liza <i>Koana</i>	Mañana, tarde y noche.	Cochas, ríos, quebradas.	Escasea	Comedero, lomea, mueve ojas	Liza murria colorado.
Sardina <i>Capararo</i>	Mañana y tarde.	Cochas, ríos, quebradas.	Abunda	Comederos, lomea cuando hay viento casea	Sardina larga, sardina corta.
Sábalo <i>Mamori</i>	Mañana, tarde y noche.	Ríos, quebradas grandes.	Escasea	Casea, comedero mijanea	Sábalo cola colorada, sábalo cola negra
Turushuki <i>Toso</i>	Tarde y noche.	Ríos, quebradas grandes.	Abunda	Mijanea, lomea, olada	Negro y blanco.
Huacawa <i>Humani</i>	Noche.	Ríos, quebradas grandes, pozas.	Abunda	Casea, olada	Negro y cenizo.
Zúngaro <i>Charawa</i>	Mañana, tarde y noche.	Ríos, quebradas grandes, pozas.	Abunda	Casea, mijanea, oladas	Doncella, puma zúngaro, acha cubo, zúngaro blanco.
Bagre korio	Mañana, tarde y noche.	Ríos, cochas, quebradas.	Abunda	Comedero, mijanea	Blanco y pintado.
<i>Sapocunchi sheori</i>	Tarde y noche.	Quebradas, quebraditas, cochitas.	Escasea	Comedero	Negro y cenizo.
Llanvina <i>Potontsi</i>	Mañana, tarde y noche.	Cochas, quebradas, ríos.	Abunda	Buquea, lomea, casea	Grandes y chicos.
Mojarra <i>Mereto</i>	Mañana, tarde y noche.	Quebradas grandes y chicas, cochas.	Escasea	Casea, comedero	Grandes y chicos.
Anchoveta <i>Mirokicho</i> <i>Kijopentakiri</i>	Mañana, tarde y noche.	Ríos, quebradas, cochas.	Escasea	Casea comedero	Colorados y blancos.
Carachama <i>Kempitsi</i>	Mañana, tarde y noche.	Cochas, quebradas grandes.	Abunda	Casea, huellas de caca, huecos	Carachama punta, barbón, jetón, negro y pintado.

Tipos de pesca

Existen tres tipos de pesca: individual (I), familiar (F) y comunal (C). Los tipos de instrumentos y las técnicas que se utilizan son: *manatantsi*³⁸, *kachatantsi*³⁹, *kamorentsi*⁴⁰, *shimperitantsi*⁴¹ y *ashtakorentsi*⁴². También, existe la forma *kitsaripaeni*⁴³, que se utiliza en la actualidad.

Otro tipo de pesca se realiza con pesticidas naturales, como las raíces (barbasco, cube), las hojas (*bakoshi*, *kobinirishi*, *koñapishi*, *atsimirikishi*), las cortezas (catahua, nogal, tornillo rojo, *sheriki*, *tabaritsa*) y los tallos (*kotsibetsa*, *jenitsa*, *shonkishi*). Dentro de los más conocidos están el nogal y *konaritsa* (cortezas), el cube (raíz) y el *bakoshi* (hoja).

Estos pesticidas naturales los utilizan en cochas, ríos y quebradas, en diferentes épocas del año y en proporciones según el cálculo que realiza el pescador.

Cuadro 20. Tipos de pesca practicados en la comunidad

Tipo	¿Quiénes van?			¿Dónde se encuentran? ¿Cuándo?	¿Cómo se hace?
	I	F	C		
Barbasco	X	x	x	En cochas, ríos, quebradas y resacas. En la madrugada, temprano.	Se saca barbasco, se machaca y se remoja (suelta).
Flecha	X			En la cocha. Cuando son las 11h00.	Se busca el pez, donde salta o buquea.
Anzuelo	X	x		En quebradas, ríos y cochas. Todos los días.	En una poza, remando.
Kamorentsi	X	x	x	En la quebrada. Cuando el río baja su caudal.	Se colocan piedras con hojas (camishi) y se deja sin agua la quebrada.
Nasa shimperí	X	x		En la quebrada. Cuando crece y está sucia.	Se coloca en una corriente abajo. Se teje la estera.
Cerrar ashtakorentsi		x	x	En una resaca. Dándoles comida.	Se colocan trapos con esterilla y hojas.

38 Pesca con arco y flecha.

39 Pesca con anzuelo.

40 Pesca que consiste en tapar brazo pequeño del río.

41 Pesca con trampas (la nasa).

42 Pesca que consiste en tapar brazo grande del río (cerrar).

43 Pesca con redes.

Sueños relacionados con la pesca

El *amishibaete*⁴⁴, *ashimajeita*, es una forma de cómo el hombre y la mujer descansan en la cama, luego duermen y el pensamiento interior inicia la actividad de representar la realidad en la fantasía, con sucesos o imágenes a los que se llama personificación del sueño.

Las y los asháninka confían en los sueños y los relacionan con sus diferentes actividades diarias: pesca, caza, entre otras. Ellos interpretan el significado del sueño, por eso, manifiestan que este se cumple, en el transcurso del día o en otra ocasión posterior, incluso puede demorar mucho tiempo en ocurrir.

Cuadro 21. Sueños relacionados con la pesca

Sueños	Significado
Zapato	Pescará abundante carachama y kempitsi.
Machete	Pescará abundante chambira.
Frejol poroto	Pescará mojarras y mereto.
Shinkí	Abundante pescado.
Maranki	Se enfermará.
Pamari	Tendrá peleas en la familia o con un vecino por falta de pescado.

Uso de las partes de los peces

Después de realizar la actividad, se trae el pescado a la casa para cocinarlo y degustarlo. Sin embargo, antes de su preparación, se selecciona las partes que serán utilizadas de diversas formas. Por ejemplo, los huesos (espinas) sirven como remedio contra la mordedura de serpiente. Asimismo, el hueso del huasaco o pez perro se usa para el Mipado⁴⁵.

Cuadro 22. Partes de los peces y su uso

Peces	Parte(s) usada(s)	¿En qué y para qué se usa?
<i>Shima boquichico</i>	Huesos.	Como peine, para arreglar el cabello.
Palometa <i>chomenta</i>		
Huasaco <i>chenkori</i>	Hueso, cola, cabeza, escamas.	Para remedio, contra el veneno de la culebra. Para remedio, contra la cutipa de bebé.
Carachama <i>kempitzi</i>	Hueso pecho	Para adivinar y para diversión.
Liza <i>koana</i>	Hueso.	Para curar la diarrea, cuando le mipa.
Huacawa omaní		
Tipo de carachama <i>tsopiro</i>	Pelos <i>ishiyempi</i> .	Como peine, para arreglar el cabello.
Sábalo <i>mamori</i>	Hueso.	Para asar y comer en invierno.
Corvina <i>kowiri</i>		
Mojarra <i>mereto</i>	Huesos, cabeza.	

44 Sueño relacionado con la pesca.

45 Es una enfermedad espiritual, ocasionada por el dueño protector de alguna planta, cerro, lago, río, roca, etc., a manera de presagio que se "enamora", de una persona "niña, niño, mujer u hombre adulto" enfermándolos de manera corporal y hasta puede causarles la muerte.

G) El comercio

Anteriormente, el *ayomparitantsi*⁴⁶ era la base del intercambio entre las familias asháninka. La actividad de trueque la realizaban entre familiares y con otros pueblos indígenas que circundaban sus fronteras. Se intercambiaba carne de monte, por sal negra o vestimenta; plumas de aves, por sal negra; pieles de animales, por ollas de barro, etc.

En la actualidad, aquello está cambiando. Ahora, se sigue una economía de mercado, donde la agricultura y la ganadería son las actividades principales. Los productos agrícolas, sujetos a comercialización, son el café y el plátano; en menor cantidad, el maíz, la papaya y la yuca, debido a su bajo costo.

El comercio es intensivo y se concentra en el centro poblado menor de Oventeni, pues, en ese lugar, la colonización agrupa a la cuarta parte de los agricultores de la meseta del Gran Pajonal. Aparte de los productos agrícolas, traen cerveza, ropa, velas, hachas, sandalias, zapatos, botas, machetes, escopetas, arroz, azúcar, entre otros. Los productos cuestan el doble de su precio normal.



Planicie, donde se coloca el café, para solearlo y vederlo, en Oventeni

H) La medicina

La medicina originaria concibe el organismo como una totalidad, cuyos componentes están en interacción dinámica y continua. Los *sheripyari* son los que dominan la concepción global de la enfermedad, que es considerada como el desequilibrio dentro del cosmos. Por eso, la enfermedad es tratada en referencia a todo el cuerpo, y se toma en cuenta la relación de la mujer y el hombre, con la naturaleza y sus espíritus.

Existen espacios, lugares sagrados, para el aprendizaje acerca de la medicina. Además, ocurre en momentos adecuados, pues todo está en interrelación con el universo.

A continuación, se resume las diferentes enfermedades y su respectiva curación.

Cuadro 23. Enfermedades comunes

Enfermedad	¿Quién la cura?	¿Con qué la curan?	¿Cómo se cura?
Gripe	Papá, mamá, abuela, esposa.	Amasisa, mocura, <i>pinitisi</i> .	Con baños y tomándola.
Diarrea	Mamá, esposa, abuela.	Limón, kión, <i>kepis-hiri</i> , cañagre.	Se toma.
Vómito	Mamá, papá, abuela	Culantro, sachaculantro, flor de tunchi.	Se toma, se calienta y se huele.
Fiebre	Mamá, esposa, papá.	Malva, piñón, limón, piripiri.	Se remoja la cabeza, se toma y se coloca en el ojo.
Dolor de cuerpo	Mamá, papá, abuela, abuelo.	Ishanga colorado, piripiri, toe, ajosacha.	Se pasa por el cuerpo, se realizan baños calientes y se frota.
Mal aire	Abuelo, tío, mamá, <i>sheripyari</i> .	Cuerno de vaca, pluma de gallina, tabaco.	Se pasa por el cuerpo, se humea, se toma y se sopla.
Quemadura	Solito(a), mamá, esposa, esposo.	Hoja, fruto camote, planta del monte, yuca cruda.	Se pega a la quemadura, se frota y se coloca el jugo.
Corte (mujer) (hombre)	Mamá, esposa(o), abuela.	<i>Puchariwenki</i> , <i>initsi</i> , paico, resina de guineo.	Se coloca caliente o frío.
Dolor de vista	Mamá, tía, abuela.	Flor de tururco, sereno de hojas yuquilla.	Se coloca, se lava, se exprime.
Mordedura de serpiente venenosa	Abuelo, abuela.	<i>Kawana</i> , resina de la corteza.	Se hierve la resina con el tabaco, hasta que se haga como una crema y se aplica en la herida afectada.
Mordedura de serpiente venenosa	Abuelo, abuela.	<i>Kintawoshi</i> , hojas, resina.	Se rompe la liana y se coloca en la mordedura, se fricciona la hoja, se coloca el emplasto por una semana.

⁴⁶ Sinónimo de trueque, intercambio de productos. En la actualidad, significa comercio.



1.7. Noción de la historia del pueblo y formación de asentamientos humanos

La historia de los antepasados es transmitida de generación en generación, a través de las madres, los padres y los adultos mayores. Ellos cuentan a sus hijas, hijos, nietas y nietos sobre lo que ocurrió *paerani* 'antes'. Algunos, han recibido formación religiosa (han sido evangelizados), por este motivo, lo que aprenden posee cierto condicionamiento o connotación cristiana.

Cuando no se tiene padre, la madre narra a las hijas o a los hijos, sobre sus antepasados: ¿Cómo han vivido sus abuelas y abuelos?, lo que les han enseñado, etc. Todo ello se guarda en el corazón. La conciencia es la que permite reflexionar y saber actuar como asháninka o ashéninka. Como menciona un poblador, David Yompiri Sani: "Así se cuenta a las hijas e hijos, para poder sobrevivir como persona, como grupo, como parte del pueblo".

También existen agentes educadores, como los *sheripyaris*, quienes transmiten los conocimientos al pueblo. Entre los agentes actuales están las y los maestros de las escuelas, que también transmiten algunos conocimientos sobre la cultura, pero casi siempre son parciales. Esto dependerá de si el profesor es de la zona o no, o si es asháninka o no.

A) Época de mitos

En la historia, se puede evidenciar que mantienen un vínculo entre lo cosmovisivo y lo histórico. Así, por ejemplo, la historia para los pajonalinos se remonta a los mitos del *Onkawo* “la inundación” y *tsiri* “grillo”, que explican el origen de los asháninka.

B) Época de las primeras misiones

La mayoría de los asháninka no recuerda los acontecimientos de la época misional. No reconocen al padre Gabriel Sala, ni a Juan De la Marca, quienes son muy citados en la bibliografía que aborda las primeras misiones en la zona. Sus abuelos nunca les comentaron de los misioneros, tal vez la historia quedó sesgada en esta etapa.

Asimismo, solo algunos recuerdan a Juan Santos Atahualpa, y lo que mencionan es, que sus huesos están en alguna parte del Gran Pajonal. Algunos afirman que Juan Santos Atahualpa tuvo como esposa a una mujer asháninka, porque sus abuelos y abuelas les contaron que ella vestía cushma y se pintaba la cara. Sin embargo, no se tienen más versiones al respecto.

Los asháninka traen a la memoria la época de las misiones más recientes, de los años cincuenta. Comentan que algunos misioneros “civilizaban” a sus antepasados, mediante fuertes castigos: “Nos pegaban con ortiga”.

C) Época de la violencia política

Otro proceso recordado por los abuelos y abuelas es la época de los *kityonkare* “rojos”. Los asháninka utilizan este nombre para referirse a los terroristas, quienes sostuvieron enfrentamientos con los asháninka en algunos pajonales, como *Mapitziviari* y *Shumawani*. Sobre todo en el primer pajonal, el movimiento subversivo fue derrotado por la organización de ronderos, quienes se establecieron en Obenteni y fueron dirigidos, entre otros, por Miguel Camayteri Fernández. Este personaje resultó decisivo en la organización de las rondas, pues fue él quien ideó las estrategias para la lucha en defensa de su territorio.

Durante esta época, se presentaron fuertes migraciones, incluso algunos mencionan que en ciertas comunidades, o zonas, como Pauti y Chinchini, actualmente, no se habla bien el asháninka. En efecto, dentro de las mismas variedades existentes –y aquí se debe mencionar que la pajonalina es una de ellas– hay otras.

