

ANTHROPOLOGICA Nº 11 - ENERO 1994

LOS CICLOS DE PACHAKAMA, INKA Y SACRAMENTO
EN LA MITOLOGIA CAMPA ASHANINKA COMO
INTERPRETACIONES DE LOS PROCESOS DE REEMPLAZO
TECNOLOGICO Y SUBORDINACION ECONOMICA
SURGIDOS DE LA COLONIZACION

Enrique C. Rojas Zolezzi*

* Pontificia Universidad Católica del Perú

INTRODUCCION

Desde el siglo XVII el grupo indígena amazónico *campa asháninka* entró en contacto con instituciones económicas, religiosas y gubernamentales, primero del estado colonial y luego del estado nacional. Dichos contactos constituyeron manifestaciones particulares en lo que es actualmente la selva central peruana, de dos grandes momentos de la expansión europea (el siglo XVI-XVII y fines del siglo XIX-comienzos del XX) que llevaron a la constitución de un sistema de circulación de bienes a nivel mundial, funcional al desarrollo del capitalismo europeo y en el cual se vieron a la larga involucradas las sociedades tradicionales de Asia, Africa, Oceanía y América (Wolf 1982) como productores de materias primas. En dicho proceso, a los diferentes proyectos aculturativos —explícitos o implícitos— coherentes con la dinámica interna y objetivos de dichas instituciones, correspondieron diferentes formas de respuesta de la sociedad indígena desde las categorías organizacionales y cosmológicas propias. Dichas respuestas se caracterizaron, ya por la flexibilidad extrema en beneficio del intercambio y el establecimiento de relaciones con las nuevas y foráneas fuentes de poder, ya por el rechazo a través del recurso extremo de las armas, muchas veces ligado a concepciones mesiánicas de retorno a ideales modelos de organización de las relaciones sociales ubicados en un mítica era dorada. Oscilando entre estos dos extremos, al interior de la sociedad indígena tradicional *asháninka* de la selva central peruana (mapa Nro. 1), en busca de asegurar las condiciones de su reproducción como sistema, se dan una serie de transformaciones que llevan a cambios en la dinámica de reproducción de sus bases materiales y sociales. Este tipo de procesos, que despertaron el interés de los antropólogos a mediados de este siglo en Oceanía, Africa (Firth 1971: 100-10), Norte y Sud América (Steward y Murphy 1976), analizados desde diferentes perspectivas teóricas, revelaron cómo los primeros cambios por factores exógenos en sociedades de tipo tribal de tecnología neolítica —como la que aquí nos ocupa— se dan a nivel tecnológico y económico en la forma de demanda por parte de los

miembros de estas sociedades de bienes materiales técnicamente más eficientes, en particular herramientas de hierro y acero que reemplazan a utensilios tradicionales de piedra, concha o hueso. Como consecuencia de estos desplazamientos de elementos tecnológicos tradicionales por aquellos manufacturados, se produce la pérdida de parte de los conocimientos técnicos tradicionales necesarios para la reconstitución de los utensilios tradicionales, las condiciones materiales para la producción. Así por ejemplo Steward y Murphy en su citado trabajo de 1956 señalan para el caso de los mundurucú (río Alto Tapajós, Brasil), ubicados como los asháninka en el área cultural del bosque tropical sud-americano, la pérdida de los conocimientos técnicos necesarios para producir hachas de piedra con las cuales desmontar los bosques y producir utensilios y elaborar artesas de cerámica en las cuales cocer los alimentos al ser reemplazados por hachas de acero y ollas de aluminio lo que lleva a que necesidades materiales básicas sólo puedan ser satisfechas con ayuda de bienes manufacturados cuya producción el grupo no controla. Surgen así ante la pérdida de conocimientos técnicos dependencias tecnológicas de los miembros de estas sociedades que los llevan a hacerse enteramente dependientes, para reconstituir sus condiciones materiales de vida, de comerciantes y grupos de poder económico regionales foráneos. Así, en el contexto de un mercado mundial en expansión, surgen dependencias tecnológicas que llevan a cambios radicales tanto en la organización como en el destino de la producción, que ya no será distribuida al interior del grupo ceremonialmente, o a través de las relaciones de reciprocidad cotidiana a los parientes, pues de ella se espera ahora un excedente a cambio del cual obtener aquellos bienes foráneos cuya producción el propio grupo no controla y que constituyen condición indispensable a la reconstitución de las condiciones materiales de vida de la sociedad tradicional en cuestión.