Lo más probable, según los comuneros, es que los pobladores de estas zonas son las personas desplazadas del Tambo, una zona más afectada por la violencia política.

D) Época de la segunda etapa misionera

La misión evangélica (ILV) y los traductores Wydcliffe, de la Biblia, empezaron a trabajar en la zona de Shumahuani. Aunque en un principio el impacto fue mínimo, con los años, esta situación cambió, pues las y los miembros apoyaron en la organización política de los pajonalinos. Así colaboraron, para establecer las primeras escuelas de educación bilingüe.

Cabe mencionar que en la zona del Pajonal, solo existe una institución educativa bilingüe secundaria, y está ubicada en Ponchoni. En Oventeni existe otra escuela, que es básicamente para las y los mestizos colonos que han llegado a la zona.

Los asháninka pajonalinos reconocen las misiones del ILV y de la misión Suiza. A menudo comentan sobre su accionar y su apoyo. Sin duda, fue importante la ayuda que les brindaron para demarcar las tierras y, además, en temas de salud y medicina.

Actualmente, se evidencia el ingreso de movimientos pentecostales, aunque su repercusión no es notoria entre los asháninka.

E) Época de la demarcación territorial y formación de comunidades

Como se menciona antes, antiguamente los asháninka vivían dispersos. Las familias subsistían de la chacra, la caza y la pesca, esta última en menor escala, pues en el Pajonal no hay grandes ríos, sino quebradas.

La llegada de mestizos y mestizas a la zona provocó conflictos territoriales; por ello, los asháninka iniciaron la demarcación del territorio indígena, con la finalidad de detener la expansión colonizadora. En tal sentido, para evitar perder más espacio, los misioneros del ILV apoyaron a las familias asháninka, en la demarcación de algunas comunidades. Sin embargo, los colonos respondieron violentamente por las tierras. Los conflictos incrementaron, y el ILV ya no pudo continuar en el proceso.

Después de muchas dificultades, se logró delimitar el espacio en comunidades nativas. El proceso, fue un cambio radical para el pueblo, pues la subsistencia se vio condicionada por límites fronterizos, entre una comunidad y la otra. No obstante, el pueblo reconoce la importancia del establecimiento de comunidades, para evitar que los colonos sigan invadiendo.

Entre los años 1984 a 1988, se demarcaron y titularon 26 nuevas comunidades. No se conoce la fecha exacta de titulación de cada una. Estas comunidades se encuentran bajo la protección de la Organización Asháninka del Gran Pajonal (OAGP), que tuvo como líder a Pascual Camayteri por 23 años, aproximadamente, y que actualmente, tiene como jefe a Cleofás Quentori, su yerno. Son más de 36 comunidades nativas, las que existen en la actualidad.

Cabe resaltar, que el sistema actual de subsistencia de los colonos genera algunos conflictos. Actualmente, los colonos de Oventeni practican el cultivo de café, es decir, dependen de la agricultura de roza y quema. Así las parcelas de pastizales son quemadas para el aprovechamiento agrícola. Cuando el suelo se agota, se vuelve inservible, y los agricultores se desplazan en busca de nuevos suelos cultivables. Del mismo modo, la actividad ganadera es una actividad expansionista, todavía vigente entre los colonos.

El deterioro del suelo ocurre cada vez que el ganado invade las comunidades. Asimismo, el nuevo desagüe instalado en Oventeni, obra del alcalde de este poblado mestizo, trae consigo un impacto negativo en la salud, pues los tubos desembocan en las aguas de la quebrada Chitani, la que utilizan los pobladores de varias comunidades asháninka.

Del mismo modo, la carretera ha generado cambios notorios, que se evidencian desde el asentamiento de nuevos grupos en la zona (madereros, limeños, pucallpinos, atalayinos, etc.), hasta el cambio en la actitud cultural y lingüística, en deterioro de lo propio.

1.8 Recordar para vivir: memoria oral (relatos)

a) El tigre y la ardilla (Juan Faman Komeshori, 17 años, nació en Kemporikishi)

Antes, el tigre y la ardilla eran compadres. Un día, el tigre fue a ver a la ardilla. Cuando la encontró, vio que ella estaba comiendo nogal. Entonces, el tigre le preguntó:

–¿Qué haces?

Y la ardilla le contestó:

–Yo estoy comiendo mi testículo.

El tigre, curioso, le volvió a preguntar:

–¿Es rico?

La ardilla le contestó:

–Sí, ¿quieres probar?

Entonces, el tigre respondió:

–Sí. –Y probó el tigre y vio que era rico.

Entonces, el tigre le preguntó a la ardilla:

–¿Así de rico será mi testículo?

La ardilla le respondió que sí, que también era rico. Luego de escuchar esto, el tigre se fue a conseguir una piedra para golpear sus dos testículos. Pero la ardilla lo había engañado, porque ella no golpeaba sus testículos sino al nogal. Entonces, el tigre se quedó muerto.

b) El tigre y el kirikincho (Juan Faman Komeshori, 17 años, nació en Kemporikishi)

Había una vez un tigre y un kirikincho. Un día, el kirikincho entonaba su quena en un cerro. El tigre escuchó y se dijo:

–¿Quién entonará su quena?

Así, un día se fue el tigre a ver al kirikincho y cuando lo encontró le dijo:

–Compadre, ¿qué haces?

–Nada –dijo el kirikincho–, solo estoy entonando mi quena.

–Oye, yo te escucho siempre allí... y qué bonito entonas tu quena –le dijo el tigre–. Yo quisiera aprender también.

El kirikincho le dijo:

–Si quieres aprender, busca una aguja y un hilo y ven un día sábado.

Entonces, el tigre se fue a su casa. Al día siguiente, llegó el sábado. Fue en busca del kirikincho y le dijo:

–Compadre, aquí he traído todos mis materiales, ¿qué me vas a hacer?

El kirikincho le dijo al tigre:

–Ven, acércate más acá... ¿Sabes? Tu boca es muy grande, la mía es bien chiquita. Lo que vamos a hacer es cosértela.

Entonces, el kirikincho comenzó a coserle la boca al tigre. Y cuando terminó, dijo:

–Ahora ya estás listo. Ahora te voy a enseñar las notas musicales.

Cuando terminó de enseñarle las notas musicales, le dijo al tigre:

–Ya. Vete al monte, pero eso sí, ¡no vas a comer a los animales!

Entonces, así, se fue el tigre al monte. Y pasó un mes, dos meses, tres meses. El tigre enflaqueció. Estaba flaco. El tigre se dijo:

–¿Qué voy a comer?

Estaba muy preocupado el tigre. Entonces, de pronto, pasó por allí un venado y el tigre se lanzó a atrapar al venado. Cayó encima del venado y, como estaba tan débil, quedó muerto en su lomo.

c) Charine y el Maini, El abuelo y el oso (Juaneko Coronado Sinchikama, 35 años, nació en Mañarini)

Un día, *charine* (abuelo) se fue a hacer su choza en el monte. Llevando su flecha y su arco. Se fue al comedero de los pajaritos. Allí los pajaritos comían una fruta llamada *etziki*. Esto era una costumbre de los antepasados. Cuando regresó al día siguiente a su choza, encontró una ruma de leña, que estaba acabando de apagarse. Entonces, *charine* pensó: “¿Quién estará fastidiando a mi choza?”. Sacó los restos de perdiz y flechas que había en su choza y, enojado, sacó y sacó todo, limpiando su choza. Para esto, la mujer de este *charine* estaba embarazada. Al día siguiente, regresó a su choza nuevamente. De pronto se apareció un oso. Entonces, *charine* se escondió dentro de su choza y comenzó a mirar por un huequito. En eso, poco a poco se fue acercando el oso. De pronto, apareció por atrás el oso. Entonces, *charine* ya no pudo sacar su flecha. El oso le preguntó:

–¿Qué haces acá, *charine*?

–Nada –le respondió *charine*.

El oso, enojado, agarró las flechas de *charine* y las rompió una por una: “soo, soo”. También rompió el *tsarato* (bolsa) de *charine*. *Charine* quería pedir auxilio a los comuneros, pero ya no hubo tiempo. Además, el oso le advirtió a *charine* y le dijo:

–No vas a gritar, *charine*. Si tú gritas, te voy a matar.

Entonces, *charine*, a pesar de estar a una distancia de tres cuadras, más o menos, de su gente, pensó que por su bien, no debía gritar. Luego, el oso cargó a *charine*. Lo llevó al monte. No se sabe por dónde. Calladito, *charine* se dejó llevar por el oso. Lo llevó a muchos kilómetros lejos. A gran distancia, como a ocho horas de distancia de donde estaban inicialmente. Llegando a un árbol grande, el oso comenzó a subir rompiendo las ramas, y dijo:

–Aquí vamos a dormir, *charine*, ya está tardecito.

Cuando estaban en la copa, *charine* miró hacia atrás y vio que estaban lejos. Allí se quedó como tres años. Al día siguiente, en la mañana, en la madrugada, el oso preguntó a *charine* en idioma:

–¿Qué comes, *charine*?

Y *charine* respondió:

–Yo como yuca.

El oso siguió preguntando:

–¿Otro?

– Yo como chonta –dijo *charine*.

–¿Otro? –continuó el oso.

–Yo como pijuayo. Eso que tiene espinas. Paja en kampona, regular, yo como.

Entonces, el oso se fue al monte a conseguir todo. Luego, regresó cargando en su espalda hojas y kamponas (palmeras). Eso comenzó a comer *charine*. Las perdices que *charine* había logrado guardar en su tsaratito (bolsita) no las podía comer porque estaban crudas. Entonces, *charine* le preguntó al oso en dónde había candela para asar su mitayito (su caza). El oso le dijo que no había candela. Entonces, *charine* comenzó a comer a la fuerza todo crudo. Sin embargo, lograron orear con el sol sus mitayos y kamponas. Luego se fue el oso a traer agua en kapiro. Con una espina larga rompió el oso un kapiro. Con una mano subió el oso llevando agua a *charine*, para que tome, para que no muera. El oso preguntó al hombre:

–¿Qué más comes?

–Yo como etziki, pamaki –respondió *charine*–. Yo como frutita amarillita.

–¡Ya! –dijo el oso, lo consentía.

Así, pasaron años. Los hijitos de *charine* ya estaban grandecitos. Y fueron a su choza, donde se había perdido. Allí vieron las huellas de su papá. Allí se dieron cuenta de la leña que estaba destrozada.

–¡Ah! –dijeron–. El oso se lo ha llevado. Vamos a encontrar a nuestro padre.

Para esto, el *charine* planeaba engañar al oso. Entonces, le dijo que quería comer

maíz, choclito. El oso lo consintió. Se fue a traerle la comida a *charine*.

–Acá está, come –le dijo el oso a *charine*– ¿Qué más quieres?

Charine respondió que quería ovilla (uvilla). Con esto engañó al oso. *Charine* desgranaba los choclitos, como si fueran gusanitos, desesperado, porque miraba sus manos y ya estaba peludo, ya estaba creciendo su pelo, estaba convirtiéndose en oso. *Charine* pensó que si esperaba unos cuantos años más, se iba a convertir en oso. “Mejor lo engañó”, pensó. Entonces, comenzó a echar lo desgranado en sus manos, en sus oídos, en todo su cuerpo. Se pintó todo el cuerpo. Mientras, el oso estaba lejos, buscando las uvillas. Cuando retornó el oso, chancó el árbol diciendo:

–Cha, chari né –pero *charine* no contestaba.

–¡Oh!, parece que *charine* está muerto.

Puso su mano en el corazón de *charine*, y nada. Entonces, el oso comenzó a llorar:

–Eiii, eiioiii. ¿Qué le habrá faltado a *charine*? –se dijo.

Entonces, comenzó a bajarlo del árbol. *Charine* pensaba que lo iba a botar, pero no fue así. El oso bajaba así: “sak, sak, sak”. *Charine* abría poquito sus ojos, diciendo dentro de sí “gracias, me está bajando por fin”. Cuando llegaron abajo, el oso, que no era nada tonto, comenzó a cosquillear a *charine*, pensando que se iba a reír. Pero nada, el nativo no se reía. Luego lo llevó a un promontorio de hormigas y se las echó encima, pero nada: *charine* parecía muerto. Luego lo llevó donde estaba la izula grande. Pero no pasaba nada. El oso se dijo:

–Este *charine* ha muerto.

Entonces fue a avisar a su cuñado, el tigre, para que se lo coma. Se fue el oso, pero siempre miraba hacia atrás para ver al nativo. Cuando estaba lejos, el nativo despertó y “zaaan”, corrió duro. Cuando el oso se dio cuenta ya era demasiado tarde. El oso decía:

–*Charineeeeeeee*, brup, brup, brup, bruup, brup –así lloraba el oso.

Corriendo se fue el nativo para llegar a su casa. El oso también corría detrás de él. Ya estaba llegando *charine* a su casa y comenzó a gritar:

–Hermanos, ayúdenme, yo soy *charine*, el que me he perdido...

Su familia y hermanos fueron a salvarlo. Uno de ellos se dio cuenta de que *charine* estaba sin trusa, entonces dijo:

–Uno de ustedes, présteme una trusa, que mi hermano ha estado años con el oso y ya se ha roto su trusa.

El oso corría hacia *charine*, pero sus familiares lo esperaban con flechas. Hasta que tiraron: za, za, za, y mataron al oso. El oso murió. Luego, *charine* llegó a su casa y sus hermanos tuvieron que curarle todas sus picaduras, porque estaba adolorido y picado.

d) La historia de Tsinabo (el grillo) (Eusebio Camayteri, 45 años, aproximadamente, Mañarini)

En la época de la inundación, hubo una persona que sobrevivió en una balsa. Él, su señora y sus hijas e hijos sobrevivieron. En esa época, como todo estaba inundado, no había nada. No había yuca, nada que comer. La gente comía tierra. Estaba con hambre. Entonces, una de las hijas del que sobrevivió, que era soltera y simpática, se llegó a enamorar de un saltamonte, de un grillo, tsinabo. Este tsinabo es el dueño de la yuca. Esta muchacha no tenía qué comer, siempre se preguntaba dónde podía conseguir la comida. Junto a la balsa en donde habían sobrevivido, allí, se había escondido, en un capiro, el grillo tsinabo. Entonces, este grillo escuchó las lamentaciones de la chica y de su familia. Y como la chica era simpática, el grillo comenzó a enamorarse de ella. Él, se propuso enamorarla. La chica iba buscando comida, lamentándose siempre. Se iba por allá y por acá. Hasta que llegó a un yucal. Entonces, se le presentó el saltamonte a la chica. El grillo le preguntó:

—¿Qué haces acá?

Para esto, el grillo estaba convertido en persona. Y la chica le dijo:

—Estoy buscando qué comer, porque no tengo qué comer.

—¡Vamos! —le dijo el grillo. Y le entregó yuca. Pero le dijo:

—No digas a nadie que te estoy dando yuca.

La chica aceptó y llevó algo de yuca a su casa. Estaba feliz. Cuando llegó a su casa, su papá y su mamá le preguntaron:

—Hija, ¿de dónde has venido con esas yucas? Queremos la semilla de la yuca, para sembrarla.

Pero para esto, la chica, quien se había encontrado con tsinawo varias veces, ya estaba gestando del grillo. Entonces, su familia le preguntó de quién estaba gestando.

—Tú estás conviviendo con tus hermanos y no vas a quedar encinta...

Se sorprendieron. La chica le dijo a su padre:

—No me digas nada, ya vas a saber quién es tu yerno, papá.

Su papá le insistía y le decía por qué no le decía. Entonces, la chica se fue donde el grillo y le dijo que le diera la semilla para plantar yuca, para dársela a su familia y además le dijo a tsinawo que se presentara como yerno a su papá. Luego, cuando la chica dio a la luz, el grillo se fue a presentar a la casa de la chica. Cuando dio a luz, cuando el bebe estaba en el suelo, el grillo le dijo al papá de la chica:

—Yo soy tu yerno, y voy a recoger a mi hijo.

El tsinawo ya estaba convertido en hombre. Así había enamorado a la chica. Luego, el tsinawo, que tiene en su cola como una hoz, sacó su cuchillo. Eso sacó de su cola delante de su suegro y comenzó a descuartizar a su hijo. Para eso ya le había entregado

la semilla de yuca a su papá. Luego, tsinawo salió de la casa, lanzando las partes de su hijo por acá y por allá: piernas, brazos, cabeza, todas las partes. Luego de eso, comenzaron a salir de cada lugar en donde estaban los pedazos de cuerpo, los hombres a llenar la Tierra. Tíos, primos, señoras, señoritas, se comenzaron a enamorar y a tener más hijos. Esa es la historia de cómo aumentaron los comuneros.

e) Onkabo (La inundación) (Vilma Arokama Iroshaba, 70 años, aproximadamente, nació en Tariza)

Contaré lo que me contaron. Se dice que escucharon un sonido fuerte ijeeii, como si estuviera hirviendo la tierra. De pronto vieron a Antyabyari, quien les dijo a los ashéninka:

—Ahora alisten sus yucas, porque ya viene la inundación.

Entonces, los ashéninka comenzaron a amarrar en unas hojas sus yucas. Algunos no hacían nada. Esto les pasó a los antiguos, a los que fundaron la tierra. Escucharon “shooouuu” como si pasaran los diablos. Ellos gritaban:

—¡Vamos ya! ¡Ah! ¡Miren la inundación!

Las personas comenzaron a construir sus balsas para poder salvarse. Unas casitas pequeñas, para poder salvarse (en forma de balsa). Así esperaron. Pero no estaban totalmente terminadas, les faltaban hojas. Entonces, se lamentaron y comenzaron a decir:

—¡No es así, terminemos!

Los hijos y la familia de Antyabyari estaban en la balsa. Los ashéninka fueron a la balsa, querían entrar para salvarse. Pero los hijos de Antyabyari la hicieron para ellos, no para los demás. Entonces vino la inundación. Todo estaba enlodado. Entonces Antyabyari hizo su choza y esperaron a que seque todo. Decidieron esperar, mientras miraban que todo estaba lleno de barro y que algunos ashéninka estaban enlodados. Pero no podían (debían) ayudarles. Entonces, decidieron prender fuego, candela. Metieron su huella en el barro y allí poco a poco comenzaron a prender candela. Comenzó a arder. Dijeron:

—Esperemos a que viva (la candela) cuando seque bien.

La inundación se llevó todo, a las personas, a los animales, como al venado y a otros. A todos terminó, se los llevó la creciente. Conversaron sobre bajar a ayudar a los que quedaran vivos, pero no había sobrevivientes. Luego, poco a poco comenzó a secar: “ouuuu”. Luego vieron a Tironkabení (nombre de una comunidad). Allí hicieron su casa. Allí vivieron Antyabyari y sus hijos. Por todo lo que sucedió, ahora vemos lagunas, pajonales, como Kishimashabo, Tsinkañani, Menkoriani. Aparecieron otras lagunas. Todo eso nos dejó onkawo (la inundación).

f) Tiabanaski (nombre del lugar de donde salieron los ashéninka)

Es una laguna grande, le dicen Teronkabení. Los mestizos lo han castellanizado y lo han llamado Tiabanaski. Esa es una laguna encantada. En tiempo de nuestros ancestros, cuando antes no vivía nadie, ahí se perdía la gente. Salían viejos, como gringos.

Hay algo que canta adentro de la laguna, por eso le dicen la laguna encantada. Antes, no había habitantes en este lugar, todos salieron de allí. Tú llegabas y la laguna comenzaba a hacer como el mar. Comienza a hacer olas para atraerte a esa laguna.

g) Chenkorini

Chenkorini, es una laguna grande encantada, si te paras ahí la boa sale a morderte. Chenkori es un pez. Ese lugar fue tranquilizado por el tabaquero. Ya que antes, la boa era su dueño –no el tigre– y era muy violento. Entonces, el *sheripyari* fue llevado a ese lugar por la boa y la tranquilizó, pero le dijo que nadie debía hablar porque sino ella se despertaba otra vez.

h) Eusebio Camayteri (50 años), nació en Pauti, y David Yompiri (40 años), nació en Mañarini

Antiguamente, el sol “pawa” vivía en la tierra. Todos los animales eran sus hijos e hijas y tenían forma de humanos. Un día, el sol se cansó de estar en la tierra y decidió llevarse a sus hijos e hijas al cielo: todos ellos se fueron alistando sus fechas, porque en el cielo se podía cazar. Por ejemplo, el oso perezoso, que era hombre, llevó su pita y su flecha. El ratón *onkiri* dijo que no quería ir porque le dolía la muela. En realidad este tenía maíz en la boca y fingía tener la muela hinchada.

El sol dijo: “¿Quién llevará el bejuco (la sogá) para engancharla al cielo y para que todos suban?”. Todos probaron quién podía enganchar la sogá, pero todos caían. Saltaban y caían. El picaflor grande *thonkiri* quiso llevar y enganchar la sogá, pero no pudo. Entonces, luego le tocó el turno al picaflor chiquito *tsimontzi*. Este probó y tiró fuerte, como hizo tanta fuerza al tratar de enganchar la sogá se iba tirando sus pedos y los demás animales se comenzaron a reír.

El sol se amargó por esta situación, no quería que sus demás hijos e hijas se burlen. Sin embargo, luego de tanta insistencia, el picaflor chiquito logró enganchar la sogá al cielo. Luego de esto fueron subiendo uno por uno. El sol fue primero y luego ordenó a que suban uno por uno. Así, cada uno de los animales fue subiendo, llevando consigo sus pertenencias y sus flechas para cazar en el cielo. El perezoso, el añuje, el majás, todos comenzaron a subir poco a poco, pero el ratón se quedó observando cómo subían sus hermanos y hermanas y no quiso subir. Con el pretexto de que le dolía la muela, el ratón se quedó echado en el suelo. Cuando los hijos e hijas del sol –que en ese momento tenían apariencia de humano– estaban a punto de llegar al cielo, el sol cortó la sogá y poco a poco comenzaron a caer a la tierra y a convertirse en animales. El sol comenzó a maldecir a cada uno de los animales, diciéndoles cuáles serían sus facultades, qué es lo que comerían y lo que harían por el resto de su vida. El sol quería que esos animales vuelvan a la tierra y se reproduzcan. Incluso, uno de ellos que cayó de la sogá se fue a sembrar su coca, hizo su chacra y a reproducir maíz. El sol le dijo a este: “Ahora tú vas a comer maíz y te convertirás en rata”. A otro lo convirtió en tigre y le dijo: “Ahora tú vas a comer a los ashéninka”. A la culebra le dijo: “Tú vas a morder a tus paisanos”. Así se fueron convirtiendo todos en animales.

David Yompiri (40 años), nació en Mañarini

i) Las estrellas

Son las personas que se han envenenado con barbasco o con escopeta y que están atizando su fuego en el cielo.

1.9 Diferentes versiones del Korinto (ser de piedra)

Nicanor Ramírez Maringama, 24 años, nació en Kiteriabo

Este monstruo, que tiene forma de piedra, sale de su hueco cuando se le fastidia y come a la gente. Va a las comunidades. En la noche viene a fastidiar a las comunidades. Tienen que ponerle trampa. A veces los perros lo fastidian cuando entran a su hueco. Los ashéninka le hacen una trampa así: primero tumban palo para que no pase, porque es bien pesado, luego, si entra a la comunidad esperan a que se meta a una casa y luego le prenden fuego para que reviente. El korinto atrapa a la gente con su boca. Tiene su depósito en su espalda, que es como un horno. Ahí mete a la gente. Esa gente puede estar viva o muerta, y es la comida para el tigre. Dicen que el korinto es el bolso del tigre.

Pascual Camayteri Fernández, 52 años, nació en Kemporikishi

Korintoni es una quebrada. Los comuneros la llaman así, porque allí ha habido un hueco. Este es rocoso. Los más antiguos dicen que ha habido una piedra grande. Allí se formó una persona. La piedra que era como una persona y gritaba: “korin, korin”, porque tenía hambre. Entonces, los antiguos abuelos y abuelas, cuando escuchaban ese ruido decían: “Acá seguro hay korinto”. Esta persona compartía su cueva con los otorongos. Cualquiera de ellos buscaba comida para que coman ambos. Ambos comían gentes. Eran amigos. Esta persona era una mujer que comía hombres y mujeres. Su comida la compartía con los tigres.

Miguel Poniro Martínez, 40 años, aproximadamente, nació en Kiteriawo

Korinto es un monstruo de piedra. Dice la historia que este monstruo es el bolso del tigre, porque por órdenes del tigre el Korinto guarda en su espalda a nuestros paisanos ashéninkas. El Korinto no te come, simplemente te carga, te guarda y te lleva donde el tigre. El *sheripyari*, molesto por tales hechos, encerró al Korinto en una cueva con una piedra enorme. La forma en que fue encerrado fue con utilización del fuego, ya que el Korinto le teme al fuego, porque es su única debilidad. Los ashéninkas le tienen odio por robar a sus paisanos. Otra cosa que se dice del Korinto es que es el único que puede vencer al tigre.

1.10 Nombres de personas

Del tiempo para denominar

Normalmente se espera un mes y medio, luego del nacimiento, para asignar un nombre propio al niño o niña. Tiempo suficiente para saber si este sobrevivirá y, por lo tanto,

está apto para recibir un nombre. La niña o el niño pasa esta etapa de espera con la madre. Por lo general, se le aleja de las personas extrañas (colonos, mestizos, visitantes, etc.) y suele ser cubierto de pies a cabeza.

El primer nombre que recibe la niñas o el niño es en lengua asháninka. La segunda asignación del nombre ocurre cuando tiene 4 o 5 años de edad. La tercera denominación, cuando el nombre es registrado por el Estado, a través del colegio o de la inscripción para su documento de identidad. En esta fase, recibe según la concepción occidental: nombre(s) y apellidos.

El asháninka, puede tener un apodo o sobrenombre, además de los nombres. Estos parecen surgir cuando alcanzan la adultez o la ancianidad y aparecen como motivo de chiste o burla. Se resaltan algunas características negativas de la persona, defectos físicos o conductas que causan gracia entre sus miembros.

De esta forma, cada uno, recuerda sus diferentes nombres.

Del denominador tradicional y otros denominadores

Tradicionalmente, los abuelos y los padres son los que asignan los nombres. Sin embargo, este rol también lo puede asumir la partera o la madrina.

En una etapa posterior, cuando se registraron las y los miembros de estos pueblos y recibieron el documento de identidad (DNI), la mayoría, cambiaron sus nombres, siguiendo el patrón occidental. De este modo, muchos fueron renombrados por los registradores, los padrinos, entre otros. Asimismo, en las escuelas, algunos maestros pusieron nombres a sus alumnos siguiendo ese mismo patrón. Por otra parte, el apodo es asignado entre amigos, familiares o por la misma persona.

De los nombres a los apellidos

Los asháninka asignaban nombres constituidos por una sola palabra. Por lo general, usaban nombres de animales y plantas para el primer nombre, los cuales eran colocados según las características físicas del niño o la niña, en algunos casos, por un suceso.

Cuadro 24. Ejemplo del primer nombre en asháninka

Nombre	Significado	Género	Motivo
<i>Mashero</i>	Sapo	Masculino	Nació barrigón como un sapo.
<i>Kitochempi</i>	Camarón	Masculino	Nació con el cuerpo muy rojo como el del camarón.
<i>Shimashiri</i>	Flor de mayo	Femenino	Nació en la época que floreció esa flor.
<i>Kishonakiro</i>	Embolsada como capullo	Femenino	Nació muy envuelta.

El primer nombre se usa hasta los 4 o 5 años, luego es cambiado por otro, al que se denomina segundo nombre. Este se coloca en lengua asháninka y puede ser de un animal o una planta, pero esta vez el motivador es la conducta del niño o la niña: su modo de actuar, lo que come frecuentemente, lo que deja de hacer, etc.

Cuadro 25. Ejemplos de segundo nombre en asháninka

Nombre	Significado	Género	Motivo
<i>Tzintziki</i>	Brea	Femenino	Por comer brea
<i>Kaniro</i>	Especie de loro	Femenino	Por habladora
<i>Onene</i>	(su) Lengua	Masculino	Por hablar mucho
<i>Pijiri</i>	Murciélago	Masculino	Porque le gusta cazar murciélagos.
<i>Shompotsi</i>	Especie de pescado.	Masculino	Porque va bien lento como ese pez.
<i>Shitobi</i>	Hongo.	Masculino	Es orejón y de cabeza como un hongo.

El segundo nombre también puede estar relacionado a la cutipa. Existen casos en que el padre o la madre es cutipada. Por tal motivo, le colocan el nombre del animal, planta u otro recurso que lo cutipó.

Cuadro 26. Ejemplos de segundo nombre en asháninka, según la motivación

Nombre	Significado	Género	Motivo
<i>Shonkiri</i>	Especie de perdiz.	Femenino	Porque su madre y su padre comieron esa perdiz y su hija no dejaba de llorar, entonces tuvieron que bañarla con las plumas hervidas de esa ave para que se curara.
<i>Pompo</i>	Especie de caracol.	Femenino	El caracol pompo la cutipó.

Cabe señalar, que en la época en que los asháninka fueron esclavos de los colonos, los patrones también asignaron nombres, probablemente en quechua. Un ejemplo es Huaroko Enkori Kamasina (nombre de varón). Su patrón se apellidaba Huaroko.

En la época en que los asháninka fueron registrados por el Estado, los nombres cambiaron y siguieron la estructura castellana. Así pues, se introdujo un nuevo sistema de denominación. Sin embargo, cabe mencionar que las líneas para los dos apellidos fueron completadas por los nombres de los padres.

Cuadro 27. Antropónimos con nombres y apellidos en asháninka

1 Nombre	2 Apellido paterno: (nombre del padre)	3 Apellido materno: (nombre de la madre)
Caminirio	Pitoriano	Ampona
Kishari	Tevitzi	Cosima

La “necesidad” de contar con los apellidos originó que utilicen los nombres de los padres y las madres como tales.

Existe un grupo de nombres que parecieran ser préstamos del castellano, en este caso serían “ashaninkanizados”.

Cuadro 28. Nombres de origen castellano, pero con estructura asháninka

1 Nombre	2 Apellido paterno: (nombre del padre)	3 Apellido materno: (nombre de la madre)
Oribe (hombre)	Shatyana	Kichewa
Arbarosa (Alba Rosa)	Sánchez	Kintzicuari
Irois (Luis)	Echori	Quityewa
Irañeri (Daniel)	Corionico	Echori

Cuadro 29. Antropónimos con nombre en castellano y apellidos en asháninka

Casilla 1 Nombre	Casilla 2 Apellido paterno: (nombre del padre)	Casilla 3 Apellido materno: (nombre de la madre)
Rosa	Mancori	Comeshari
David	Yompiri	Sani

La asignación de nombres en castellano está motivada primordialmente por la religión, son nombres bíblicos.

- *Amelia* Corionico Echori
- *Daniel* Corionico Echori
- *Inés* Echori Quichewa
- *David* Yompiri Sani
- *Malaquías* Capita Awasho

Otros antropónimos presentan apellidos en español, que derivan de nombres hispanos y que algunas veces son estructurados según la lengua asháninka:

- Nicanor **Antoniro** Shahuashi (Antonio)
- Pablo **Santoniro** Shavas (Sandro)
- Mario **Shankawantzi** Antoniro (Antonio)

Existen ciertos apellidos que, en el mundo hispano, corresponden a nombres de mujeres:

- Nerson Camayteri **Rosa** masculino
- Valencio Yompiri **Ines** masculino
- Violeta Coronado **Sofía** femenino

Existe un número menor de nombres que pueden tener estructura del castellano amazónico o ser hipocorísticos:

- **Juaneko** Coronado Shinchikama (Juan)
- **Pepe** Oyinari Amelia (José)

Algunas personas ya siguen la línea occidental: nombres (el que le guste a la madre y al padre) y apellidos (de los padres):

- Padre: Juaneko **Coronado** Shinchikama
- Madre: Lucy **Leyva** Meza
- Hijos e hijas: Karina Coronado Leyva
Edwin Coronado Leyva
Jesús Hugo Peña Leyva (entendido)
Rocío Vanesa Peña Leyva (entendida)
Elena Gladys Marticorena Leyva (entendida)

Motivación y tipos de nombres

Existe un fuerte vínculo entre el proceso de denominación y la naturaleza. Generalmente, en la cultura asháninka, los varones son denominados con nombres de animales y las mujeres con nombres de plantas.

Las plantas son concebidas como entes femeninos, mientras que los animales, como entes masculinos. Sin embargo, existen algunas salvedades. Si una planta ha cutipado a un varón o a la madre y al padre, quizás el niño reciba el nombre de la planta. Lo mismo sucede si al niño le gusta comer determinado vegetal. Situación semejante ocurre con las mujeres, reciben nombres de animales si son cutipadas o por sus preferencias alimenticias.

Cuadro 30. Motivación antroponímica

Etapas	Motivación	Ejemplo
Primera denominación	<ol style="list-style-type: none"> 1. Características físicas 2. Suceso 	<p>Mashero, porque nació barrigón como el sapo (masculino).</p> <p>Shirimashiri, porque nació en la época en que florecía la flor shiri (femenino).</p>
Segunda denominación	<ol style="list-style-type: none"> 1. Conductas de la persona 2. Cutipa (daño) 3. Características físicas 	<p>Chapo, porque le gusta chupar el plátano (femenino).</p> <p>Pompo, porque le cutipó ese caracol (femenino).</p> <p>Maanki, porque era flaco como una culebra (varón).</p>
Tercera denominación	<p>Casilla 1: Nombre(s)</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Creencia 2. Gusto <p>Casilla 2: Apellido paterno</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Herencia (solo 1) <p>Casilla 3: Apellido materno</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Herencia 	<p>Malaquias, nombre bíblico.</p> <p>Rosa, porque les gustó ese nombre.</p>
Otras denominaciones	<ol style="list-style-type: none"> 1. Defectos 2. Gracia o humor 3. Características físicas 	<p>Kichoki, porque era muy tacaña (femenino).</p> <p>Koshiriñagaki, porque hacía payasadas como un mono (masculino).</p> <p>Ashepompoena, porque su frente es grasosa.</p>
a. Apodo	<ol style="list-style-type: none"> 1. Cualidades 	<p>Koriobiri, por las cualidades de ese pez: colorido y audaz.</p>
b. Sobrenombre	<ol style="list-style-type: none"> 1. Cariño o familiaridad 	<p>Tiko (Tekori), Pashko (Pascual), Mary (Maribel), Cleo (Cleofás), etc.</p>
c. Diminutivo		

epílogo:
las investigaciones sobre territorio, historia y cosmovisión de los pueblos asháninka, shipibo y yine

Lo que no sabíamos, pero sabemos ahora.

La posibilidad de conocer aspectos de la cosmovisión de los pueblos Asháninka, Shipibo y Yine, sin la mediación de una interpretación externa, sino referida desde dentro y por quienes saben cómo es y la practican, es uno de los valiosos resultados de esta investigación; pues nos permite focalizar el objeto de la indagación y develar los rasgos de una manera de ver el mundo, tal como los pueblos Shipibo, Asháninka y Yine las perciben y conciben. La ubicación en el mundo, en sus respectivos mundos, puede ahora ser expuesta casi como un testimonio, que surge desde el interior del mismo pueblo, a través de la sabiduría, de los sabios y sabias.

Una clara muestra del mundo, tal como lo concibe cada uno de los pueblos, es la percepción, de que en él solo existe el pueblo específico implicado en la concepción; ya que, a primera vista, no hay otros que figuren como referencia. Así, la visión del mundo es o parece ser en esencia excluyente de los mundos de los otros pueblos, pues la cosmovisión del shipibo solo habla del mundo shipibo y de ellos en el mundo, como si nadie más existiera. Esto sucede también con los asháninka y los yine.

Esto, parece ser una característica de las cosmovisiones, ignorar o excluir a las otras, como si no existieran, ahora es evidente en las cosmovisiones de los pueblos referidos. Ello, no parecía así antes de esta investigación, pero, con las afirmaciones de los sabios o sabias de los pueblos se confirma.

La historia como memoria colectiva

Las historias de los pueblos -sus memorias colectivas- ,son narradas, desde la propia perspectiva, en temas como, los héroes, o los eventos que les importan o afectan. 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 historia ocultas escondidas por intereses.

Fluyen, en las historias, los recuerdos de hechos narrados por las y los mayores, o que a los narradores o narradoras de ahora les consta, porque son ellas y ellos mismos, actores directos en los hechos que relatan. Hay temas que se repiten, que se refieren a la vida de antes en un tiempo no muy remoto, que no es mítico, más bien es motivo del relato real, porque consta en el recuerdo que se trasmite de persona a persona, referido especialmente a las condiciones de esclavitud durante la época del caucho, o bajo la férula de inescrupulosos patrones de hacienda.

En el mismo relato, aparece recurrentemente la mención de una gesta libertaria, que les permitió en algún momento, y por decisión autónoma, la liberación para salir de una situación de servidumbre insoportable, en la que el patrón cauchero o el patrón de hacienda es recordado generalmente como una persona malvada que abusaba, dañina, que robaba el trabajo de las personas. A veces se relata la maduración de la decisión de liberarse, y esto en varios casos, consiste en la decisión de alejarse del alcance del patrón hacia lugares lejanos, a fundar asentamientos nuevos, donde vivir y cultivar, lejos de patrones o lejos del mundo donde esos patrones existen.

Se recuerda con orgullo, el caso asháninka, de haber acogido a Juan Santos Atahualpa, en el siglo XVIII para ser parte importante, de aquella formidable rebelión indígena en la Selva Central peruana.

La educación propia

La educación propia, las metas y objetivos de formación de las y los ciudadanos de cada uno de los pueblos, es una preocupación central de los grupos. La cuidadosa formalidad de esta educación y la enorme importancia puesta en la formación de todo miembro del pueblo, como ciudadano y ciudadana del mismo, con jerarquías que reflejan las calidades a lograr en dicha formación a lo largo de la vida de la persona, reconocida por la comunidad, a partir del servicio que el individuo hace al grupo, es uno de los aspectos de la educación y de la cultura que ha estado lamentablemente oculto. Por lo mismo, desconocido por quienes debían tener la responsabilidad de conocer esta inapreciable riqueza, para ver cómo y cuánto, la educación, puede ser útil, para educar a todos las y los peruanos.

La categoría de ciudadanos y ciudadanas, que la cultura prevé, varía en los pueblos. En todo caso, el currículo invisible, pero realmente existente en el proyecto educativo de cada pueblo, nos dice que los ideales de miembros plenos del pueblo están claramente concebidos y establecidos.

Alcanzar la categoría que corresponde es un imperativo social, compartido con preocupación y como un proceso de promoción del individuo, que se lleva a cabo, sobre la base de compromisos mutuos, entre las y los ciudadanos ya formados del pueblo y los que están en formación, con la finalidad de coronar las expectativas puestas en la educación, que permita alcanzar las metas personales y colectivas previstas. Tales expectativas son explícitas en la cultura, y su conocimiento forma parte del proceso de socialización de todo miembro del pueblo implicado.

Es obvio, que lo que la cultura espera de cada miembro son cualidades socialmente deseables, identificadas en forma compartida y probadas como positivas por la experiencia colectiva. En los pueblos, esas expectativas, se sintetizan incluso en los mismos sistemas antroponímicos, que las culturas tienen previstos, para asignar nombres a los miembros del pueblo, que muestran los rasgos que definen a un ciudadano deseable, y el ciudadano ideal. El nivel de rechazo o de permisibilidad del logro en el nivel de la ciudadanía resulta ser un rasgo de la cultura específica. Lo que nos parece, es que los shipibo son los más celosos en este aspecto.

Cúmulo de saberes

La investigación muestra un cúmulo de saberes, acumulados por los pueblos a lo largo de los tiempos, para hacer que la selva sea un lugar que permita la vida y la búsqueda de lo que se llama el Buen Vivir, como filosofía de vida. La continuidad de la vigencia futura, de estos saberes, está críticamente en entredicho, aunque las y los adultos en general de las comunidades, señalan las bondades indudables de tales saberes. Sin

embargo, todos estos conocimientos se encuentran en serio peligro de perderse para las generaciones nuevas, o en general, para las futuras generaciones, por las razones ya identificadas desde hace tiempo, que se relacionan con el debilitamiento, o en algunos casos, con el cese de la transmisión intergeneracional de las lenguas y de los contenidos culturales.

Las investigaciones revelan una serie trágica de hechos que han afectado y aún afectan la vida de las personas. También, la vida de los pueblos ha sido conmovida, hasta el punto de poner en riesgo la existencia de la diversidad humana y la variedad que los pueblos representan. Hasta antes de esta investigación, no había la certeza para temer por la continuidad de los modos diferentes de vida en nuestro medio, pero ahora, luego de los estudios, hay motivos contundentes, no solo para preocuparse, por la continuidad de los pueblos y su cultura, sino, para poner en claro la indignación, ante la responsabilidad, como miembros del género humano, por la tragedia que amenaza la supervivencia de las comunidades. Nos indigna también, la irresponsabilidad de quienes tienen responsabilidad de cuidar la diversidad cultural peruana en la Amazonía, y no han estado a la altura para cumplir con al menos un mínimo de atención.

Lo que sucede con los pueblos amazónicos

Las comunidades y los pueblos implicados en el estudio no se han mantenido estáticos a lo largo del tiempo. Los cambios, de generación a generación, son notorios, sobre todo cuando hablamos de las generaciones más recientes, frente a la generación de los abuelos y abuelas, por ejemplo.

Un cambio cultural profundo han experimentado los shipibos, la gente señala como parte de su conocimiento basado en experiencias, que el significado de esta palabra es el paso de sociedad de cazadores y recolectores, a una sociedad, cada vez más agricultora, comerciante y en alguna medida, en crecimiento, dependiente del conocimiento, que proviene de la formación escolar en sus distintos niveles, incluso de la educación superior universitaria. Todo este cambio ha ocurrido en un lapso relativamente corto, menos de 500 años, pues los shipibo recuerdan que ellos no practicaban, tal como lo hacen ahora, la agricultura. Señalan bien convincentemente, que antes, la selva les aseguraba todo aquello que necesitaban, haciendo innecesario afanarse por cultivar la tierra, sembrar y cosechar. Además, que la selva les proveía todo, piezas de cacería que encontraban en el monte y frutos de varias clases que había en los bosques. Se señala recurrentemente, que la gente se ocupaba preferentemente de la caza y la recolección, mas no de la agricultura; se señala también, que vivían cerca de lugares para pescar y cazar, sin mayor preocupación por las chacras y la agricultura. La caza, era abundante en los alrededores de la vivienda, pues no tenían que internarse hasta zonas distantes en el bosque, ni tomar mucho tiempo en tal actividad, pues con poco esfuerzo y poco tiempo obtenían comida abundante para alimentar a la familia. Para el pueblo, eso no sucede en este tiempos, ya que para encontrar comida deben viajar lejos y por varios días, y no siempre la encuentran. Igualmente, no hay la misma facilidad para conseguir pescado, ni para recolectar frutos de estación, del monte. La sensación generalizada, es que la situación actualmente ha cambiado, con respecto a cómo era cuando quienes ahora tienen 50 años eran niños o niñas .

Implicancias

Todos los cambios, significan alteraciones sustanciales, en la cosmovisión de los pueblos que hemos estudiado, en varios órdenes:

- A) No hay duda que existe un cambio de mentalidad, en los aspectos fundamentales de la cosmovisión de los pueblos, a raíz de una serie de modificaciones alineadas en diversos campos de la vida y la cultura de la comunidad.
- B) Los cambios, en el comportamiento cultural de los pueblos, son notorios, así como la manera de enfrentar la nueva realidad, y las relaciones entre las personas en el interior y exterior del pueblo, con quienes interactúan por diversos motivos.
- C) La innovación es evidente, por ejemplo, en los productos para la alimentación, tanto propios como alienígenos. Así, la dieta de los pueblos cambia rápidamente, y sobrevienen una serie de consecuencias.
- D) Las y los miembros de los pueblos son cada vez menos agricultores, a pesar de que esta actividad es reciente, ya que fue introducida en su momento, como parte de un cambio cultural. En los últimos tiempos, las nuevas generaciones desconocen esta práctica y los rituales alrededor de dicha actividad, porque han cambiado aceleradamente la vida de campesinos, a habitantes urbanos, así la labor no es más en el campo, sino en las oficinas de la ciudad, en los comercios de los mercados, o como dependiente en los servicios.
- E) Otro cambio notorio, es la urbanización acelerada, por la facilidad de opciones para vivir en la ciudad.

En los pueblos, hay en general, escasez de tierras para las comunidades, sobre todo de espacios para la vida preagrícola, esto es para la caza, la pesca y la recolección. Faltan además, para la rotación de tierras en la agricultura, nuevos espacios para reemplazar los terrenos que se agotan y deben descansar para regenerarse. El déficit de tierras para la agricultura es una consecuencia de la titulación de comunidades nativas, con extensiones fijas que no pueden crecer, pese a experimentar un alto ritmo de crecimiento demográfico en los últimos tiempos.

Este fenómeno y la decisión de asumir, que la titulación de tierras debía ser entendida como delimitación de espacio agrícola para los pueblos, que no son de campesinos, que cultivan solo una ocupación secundaria en la generación de recursos para vivir, ha hecho que las comunidades nativas sean forzadas y constreñidas, a una vida agrícola, pero en espacios mínimos a veces de nula fertilidad, que no permiten lo que en otros tiempos era una práctica culturalmente apropiada, tal como la rotación de la tierra, para que estas descansan y recobren así la capacidad generadora en nuevos cultivos. La rotación requiere espacios amplios. Estos espacios son ahora inexistentes, debido a la poca extensión de tierras que el Estado ha titulado para las comunidades.

Tal como observamos, el cambio implica también el concepto del buen vivir, en la práctica como "sálvese quien pueda", que significa, abandono del sentido de comunidad, con consecuencias devastadoras para la vida social y la supervivencia de las formas de vida. Así, la solidaridad es un rasgo de la cohesión social, necesaria, para sostener

la vida en común de un pueblo, con la ventaja que de ella se deriva la estabilidad emocional de los individuos y la fortaleza de la sociedad como conjunto.

Los datos dan evidencia que las nuevas generaciones ya no aprenden los conocimientos que le permiten vivir en la selva, tal como lo hacía la generación de las madres y los padres. Ellas y ellos ya no saben cazar, pescar, recolectar o cultivar, tal como lo sabían sus mayores.

Minusvaloración de los valores culturales propios

La incredulidad hacia los valores culturales propios y el irrespeto hacia los símbolos espirituales y culturales del pueblo se expande cada vez más, sobre todo entre las y los jóvenes de los pueblos amazónicos. La lupuna, ya no es un árbol sagrado entre la juventud shipibo; la sacralidad, es “creencia de los viejos” dicen muchos. De la misma manera, sitios y prácticas rituales sagradas vigentes, ya no concitan la adhesión ni respeto de las y los asháninka, igual sucede con los yine, en relación a la creencia de que hay que respetar al tigre negro y a los animales, porque son hermanos.

Todos estos indicios parecen apuntar a un tiempo de tragedia, que pareciera indetectable y que afectará a los pueblos implicados en este estudio, y al ambiente en que se han desarrollado. El ambiente se deteriora y a la vez hace imposible continuar con la vida tradicional, de los pueblos Shipibo, Asháninka y Yine. El deterioro del pueblo y su cultura, es visto, como consecuencia del deterioro del ambiente. En otros tiempos, la condición del mismo era apropiada para la forma de vida de los pueblos referidos. Los cambios actuales dificultan continuar en el mismo estado y como consecuencia, el ambiente ya no es adecuado para la cosmovisión de hoy. Así, la tragedia se retroalimenta mutuamente, entre el deterioro del pueblo y el deterioro del ambiente.

Hay un proceso, por un lado de etnocidio, que afecta a la supervivencia de los pueblos amazónicos, y que afecta a la humanidad, porque se encamina a la liquidación paulatina, segura, de la diversidad en el mundo, y específicamente en el país. Los indicios son claros, hasta el punto de que ya no son indicios, sino realidades, como se deduce, del informe de la UNESCO sobre la amenaza a las lenguas. En este aspecto particular, en el caso del Perú, los datos censales son trágicos, pues por ejemplo, en el último Censo del año 2007, la información confirma la pérdida de las lenguas en el periodo intercensal 1993 – 2007.

La lista de lenguas representadas por los datos lingüísticos censales ahora alcanza a solamente el 75 % del total de 1993; en otros términos, más de 15 lenguas existentes hacia 1993 como instrumentos de comunicación de sociedades concretas perecerían, ahora prácticamente inexistentes en tal función, pues a lo sumo constituirían conocimientos individuales, pero ya no socialmente compartidos. Ya no serían lenguas, pues solo serían posesiones mentales de individuos a veces únicos, por tanto en víspera de hacerse nada cuando la muerte individual acaece. Las afirmaciones que anteceden no son, felizmente, seguras, porque nuestros censos no representan la realidad de lenguas en forma veraz.

Territorio y mundo

El territorio es un elemento central para la vida de los pueblos amazónicos, sus culturas y lenguas. El mundo shipibo, el *non nete*, no es solo la superficie terrestre, son los distintos espacios que conforman el mundo. Pero el *non nete* está en proceso de pérdida de su complejidad cultural. La edad es un factor de pérdida, pues los adultos la conservan más, en cambio las nuevas generaciones la pierden cada vez más rápidamente. Es una situación de extremos entre quienes pierden y quienes conservan. La educación que debiera estar entre medio no permite conservar porque las concepciones tradicionales parecieran irrelevantes para las nuevas generaciones y para la política, lamentablemente ausente en esta perspectiva en el Estado y en la sociedad mayor.

La globalización, que es cada vez efectivamente más global, sobre todo para las nuevas generaciones, implica lamentablemente que los jóvenes ya no asuman la responsabilidad de seguir cultivando la diversidad que sus mayores se esforzaron en mantener hasta el presente.

El río y el territorio

Como se dice, los ríos son en la Amazonía las venas de la vida; su importancia es mayor para unos pueblos; el tamaño es un factor importante, pero todos son fundamentales para los pueblos estudiados.

El río organiza el territorio, distinguiendo en sí mismo y en el área dos dimensiones centrales: arriba del río (*katongo*, en asháninka), hacia las nacientes, y abajo del río (*kamatikia*, en asháninka), hacia la parte de la desembocadura. Esta distinción en el río organiza el territorio del pueblo en dos partes, tomando como referencia el punto donde se encuentra el individuo para señalar el arriba y el abajo. La navegabilidad es un factor importante para los pueblos, en esto hay diferencia por el tamaño de los ríos. Las culturas mismas de los pueblos están bastante marcadas por las cuencas; así, la cultura yine corresponde a un pueblo muy marcado por el río. El territorio de este pueblo se alinea a lo largo del río, ahora en forma discontinua derivada de una experiencia particular del pueblo. La historia shipibo es otra marcada nítidamente por el río Ucayali. Su historia los ubica hacia la parte baja del río con relación a donde están ahora, y dicha historia señala un proceso de surcar hacia las nacientes. El territorio extenso ha sufrido un proceso de reducción en sus extremos de abajo o de arriba. Los asháninka son un pueblo con menos impronta de los ríos, pues su territorio no alberga ríos mayores. Su historia se allana con pequeños ríos; más bien con lagunas, las que tienen una mayor presencia en la memoria de este pueblo. El origen de los asháninka conforme se relata en el volumen respectivo tiene lugar precisamente en una laguna.

El mundo como territorio de la comunidad para los jóvenes

El concepto de territorio, su conocimiento y manejo, permite medir el grado de adquisición de identidad peruana, pues introduce a las personas en los vericuetos de experiencias de tierra acotada, de propiedad, de riesgos, de migración, de cambio cultural. Lo que se ve es que el concepto es cada vez más claro y reivindicable por los jóvenes, no así por los adultos, quienes más bien tienen bien claro y significativo el concepto mundo como integral, como cosmovisión. Los investigadores podían hablar e interrogar a los adultos sobre el concepto mundo, pero para ellos el concepto de territorio es menos obvio; en cambio los jóvenes tenían bien claro el territorio porque se asocia con propiedad, con vigencia de identidad comunal, un tanto alejada de esa otra identidad que es la de pueblo con una cultura particular, que para los adultos resultaba más presente como pensamiento y como práctica.

La ciencia de los pueblos

Este aspecto ha sido una preocupación fundamental de EIBAMAZ, impulsado con ahínco por la directora del proyecto de modo especial. Creemos que fue una decisión acertada el impulsarlo, por la ganancia que ha significado como logro de la actividad investigadora, pero sobre todo porque ha permitido hacer de este tema un ancla de orgullo y de convicción en el sentido de que la ciencia también es una preocupación de los pueblos indígenas, pero sobre bases culturales específicas. La conclusión ha sido que “la ciencia”, así en general, no existe; pero las ciencias existen y son culturalmente específicas. La apuesta ha sido acertada, ahora las puertas están abiertas para pensar en la ciencia indígena, esperamos que para desarrollarla, y no para minimizarla. Hay fuerzas de ambos lados, pero ya no será posible soslayar la ciencia indígena, que es un sistema completo, con metodologías, principios, estrategias cognitivas, etc., en nada menos a la ciencia no indígena simplemente porque no es razonable que sea más, pues no deben plantearse relaciones desiguales tampoco en este campo.

Es pertinente ahora señalar que es correcto tener la convicción de que la ciencia no es universal, que ella es culturalmente específica. Igual sucede con la lógica y con otras ideas tenidas como privativas de la cultura occidental, confundiendo la visión etnocéntrica con la realidad introducida como posición ideológica absoluta, desmereciendo la actividad científica, sus logros y a sus cultores en los pueblos indígenas.

La investigación da señales de que la ciencia tiene presencia cotidiana en los pueblos Shipibo, Asháninka y Yine, pues las mentes de los individuos están activos creando nuevos conocimientos, descubriendo relaciones, reelaborando ideas. Esta ciencia utiliza estrategias que existen para cualquier persona de cualquier cultura; sin embargo, debe reconocerse que hay estrategias cognitivas preferidas, donde la preferencia es el toque cultural específico que diferencia a una cultura de otra. Una de estas estrategias es el alto índice explicativo que se relaciona con el proceso cognitivo de causa y efecto, para explicar la realidad, los fenómenos, los comportamientos, etc. Es más, se diría que esta estrategia es central en la particular forma de plantear la educación en estos pueblos, pues está en el centro de la relación de enseñanza-aprendizaje, y en el

centro de del trabajo científico que busca explicar que todo hecho tiene una causa. Pareciera que la averiguación científica piensa más del lado de buscar la causa para que el conocimiento exista y sirva, que buscar el efecto que parece más abstracto entre las dos relaciones: de causa y efecto. No se afirma que el efecto no sea pensable, lo que decimos, que tal no es pensado como preocupación primera; pero la causa si se piensa como preocupación primera.

En otra perspectiva, reconocemos de manera convincente que hay un componente cultural en la cuestión de la propiedad del conocimiento, pues en este caso se privilegia la propiedad colectiva, y no la individual, aun cuando un conocimiento específico ha sido creado por un cerebro individual concreto; pero la cultura no privilegia la propiedad individual sino la colectiva. Esta opción es una razón de diferencia clara frente a occidente.

Bibliografía

- Álvarez L., Ricardo. (1960). *Los piros. Leyendas, mitos, cuentos*. Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pío Aza.
- s.f. *Los piros, hijos de dioses*. Lima: Secretariado de Misiones Dominicanas del Perú.
- Álvarez L., Ricardo. (1984). *Tsla, estudio etno-histórico del Urubamba y el Alto Ucayali*. Salamanca: San Esteban.
- Álvarez L., Ricardo. (1996). *Sepahua I. Motivos para crear una misión católica en el Bajo Urubamba*. Lima.
- AIDSESEP & Fundación Telefónica. (2004). *El Ojo verde, cosmovisiones amazónicas*. Lima
- Bastien, Joseph W. (1978). *Mountain of the condor. Metaphor and ritual in an Andean Ayllu*. Illinois: Waveland Press, Inc.
- Basurto, R. y Trapnell, Lucy. (1980). "Proceso colonizador y desintegración del territorio étnico campá: los valles de Satipo y Perené". En: *Amazonía Indígena*. Año I. Copa. Lima, Perú.
- Bouquiaux, Luc y Jacqueline M.C. Thomas. (Editores). (1976). *Enquete et description des langues a tradition orale*. Tomo III. Approche thematique. SELAF. "a. Edición. Paris, Francia.
- Camino, Alejandro. (1977). *Trueque, correrías e intercambio entre quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana*. En *Amazonía Peruana Vol I, N.º 2*, Ed. CAAAP. Lima.
- Candau, Joël. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. (1976). "Notas para un estudio científico de la toponimia quechua". En: *Revista San Marcos* N.º 17, pp. 189-211. Lima, UNMSM.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo; Quesada C., Félix; Quintanilla et al. s.f. *Guía para estudios de toponimia*. CILA-UNMSM.
- Chirif, Alberto. (2004). "Época del caucho y barbarie", publicado como introducción del libro *El Proceso del Putumayo*, del juez Carlos Valcárcel. Iquitos: Monumenta Amazónica, CETA-IWGIA.
- Chirif, Alberto y Mora, Carlos. (1980). "La Amazonía". En: *Historia del Perú. Procesos e Instituciones*. Tomo XII. Lima: Editorial Mejía Baca.
- D'ans, Andre-Marcel. (1983). "Parentesco y nombre". En: Ángel Corbera. *Educación y lingüística en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- De la Torre López, Arturo Enrique. (1994). "Guerra y religión en Juan Santos Atahualpa". Ponencia en el IV Congreso Internacional de Historia de América, Granada-1992, publicada en: *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo*. Granada, Diputación Provincial de Granada, Vol. III, pp. 517-531.
- Defensoría del pueblo. (2008). *La salud de las comunidades nativas: un reto para el Estado*. Informe Defensorial N.º 134. Lima, Perú, mayo 2008.
- Dilthey, Wilhelm. (1978). *Teoría de la concepción del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Descola, Philippe. (2004) "Las cosmologías indígenas de la Amazonía". En: *Tierra adentro*. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Editores). Copenhague: IWGIA.
- Echeverri, Juan Álvaro. (2004). "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza, ¿diálogo intercultural?" En: *Tierra adentro*. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Editores). Lima: IWGIA.
- Eliade, Mircea. (2000). "Estructura de los mitos. La importancia del 'mito vivo'". En: *Mito rito simbólico*. Quito: Instituto de Antropología Aplicada.
- García Tallarín, Consuelo. (1998). *Los nombres de pila españoles*. España: Ediciones del Prado.
- Geertz, Clifford. (1997). "Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados". En *Cosmos, hombre y sacralidad*. Quito: Abya Yala.
- Glave, Luis Miguel. (2003). "La memoria y el futuro en la historia del Perú". En: *Territorio, cultura e historia*. Lima: IEP.
- González, Diana. (2004). "Algunas consideraciones en torno al nombre propio". En: *Lengua y Sociedad*. No. 7, 2004. CILA-UNMSM.
- Hochberg, J. E. (1968). *La percepción*. México: Uteha.
- Huamán Cayo, Alejandro. (2002). "La antroponimia en los estudios lexicográficos" En: *Lengua y Sociedad*. No. 4, 2002. CILA-UNMSM.
- Hvalkof, Soren. (1998). "De la esclavitud a la democracia; antecedentes del proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal". En: *Liberación y derechos territoriales en Ucayali, Perú* de García Fierro, Pedro; Hvalkof, Soren; Gray, Andrew. Copenhague: IWGIA.
- Halbwachs, Maurice. (1968). *Memoire collective*. Paris: PUF.
- Huertas Castillo, Beatriz. (2007). *Kampua nupanempua yaiwirute: nuestro territorio Kampu Piyawi Shawi*. Lima: AIDSESEP, TERRA NOVA, Fondo Ítalo Peruano.

- Jelin, Elizabeth. (2001). *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo Veintiuno editores.
- Julca, Félix. (2007). "Los hipocorísticos en el habla familiar andina de Ancash". En: *Lengua y Sociedad*. No. 7, 2004. CILA-UNMSM.
- (2008) "Ancas qichwachaw hutitsinakuy". En: *Lengua y Sociedad*. No. 8, 2004. CILA-UNMSM. Lima.
- Krazanowski, A. y Szeminski, Jan. (1974). «La toponimia indígena en la cuenca del río Chicama (Perú)» En: *Estudios Latinoamericanos*. Instituto de Historia de la Academia de Ciencias Polacas. Varsovia.
- Lathrap, Donald W. (1973). "The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of Pre-Columbian South America". In: *World Archaeology* 5 (2): 170-286.
- Martínez, Gabriel (s.f). "Topónimos de Ccahuani: ¿Organización y significación del territorio?". En: *Anthropologica*, N.º 1, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- Matos Tuesta, James. (2005). *Apuntes para una historia de la prensa en Pucallpa (1945-1980)*. Cuadernos MacArthur 1. Lima: UNMSM.
- Mertón, Robert K. (1965). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Narváez, Joaquín. (2006). "Introducción al estudio de la arqueología de la Amazonía y los Andes Orientales Peruanos". En: Boletín electrónico *Matices Amazónicos*, Año I, N.º 02. Centro Cultural José Pío Aza. Lima.
- OEA (1992). *Diagnóstico regional integrado de las comunidades fronterizas peruano-brasileñas*. Washington D.C: Comisión Mixta de Cooperación Amazónica Peruano-Brasileña,
- Ortiz, Dionisio (1974). *Alto Ucayali y Pachitea: visión histórica de dos importantes regiones de la selva peruana*. Lima.
- Pärssinen, Martti. (2003). *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Lima: IFEA-PUCP.
- Pinto Cueto, Luisa y Pesco Valladares, Consuelo. (1994). *Desarrollo de la identidad: Eje articulador de la educación primaria*. Tarea. Lima.
- Renard-Casevitz, France-Marie. (2004). "El enigma de la esfinge en la Amazonía peruana". En: *Antropológica* N.º 22. Lima.
- Roe, Peter G. (1982). *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon Basin*. New Jersey: Rutgers University Press New Brunswick.
- Ryden, Stig. (1957). *Andean excavation I-II*. Monograph Series N.º 4 and 6. Stockholm. Statens Etnografiska Museum.
- Sandi, Luis. 1911 [1865] "Expedición al Ucayali por el teniente de Marina..." en el Vol. II de la colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto. Larrabure y Correa. Ministerio de Relaciones Exteriores. Lima.
- Santos Granero, Fernando y Barclay, Frederica. (1995). *Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional*. IEP-IFEA. Lima.
- Solís Fonseca, G. (1989). "Sistemas de denominación toponímica quechua y aru y racionalidad extralingüística en toponomástica". CILA-UNMSM. Lima
- Smith, Alejandro. (2003). "Del ser piro y el ser yine: Apuntes sobre la identidad, historia y territorialidad del pueblo indígena Yine". En: *Los pueblos indígenas de Madre de Dios: historia, etnografía y coyuntura*. Beatriz Huertas, Alfredo García. Editores. Lima: IWGIA. Documento N.º 32.
- Surrallés, Alexandre y García, Pedro. (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Grupo Internacional del Trabajo Sobre Asuntos Indígenas. IWGIA. Lima.
- Stewart, Nancy. (1949). *Los indios puros*. Tesis para optar el grado de Doctora en Letras en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- Urquía Sebastian, Rittma (2006). "La situación sociolingüística de la lengua yine". En: *Situaciones sociolingüísticas de lenguas amerindias* de Stephen A. Marlett. Lima: SIL International y Universidad Ricardo Palma.
- Vansina, Jan. (1968). *La tradición oral*. Labor. Barcelona.
- Varese, Stefano. (1973). *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo asháninka*. Lima: Retablo de Papel.
- Vargas, Javier. (2006). "Abordando la problemática de la salud indígena". En: *Boletín del Instituto Nacional de Salud* 12 (3-4): 71, Lima.
- Yerushalmi, y; Loraux, N.; Monnsen, Miller J-C; Y Vattimo G. (1989). *Usos del olvido*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Zarzar, Alonso. (1983). *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y el Alto Ucayali*. CIPA. Documento N.º 5. Lima.
- Zuidema, Tom (1989). *Reyes y guerreros*. FOMCIENCIAS, Lima.
- (1977). "Mito e historia en el antiguo Perú". En: *Allpanchis* N.º 10, Cuzco.

Bibliografía general sobre territorio indígena

Barklay, Frederica

- 2009 a. Un reclamo justo. Revista Ideele. Internet.
2009 b. Respuesta a Ossio, en Batamorsa.blogspot.com
1989. La Colonia del Perené: Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo. Ediciones CETA, Iquitos, 258 pp.
1991. con Santos Fernando, M Rodríguez, M Valcárcel, Amazonía 1940-1990: el extravío de una ilusión. Terra Nuova, CICEPA, PUCP. Lima, 330 pp.

Benavides, Margarita

- 2009 El reclamo de la selva. En: El Comercio. Lima, 8 de junio.

Carvalho, Guilherme

- 2006 a. "Incorporação compulsória de territórios". Boletim Orçamento e Políticas Socioambientais, 17. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos.
2006 b. "La Integración Sudamericana y el Brasil: El protagonismo brasileño en la implementación de la IIRSA. Río de Janeiro: ActionAid. www.inesc.org.br

Chirif, Alberto y Barclay, Frederica

- 2009 Ataques y mentiras contra los derechos indígenas. www.viajerosperu.com

Chirif, Alberto

- 2008 a. La lucha contra los engaños y la prepotencia www.viajerosperu.com
2008 b. Comentarios a la entrevista de Juan Ossio, en www.servindi.org/actualidad/4599
2009 No es tiempo de permanecer callados, en www.viajerosperu.com
1983 El saqueo amazónico. Ediciones CETA y CAAAP, Serie Debate Amazónico. Iquitos. Perú. 204 pp.

Chirif Alberto, Pedro García,

- 2007 Marcando Territorio, Progresos y limitaciones de la titulación de territorios en la Amazonía, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, WGIA.

Chirif Alberto, Richard Chase Smith, Pedro García,

- 1991, El Indígena y su territorio son uno solo. Oxfam América. Lima. 214 pp.

COICA, OXFAM América

- 1996 Amazonía: economía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo autónomo. Quito. 333 pp.

Cotler, Julio

- 1959 Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti. Instituto de Etnología y Arqueología, Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

De Echave José, Hoetmer Rápale y Palacios Marios, editores

- 2009 Minería y territorio en el Perú: conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización. Programa Democracia y Transformación Global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Confederación de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería, CONACAMI, Cooper Acción. Lima, 470 pp.

García Hierro, Pedro

- 2008 a. En respuesta al Sr. Althaus. Texto en Internet. 7 pp. www.servindi.org
2008 b. Reflexiones sobre la protesta indígena en el Perú. www.servindi.org

García Hierro, Pedro

- 2002 "Una Historia para el futuro: territorios y pueblos indígenas en el alto amazonas".

Hvalkof, Soren

- 1998 *De la esclavitud a la democracia; antecedentes del proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal*. En: Liberación y derechos territoriales en Ucayali – Perú de García Fierro, Pedro; Hvalkof, Soren; Gray, Andrew. IWGIA, Copenhague.

Huertas Castillo, Beatriz

- 2002 Los pueblos indígenas en aislamiento, su lucha por la sobrevivencia y la libertad. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA, Lima, 256 pp.

Huertas Castillo, Beatriz y García Altamirano, Alfredo

- 2003 Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA, Lima, 399 pp.

Instituto del Bien Común

- 2009 Amazonía peruana 2009. Mapa e información básica. Sistema de Información sobre Comunidades nativas de la Amazonía Peruana, SICNA.

La Torre López, Lily

1998 "Solo queremos vivir en paz: *Experiencia petrolera en territorios indígenas de la Amazonía Peruana*". Doc. IWGIA N.º 25 Copenhague 1998. 266 pp.

Montoya Rojas, Rodrigo

2008 a. Coordinador. Con Claudia Balarín, Patricia Balbuena, Leonardo Feldman, Raphael Hoetmer, Carlos Infante, Tomás Miranda, Ramón Mujica, Ulpiano Quispe, Alejandro Rey de Castro, Voces de la tierra: Reflexiones sobre políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 390 pp.

2008 b. Victoria indígena: un nuevo actor político. Artículo publicado en el diario La República, el 30 de agosto.

2002 Cultura y poder, en Revista Múltiple. Marzo-mayo. Lima.

1998 "Multiculturalidad y política: Derechos indígenas, Ciudadanos y Humanos, Sur, Casa de Estudios del Socialismo. Lima, 255 pp.

1989 Lucha por la Tierra, Reformas Agrarias y Capitalismo en el Perú del Siglo XX. Mosca Azul Editores. Lima.

1965 Emigración de una comunidad campesina de la sierra peruana: Pacaraos, motivaciones, proceso y consecuencias. Tesis para optar al grado de Bachiller en Letras, especialidad de Antropología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. 222 pp.

Ortiz, Dionisio, O. F. M.

1960 Reseña histórica de la montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo. Editorial San Antonio. Lima, 1961. 446 pp.

Rojas Zolezzi, Enrique

1994 "Los Asháninkas: Un pueblo tras el bosque". *Contribución a la etnología de los campos de la selva central. Lima – Perú. Universidad Católica del Perú.*

Sala, Gabriel

1897 *Los apuntes de viaje del R.P. FR. Gabriel Sala (exploración de los ríos Pichis, Pachitea y el alto Ucayali en la región de El Gran Pajonal)* Lima.

Smith Richard Chase

2009 Bagua, la verdadera amenaza. En Revista Poder. Julio. Lima.

2008 Las reformas liberales y la propiedad comunitaria. En: revista Perú Económico. Octubre.

2002 Un tapiz tejido a partir de las vicisitudes de la historia, el lugar y la vida cotidiana, Ford Foundation, Oxfam, Instituto del Bien Común, IBC, Lima, 67 pp.

2002 "El cuidado de los bienes comunes. Gobierno y manejo de los lagos y bosques en la amazonía". IEP-IBC. Lima. 401 pp.

1983 Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico. AIDSESEP. Lima

Santos Granero, Fernando y**Barclay Rey de Castro, Frederica.**

2005 "Guía etnográfica de la Alta Amazonía". Volumen V. Campas ribereños Ashéninka. IFEA.

1995 "Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional". IFEA

Soria, Carlos

2009 Estado de emergencia promueve. <http://cuartoambiente.blogspot.com/2009/05/estado-de-emergencia-promueve-el.html>

Surrallés, Alexandre y García Hierro, Pedro

2004 "Tierra adentro, territorio indígena y percepción del entorno". IWGIA. Doc. Trab. N.º 39 - Copenhague 2004. Impresión Tarea Grafica Educativa Lima - Perú. 307 pp.

Varese, Stéfano

1968 "*La sal de los cerros. Notas etnográficas e historia sobre los campos de la selva del Perú*". Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología. Lima.

Wiese, Patricia

2009 El rugido de la serpiente de agua, IDEELE, Revista del Instituto de Defensa Legal, N.º 194. Lima, 11 de junio.

Siglas

AIDSESEP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
CILA	Instituto de Investigación de Lingüística Aplicada
DREU	Dirección Regional de Educación de Ucayali
EIB	Educación Intercultural Bilingüe
EIBAMAZ	Educación Intercultural Bilingüe en la Amazonía
ISPB	Instituto Superior Público Bilingüe de Yarinacocha
ORAU	Organización Regional AIDSESEP Ucayali
UGEL	Unidad de Gestión Educativa Local
UNIA	Universidad Nacional Intercultural de la Amazonía
UNMSM	Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Anexos

1. Relación de topónimos asháninka

TOPÓNIMO	Posible origen	Significado	Entidad geográfica que designa
a) Topónimos de la comunidad Mañarini			
<i>Mañarini</i>	<i>Maniti</i> 'tigre'	Lugar en donde están los tigres.	Comunidad
<i>Thonkiriawo</i>	<i>Thonkiri</i> 'picaflor'	La quebrada en donde abunda el picaflor.	Quebrada
<i>Owetinga</i>	<i>Owe</i> 'gallito de las rocas'	La quebrada en donde abunda el gallito de las rocas.	Quebrada
<i>Materiawo</i>	<i>Materi</i> 'bagre'	La quebrada en donde abunda el bagre.	Quebrada
<i>Shamakiri</i>	<i>Shamaki</i> 'puzanga'	La quebrada en donde abunda la puzanga.	Quebrada
<i>Impitawo</i>	<i>Impita</i> 'gusano'	La quebrada en donde abunda el gusano <i>impita</i> .	Quebrada
<i>Shamakiawo</i>	<i>Shamaki</i> 'semilla perfumada'	La quebrada que soñó el <i>sherip-yari</i> .	Cueva
<i>Shirantawo</i>	<i>Shiranto</i> 'piedra'	Río con piedras.	Río
<i>Yowari</i>	<i>Yowa</i> 'nacer'	Lugar donde nace el agua.	Ojo de agua
<i>Kojaniriawo</i>	<i>Kojiri</i> 'lagarto'	La quebrada en donde abunda el lagarto.	Pozo natural, quebrada

<i>Kiteriawo</i>	<i>Kiteri</i> 'limpio'	'amarillo,	La quebrada limpia (cuando no llueve)	Quebrada
<i>Moshawo</i>	<i>Mosha</i>	'sapo'	La quebrada en donde abundan los sapitos <i>mosha</i> .	Quebrada
<i>Pirijanteni</i>	<i>Piri</i> 'beber'	<i>Jan-</i> 'seco'	La quebrada donde no corre agua.	Quebrada
<i>Pitzikitiri</i>	<i>Pitziki</i>	'chilca'	El pajonal en donde salen los tigres.	Pajonal
<i>Kajabetsiri</i>	<i>Kajabe</i> 'hierba luisa de monte'		Pajonal en donde abunda la hierba <i>kajabe</i> .	Pajonal
<i>Chapityawo</i>	<i>Tyapitzi</i>	'gusano'	La laguna en donde abunda el gusano <i>tyapitzi</i> .	Laguna
<i>Etsari</i>	<i>Etho</i>	'golondrina'	La quebrada en donde abunda la golondrina.	Quebrada
<i>Mapinato</i>	<i>Mapi</i>	'piedra'	La quebrada en donde hay piedra.	Quebrada
b) Topónimos de la comunidad Bajo Chenkoreni				
<i>Chenkoreni</i>	<i>Chekori</i>	'pez'	La laguna en donde abunda el pez perro.	Laguna
<i>Atarawo</i>	<i>Tayri</i> 'venenoso'	'sapo'	La quebrada en donde abunda el sapo venenoso.	Quebrada
<i>Joapiritenkani</i>	<i>Jompa</i>	'gusano'	La quebrada en donde abunda el gusano <i>jompa</i> .	Quebrada
<i>Kempiroshi</i>	<i>Kempiro</i>	'culebra'	La quebrada en donde abunda la culebra.	Quebrada
<i>Ongawo</i>	<i>Onkawo</i>	'inundación'	Lugar en donde se hunde.	Río
<i>Manityaro</i>	<i>Maniti</i>	'otorongo'	La cueva del otorongo.	Cueva

c) Topónimos de la comunidad Kemporikishi				
	<i>Anankorikishi</i>	----	----	Quebrada
	<i>Atarawo</i>	----	----	Quebrada
	<i>Awanini</i>	<i>Awo</i>	'atatau'	La quebrada en donde abunda <i>awo</i> .
	<i>Chakitsini</i>	<i>Chakitsi</i>	'hormiga (tingotero)'	La laguna en donde abunda <i>chakitsi</i> .
	<i>Chenkoshi</i>	<i>Chenko</i>	'palmera (parecido a la chonta)'	La laguna en donde abunda <i>chenko</i> .
	<i>Chitani</i>	<i>Chetawo</i>	'pez'	La quebrada en donde abunda <i>chetawo</i> .
	<i>Ethotenkani</i>	<i>Etho</i>	'golondrina'	La quebrada en donde abundan las golondrinas.
	<i>Impanekiari</i>	<i>Impaneki</i>	'arena'	La quebrada arenosa.
	<i>Inchakitoshi</i>	<i>Inchato</i>	'árbol'	La quebrada en donde abundan los árboles <i>inchato</i> .
	<i>Iskoniki</i>	<i>Isko</i>	'cal'	La quebrada en donde abunda la cal.
	<i>Jabirowawo</i>	<i>Jabiro</i>	'palmera'	La quebrada en donde abunda <i>jabiro</i> .
	<i>Jamomowarini</i>	<i>Jamomo</i>	'paloma'	La quebrada en donde abunda <i>jamomo</i> .
	<i>Jamotyarini</i>			Quebrada
	<i>Jomokoni</i>	<i>Jo</i>	'oso perezoso'	La laguna en donde abunda el oso perezoso.
	<i>Kaentzipariawo</i>			Quebrada
	<i>Kapashishawo</i>	<i>Kapashi</i>	'palmera'	La quebrada en donde abunda <i>kapashi</i> .

	<i>Katsinkarikishi</i>	<i>Katsinkari</i>	'fría'	La quebrada fría.	Quebrada
	<i>Kemporikishi</i>	<i>Kempori</i>	'palmera'	El pajonal en donde abunda <i>kempori</i> .	Comunidad/pajonal
	<i>Kemporikishi</i>	<i>Kempori</i>	'palmera'	La laguna en donde abunda <i>kempori</i> .	Laguna
	<i>Keshimotoki</i>	<i>Keshi</i>	'bosque'	El pajonal nalgudo.	Pajonal
		<i>Motoki</i>	'nalgas'		
	<i>Kethakishi</i>	<i>Kethaki</i>			Quebrada
	<i>Kirishi</i>	<i>Kiri</i>	'pijuayo (planta)'	La laguna en donde abunda el pijuayo.	Laguna
	<i>Kirompiawo</i>	<i>Kirompi</i>	'pez (parecido al bagre)'	La quebrada en donde abunda <i>kiropi</i> .	Quebrada
	<i>Kitochempiawo</i>	<i>Kitochempi</i>	'camarón'	La quebrada en donde abunda <i>kitochempi</i> .	Quebrada
	<i>Kojampatsikishi</i>	<i>Kojampatziki</i>	'árbol'	La quebrada en donde abunda <i>kojapapatzi</i> .	Quebrada
	<i>Komarosharini</i>	<i>Komairi</i>	'paco'	La quebrada en donde abunda el pez paco.	Quebrada
	<i>Kontzishini</i>				Quebrada
	<i>Korintona</i>	<i>Korinto</i>	'piedra que come hombres'	La quebrada del <i>Korinto</i> .	Quebrada
	<i>Kotsirawo</i>	<i>Kotsiro</i>	'cuchillo'	Con forma de cuchillo.	Quebrada
	<i>Majokiawo</i>	<i>Majo</i>	'gusano'	La quebrada en donde abunda <i>majo</i> .	Quebrada
	<i>Manitziparithanti</i>	<i>Manitzi</i>	'tigre'	La quebrada en donde abunda el tigre.	Quebrada
	<i>Mankiawo</i>	<i>Maanki</i>	'serpiente'	La laguna en donde abunda la culebra.	Laguna
	<i>Mapishetani</i>	<i>Mapi</i>	'piedra'	La quebrada donde hay una piedra.	Quebrada

	<i>María</i>	Nombre de una señora	La quebrada en donde una señora María perdió a su hijo.	Quebrada
	<i>Materiawo</i>	<i>Materi</i> 'bagre'	La quebrada en donde abunda el bagre.	Quebrada
	<i>Moshawo</i>	<i>Mosha</i> 'sapo'	La quebrada en donde abunda <i>mosha</i> .	Quebrada
	<i>Okiraeshini</i>	<i>Okira</i> 'especie de mamífero'	La quebrada en donde abunda <i>okira</i> .	Quebrada
	<i>Pakithani</i>	<i>Pakitha</i> 'gavilán'	La quebrada del gavilán.	Quebrada
	<i>Parentawo</i>	<i>Parentawo</i> 'caída de agua'	La quebrada en donde cae el agua.	Quebrada
	<i>Paretawori</i>	<i>Pareto</i> 'loro'	La quebrada en donde abunda el loro.	Quebrada
	<i>Pentakiawo</i>	<i>Penta</i> 'sanguijuela'	La quebrada en donde abundan las sanguijuelas.	Quebrada
	<i>Peroriawo</i>	<i>Perori</i> 'pájaro'	La quebrada en donde abunda <i>perori</i> .	Quebrada
	<i>Peteshawo</i>			Quebrada
	<i>Peworiwa</i>	<i>Pewori</i> 'pez'	La quebrada en donde abunda <i>pewori</i> .	Quebrada
	<i>Ponankiari</i>	<i>Pona</i> 'palmera'	La quebrada en donde abunda <i>pona</i> .	Laguna
	<i>Shenontzini</i>	<i>Shenontzi</i> 'mono'	La quebrada en donde abunda <i>shenontzi</i> .	Quebrada
	<i>Sheworiawo</i>	<i>Shewori</i> 'bagre'	La quebrada en donde abunda <i>shewori</i> .	Quebrada
	<i>Shimashirempiki</i>	<i>Shima</i> 'pez'	La quebrada en donde abunda <i>shima</i> .	Quebrada

	<i>Showanashari</i>	<i>Showana</i> 'planta'	La laguna en donde abunda <i>showana</i> .	Laguna
	<i>Taeriawo</i>	<i>Taeri</i> 'pez'	La quebrada en donde abunda <i>taeri</i> .	Quebrada
	<i>Thonakishari</i>	<i>Thonaki</i> (planta)' 'pituca'	La quebrada en donde abunda <i>thonaki</i> .	Quebrada
	<i>Thoriani</i>	<i>Thorimpi</i> (planta)' 'ponilla'	El pajonal en donde abunda <i>thorimpi</i> .	Pajonal
	<i>Thoshikiawo</i>	<i>Thoshi</i> 'especie de tubérculo (parecido a la pituca)'	La quebrada en donde abunda <i>thoshi</i> .	Quebrada
	<i>Thoyempiroshi</i>	<i>Thoyempi</i> 'filudo'	Quebrada fluida.	Quebrada
	<i>Totsirawo</i>	<i>Totziro</i> 'caracol'	La quebrada en donde abundan los caracoles.	Quebrada
	<i>Tsijomokoni</i>	<i>Tsijo</i> 'gallinazo'	El pajonal donde vive el gallinazo.	Pajonal
	<i>Tsimitenkani</i>	<i>Tsimi</i> 'colpa'	Colpa de la sachavaca.	Quebrada/colpa
	<i>Tzirokithante</i>	<i>Tziroki</i> 'gusano'	La quebrada en donde abunda <i>tziroki</i> .	Quebrada
	<i>Tzirotishi</i>	<i>Tzirotzi</i> 'palmeras'	El río en donde abunda <i>tziroti</i> .	Río
	<i>Tzirotishi</i>	<i>Tzirotzi</i> 'palmeras'	La quebrada en donde abunda <i>tzirotzi</i> .	Quebrada
	<i>Yentziriawo</i>			Laguna
d) Topónimos de la comunidad Puerto Esperanza				
	<i>Kamampoari</i>	<i>Kama</i> 'Raíz de planta renaco'	El pajonal donde abunda el renaco.	Pajonal
	<i>Apaniwua</i>	<i>Apani</i> 'uno'	Lugar en donde un solo río desemboca (en el Ucayali)	Río

e) Topónimos de la comunidad Unini Cascada					
<i>Kirapokiari</i>	<i>Kira</i>	'colorado'	Lugar en donde el río crece colorado.	Río	
<i>Santaniari</i>	<i>Santari</i>	'largo'	El bosque en donde abundan las maderas largas.	Bosque	
<i>Wanteja</i>	<i>Wanteja</i>	'bandeja'	Lugar en donde la quebrada desemboca como una bandeja.	Cascada	
<i>Saniria</i>	<i>Sani</i>	'avispa'	La quebrada en donde abunda la avispa.	Quebrada	
<i>Anari</i>	<i>Anaki</i> (planta)'	'huito'	La quebrada en donde abunda el huito.	Quebrada	
<i>Ibenkiari</i>	<i>Ibenki</i> piri (planta)'	'piri'	La quebrada en donde abunda piri-piri.	Quebrada	
<i>Tabirato</i>	<i>Tabiri</i>	'tabla'	La quebrada en donde abundan las tablas.	Aserradero	
<i>Sheboriato</i>	<i>Shebori</i>	'sapacuncha/ bagre (pez)'	La quebrada en donde abunda la sapacuncha.	Quebrada	
<i>Kijamotyari</i>	<i>Kijare</i>	'negro'	La quebrada negra, sucia.	Quebrada	
<i>Totsirotenkawo</i>	<i>Totsiro</i>	'caracol'	La quebrada en donde abunda el caracol.	Quebrada	
<i>Toniromashi</i>	<i>Toniro</i> (planta)'	'aguaje'	El pajonal en donde abunda el aguaje.	Pajonal	
<i>Menkorimo</i>	<i>Menkori</i>	'nube'	El hueco en donde salen las nubes.	Hueco	
<i>Kemariari</i>	<i>Kemari</i> (mamífero)'	'sachavaca'	La quebrada en donde abunda la sachavaca.	Quebrada	
<i>Tzirotiki</i>	<i>Tziroti</i> (planta)'	'bejuco'	El bosque en donde abunda el bejuco.	Bosque	

1. Listado de antropónimos

LISTA DE ANTROPÓNIMOS DE LA COMUNIDAD DE BAJO CHENKORENI

Nombre nativo	Nombre mestizo	Sexo	Motivo	Denominador	Fecha de nacimiento
Itonki	Mario Awo Sebastian	M	Es como el hueso	padres	14-2-85
	Carmen Piñanco Horbriano	F	-----	papá	15-7-88
	Cladys Ahuasho Tecori	F	-----	papá	28-9-82
Jinica	Alicia Capita Romano	F	Le gustaba el ají	padrino	25-5-84
	Luis Camaiteri Rosa	M	Demonio: <i>kamari</i>	padrino	5-5-64
	Homer Awo Coronado	M	-----	padre	15-3-80
Shushoguiri	Rafael Savasdian Pinancari	M	Él come <i>shushupe</i>	madre	9-4-99
Tzipiario	Hortensia Awa Capita	F	El que está mal del pie	madrina	No sabe
Choqui	Hister Camaiteri Jeremias	F	Le gusta fruta: chochoqui	madrina	4-5-2003
Shimpi	Avelina Awo Candelaria	M	Le cutipó la carachama	madrina	No sabe
Quempiro	Marulis Pinancori Francisco	F	Ella come <i>shushupe</i> : <i>kempiro</i>	padrino	No sabe
	Ernesto Piñanco Gapita	M	-----	madrina	22-4-84
	Andres Camaiteri Rosa	M	-----	madrina	28-9-87

-----	Arbarosa Sánchez Quintzicuari	F	-----	padrino	28-12-88
-----	Mario Camaiteri Rosa	M	-----	madrina	30-5-72
-----	Mirta Camaiteri Rosa	F	-----	padrino	29-10-78
-----	Amalia Camaiteri Piñanco	F	-----	madrina	25-1-82
-----	Nora Savasdián Pinancari	F	-----	padrino	8-10-98
-----	Aldo Shanches Awa	M	-----	madrina	niño
-----	Rosa Aventari Shintziñaqui	F	-----	padrino	4-3-2001
Tzipero	Eliseo Awo Candelaria	M	Mata ese pajarito	padrino	17-1-96
Ovisha	Celinda Camaiteri Camanantzi	F	Le gusta jugar con el carnero	madrina	18-7-92
Saro	Sofía Awo Piñanco	F	Le gusta tomar masato		10-4-96
Shitapintzi	Ángel Shanchahuantzi Avo	M	Le gusta comer hongos	padre	25-5-2006
Piki	Miriela Shanchahuantzi Avo	F	Le gusta mascar chicle de monte	padre	19-1-2003
Chicho	Deonides Capita Ahuasho	M	Le gusta el chicle	padre	22-11-2003
Ithova	Edwin Capita Ahuasho	M	Le gusta comer el pico de la gallina	mamá	27-7-2005

Ashe	Malaquias Capita Ahuasho	M	Le gusta masa	padre	18-8-2006
Chapo	Carlos Capita Romano	M	Chupa plátano		14-4-85
-----	Maria Awo Coronado	M	-----		14-2-85
Maniri	Maroja Awo Candelaria	F	Come venado	mamá	No sabe
Mitaqui	Elías Shanchahuantzi Awo	M	-----	papá	15-8-92
-----	Fernando Carionico	M	-----	padre	28-1-87
-----	Pablo Antoniro Shavas	M	-----	tío	26-5-84
-----	Nicanor Antoniro Shahuashi	M	-----	padrino	28-6-
-----	Romelia Savasdián Pinancari	F	-----	madrina	9-11-1999
Tzintziqui	Pifania Savasdián Pinancari	F	Le gusta comer brea: tsintsi	padrino	6-1-1999
-----	Iliserio Coronado Visente	M	-----	madrina	niño
Cheroqui	Mercedes Aventari Shintziñaqui	F	Come lorito: cheroki	padrino	10-1-1996
-----	Holando Aventari Shintzinaqui	M	-----	madrina	8-5-2000
-----	Agustín Sanches Quintzicuari	M	-----	madrina	No sabe

-----	Angelica Caminirio Qumpiro	F	-----	padrino	No sabe
-----	Arocama Rosa Zalome	M	-----	padrino	No sabe
-----	Quishari Tovitzi Cosima	M	-----	padrina	No sabe
Sarajina	Rofino Shahuas Awo	M	Le gusta poner sarato	madrina	11-7
Inquirishi	Rolando Piñanco Naquiro	M	Le gusta el maní: inki	madrina	No sabe
Jankowari	Pascual Awo Candelaria	M	Le gusta comer caña: janko	padrino	No sabe
Apeyo	Carina Arocama Candelaria	F	Le gusta comer carne	madrina	18-5-1991
-----	Mauricio Camaiteri Piñanco	M	-----	madrina	29-3-1984
Isitha	Nerson Camaiteri Rosa	M	Le gusta comer sudado de achuni	padrino	11-5-1999
Rerere	Norma Awo Piñanco	F	Le gusta cantar en idioma: rerere	madrina	20-5-1984
-----	Maria Piñanco Naquira	F	Piñanko: le chupa piña	madrina	No sabe
Irían	Elias Awo Candelaria	M	Le tratan como a un niño	-----	20-4-51
Caratzintena	Mario Shanchahuntzi Antoniro	M	Porque a veces dice gracias	-----	Octubre de 1995
Isheto	Clasela Awo Piñanco	F	Come tripa	madrina	15-2-1993

LISTA DE ANTROPÓNIMOS DE LA COMUNIDAD DE MAÑARINI

Nombre nativo	Nombre mestizo	Sexo	Posible origen del nombre	Denominador	Fecha de nacimiento
-----	David Yompiri Sani	M	-----	abuela	8-7-77
Poniro	Luis Echori Quityehua	M	palmera	mamá	23-3-54
-----	Daniel Corionico Echori	M	-----	madrina	17-1-80
-----	Manuel Crevo Coronado	M	-----	abuela	27-12-89
Incarina	Amelia Corionico Echori	F	laguna	ahijada	No sabe
Shihuancori	Inés Echori Quichegua	F		abuela	8-6-49
Shinki	Violeta Coronado Sofia	F	maíz	madrina	8-10-50
-----	Elena Gladis Marticorena Leiva	F	-----	-----	niña
-----	Jesús Hugo Peña Leiva	M	-----	-----	niño
-----	Karina Coronado Leiva	F	-----	-----	niña
-----	Edwin Coronado Leiva	M	-----	-----	niño
-----	Rocío Vanesa Peña Leiva	F	-----	-----	niña
-----	Rebeka Romano Kamanti	F	-----	-----	adulta
-----	Lucy Leiva Meza	F	-----	-----	15-3-73
-----	Juaneko Coronado Sinchikama	M	-----	-----	26-7-73
Motoro	Valencio Yompiri Inés	M	motor	abuela	22-9-93
-----	Rosalía Crevo Coronado	F	-----	madrina	3-1-83
Maritana	Paulina Rosa Ampicha	F	Martha	mamá	10-2-78
Icashi	Angelica Corionico Echori	F	Casma	madrina	6-12-88
Onita	Olga Sanchani Casma	F	unión	mamá	13-6-76

Quirityoqui	Angel Sanchez Casma	M	pihuayo	madrina	11-5-79
Konoya	Alicia Corionico Echori	F	motelo		24-12-90
Compita	German Corionico Echori	M	compadre	madrina	24-7-93
Paboriari	Vicente Mañuco Camila	M	ave	abuela	14-2-85
Iramis	Marcos Crevo Coronado	M	Ramírez	madrina	12-1-87
Mencori	Mario Arocama Peña	M	nube	madrina	1-5-80
Bashe	Bacilia López Crebo	F	vaso	mamá	4-4-66
Pisha	Rogelio Antoniro Shahuashi	F	pelo	madrina	15-3-77
Aboyeteri	Andres Sanchani Casma	M	cebolla	abuela	7-7-70
-----	Aurora Antoniro Tecori	F	-----	abuela	9-7-56
-----	Oríbe (hombre) Sanchani Quityehua	M	-----	madrina	4-4-46

LISTA DE ANTROPÓNIMOS RECOLECTADOS EN PONCHONI Y KEMPORKISHI

Nombre nativo	Nombre mestizo	sexo	Motivo
Tonto	Juanito Famán Comeshari	V	De niño no sabía pronunciar bien la palabra thonki (hueso) al pedir pescado.
Manitzi	Maringama Mancori Comeshari	V	Siempre andaba de noche y cuando llegaba en las mañanas él decía: "naaka manitzi" (soy tigre).
Kinke	Rosa Mancori Comeshari	M	Cuando su abuelo se iba a su choza para cazar pajaritos, siempre mataba pitzikenki (ave de cabeza roja) y ella no sabía pronunciar bien y decía "kinke".
Kichoki		M	Esta señora es muy tacaña.
Abentyari	Isak Romano Piyogo	V	Este niño era muy mañoso: lloraba cuando le hacían bromas pesadas.
Tyonkiro	Mancori Comeshori	V	Siempre cantaba la canción de un pajarito llamado así.
Thogomoko	Sebastian	V	En vez de ir a cazar lechuzas iba a buscar mujeres.

Kithapitonki	Samuel Comeshari Mancori	V	Siempre decía que él iba a estar como una espina, que jamás se iba a jorobar.
Patzichaki	Rosa Mancori Comeshari	M	Su cushma era muy marrón o colorada (este es el nombre de un árbol de donde se saca el tinte natural para teñir).
Meyiri	Marino Comeshori Ingrimari	V	Siempre colgaba en su espalda la cola de las ardillas que mataba su tío.
Koriobiri	Cleofás Quentori	V	Siempre dice que él es como ese pescado que tiene rayas, venenoso.
Chenkojampe	Papá De Pascual Camayteri	V	Por el cuerno que tiene la pona (este apodo derivó en apellido).
Koshiriñagaki	Antonio Arokama	V	Siempre hacía sus payasadas como un mono (koshiri), cuando imitaba a un personaje de la película de Fitzcarrald.
Maanki	Encori Jumanga	V	Se parecía a una culebra.
Escalera	Tebenko Irori Marianto	V	Le cortaron el pelo en degradé como una escalera.
Chantzini	Shipinario Marianto	V	Siempre contaba acerca de esa ave.
Yoshi	Giordi Camayteri Sanchez	V	hipocorístico
Shawantyaroki	Rojas Pichaki	V	Su cushma estaba demasiado sucia.
Motelo	Francisco Camayteri	V	Era lento como una tortuga (motelo).
Somokoro	-----	V	En su tierra el masato hierve (onomatopeya somokoro, somokoro del hervor del masato).
Pitzi	-----	V	No le completó en entregarle la miel (pitzi) a Don Pascual y le puso así.
Pompo	-----	M	El caracol (pompo) cutipó a su hija.
Tiko	Tekori	V	hipocorístico

Oncha	María Fernández	M	Se parecía a una pava de monte (oncha).
La mitad	Oribe	V	Habla a medias el castellano.
Huevo	Eleodoro Gómez	V	Dice que él es duro como el huevo.
Chareki	Adolfo Gómez	V	Siempre decía, en tono irónico: "Estás colgado como mi chareki (testículo)".
El pichanakero	Carhuallán	V	Es de pichanaki.
El papero	(El primer conductor del Gran Pajonal)	V	La primera vez que entró al pajonal lo hizo trayendo papas en abundancia.
Cura	Eusebio Camayteri	V	Le cortaron el pelo redondo como a un cura franciscano.
Cielo	Horacio Pikuña	V	Siempre cantaba la letra de una canción que tenía esta palabra.
Ashepompoena	Inkaniteri	V	Su frente estaba siempre grasosa (asheponpoena).
Shitobi	Nicolás Camayteri	V	Era orejón y su cabeza como un hongo (shitobi).
Montaña	Angel Camayteri	V	Siempre cantaba "yo me voy a las montañas".
Pihiri	Edgar Urunaga	V	Deja chupetones a las mujeres (chupa la sangre como un murciélago: pihiri).

LISTADO DE ANTROPÓNIMOS RECOLECTADOS EN ALTO Y BAJO UCAYALI

Nombre nativo	Nombre mestizo	Sexo	Motivo
Kishukiyo		M	Lloraba de día y de noche (pihuicho).
Imposhto		V	Le gustaba picar con su flecha a ese tipo de ave.
Cherepito		V	Le gustaba anzuelar en la orilla del río a esa ave.
Kitochempi		V	De pequeño su cuerpo era colorado como el camarón: kitochempi.
Tsitsiri		M	De pequeño era flaquito como el grillo: Tsitsiri.
Kochira		M	De bebé le salía mucho pático por comer mucho pacae o motelo.

Koshoshka		V	Le gusta bucear como el bufeo: koshoshka.
Chiripira		M	Se parecía a ese pez pequeño.
Tsieri		V	Era como ese mono wasan.
Shau		M	Cuando era chico y le llevaban a la chacra cava-ba como el añuje: shau.
Jamari		M	Por comer majás : jamari, le cutipó.
Kentori		M	Le gustaba comer chicharra.
Chaparowa		V	Le gustaba agarrar gallinas: chaapa.
Mashero		V	De pequeño era barrigoncito como el mashero: sapo.
Choniro		M	Le gustaba comer aguaje: toniro.
Chirokeni		V	Le cutipó el gusano que come ojú: chirokeni.
Kishonakiro		M	Nació envuelta: kishonakiro.
Ishonto		M	Es bajita, no crece, como el plátano: ishonto.
Shompotsi		V	Cuando camina va lento como ese pez: shompotsi.
Onija		M	Le cutipó a su mamá el mono chosna.
Kaniro		M	Era bien habladora como el lorito chiricles.
Erotsi		V	Le gustaba cazar ese lorito: erotsi.
Piri		V	Le gustaba matar murciélago.
Totsiroki		M	Le gustaba juntar ese caracol churo: totsiro.
Onene		V	Le gustaba hablar mucho (lengua: onene).
Shonkiri		M	Le cutipó la perdiz que cazó su papá. Le bañaron con las plumas hervidas de esa perdiz.
Kenchori		V	Le gustaba cazar esa perdiz: kentsori.
Chewiro		M	Era flaquita y con boca de pez, se parecía a la macana (especie de pez): chewiro.
Jo		V	Cuando era pequeño no le gustaba caminar como el pelejo: jo.
Kichoriki		M	-----
Moti		V	Cuando nació su piel era como la de ese maíz mote:
Pishitsi		M	Le gustaba cazar tucán: pishitsi.

Shiyenti		M	Le gustaba cazar ese animal: shienti.
Pityoni		V	Le gustaba cazar muzmuque: pityoni.
Kichani		V	Le gustaba matar ese tipo de muzmuque: kichani.
Chekito		V	De niño lloraba mucho como ese sapito: chekito.
Tsiwana		M	Le gustaba sembrar piña.
Shimashiri		M	Nació el día que florece esa flor de mayo.
Chiroti		V	Era muy cantador como ese paucarcillo: chiroti.



© UNICEF Peru/2007/34023/01



Bolivia - Ecuador - Perú
eibamaz
Educación Intercultural Bilingüe
UNICEF - Finlandia