En el caso que aquí nos ocupa, los campá asháninka (Arawak Preandino) de la selva central peruana (mapa 1), el proceso de reemplazo tecnológico por el cual es involucrado en el mercado reviste particulares características. A diferencia de otras sociedades de tipo tribal, el particular proceso vivido por esta sociedad llevó a que este fuera el caso de una sociedad que, entró en posesión de la tecnología necesaria para la extracción, fundición y modelado del hierro a través de sus conquistadores en el siglo XVI, conocimientos tecnológicos que conservaron hasta finales del siglo XIX, momento de una nueva expansión en la región. Esta particularidad del caso asháninka en su proceso de inserción en el mercado ocupa un lugar muy importante en la mitología de este grupo, la que forma parte de una ideología mesiánica latente y de las representaciones de este grupo acerca de las hoy relaciones de dominación política y subordinación económica que sostienen respecto a grupos

de poder regionales. Así el objetivo del presente ensayo es mostrar el proceso por el cual fueron transformadas las bases tecnológicas, y por lo tanto la dinámica de la reproducción del hoy grupo étnico Campa Ashaninka, así como las representaciones socialmente generadas por parte de los miembros de la propia sociedad asháninka sobre dicho proceso que como mostraremos constituyen explicaciones acerca de las actuales relaciones de subordinación e intercambio desigual vividas actualmente por este grupo¹. Este proceso es abordado a partir del concepto de necesidad, concepto de larga historia en antropología de Malinowski en adelante, que aquí entendemos no como un impulso determinado por las características biológicas del individuo lo que nos llevaría a una concepción estática y a la vez abstracta de las necesidades, que se darían con independencia de tiempo y lugar— sino como un fenómeno socio-cultural resultado del particular momento de las relaciones entre los hombres, y de estos con la naturaleza en la sociedad en que el individuo existe y es socializado. Las necesidades presentan una estructura que corresponde a objetos materiales, relaciones sociales y actividades concretas generadas por la propia sociedad o que existen en las fronteras culturales de estas. En este sentido consideramos con Heller que las necesidades no existen en abstracto sino dentro de un contexto que les da un contenido específico. De esta manera, consideramos la estructura de necesidades de los individuos coherente con las condiciones de la reproducción material y social de la sociedad (Heller, A. 1978) surgiendo las nuevas necesidades que transforman la estructura de necesidades establecida en referencia a un bien o relación social nuevo, surgido de cambios en el sistema productivo o que se presenta en la interacción con representantes de otras sociedades. El acercamiento al tipo de proceso señalado desde este concepto permite entender los efectos de los reemplazos tecnológicos resultado del proceso de contacto en la transformación de la dinámica de reproducción de los sistemas socio-culturales. En este sentido buscamos superar así los límites del acercamiento a partir del concepto de integración, de discutible trasfondo etnocéntrico. Asimismo el concepto de necesidad nos permite entender los mitos sobre el contacto europeo generados por estas sociedades a partir de sus esquemas cognitivos propios como una respuesta a partir de las categorías culturales de la sociedad tradicional a la necesidad de entender e interpretar nuevas situaciones en un mundo cambiante. El pensamiento mítico, entendido aquí como forma de razonamiento de tipo analógico

-
1. El proceso de la sociedad asháninka ha sido objeto de investigación de diferentes investigadores y recopiladores de fuentes históricas (Loayza 1942; Tibesar, A. 1950, 1952, 1989; Varese 1973; Lehnertz, J.F. 1969; Castro Arenas 1973; Santos, F. 1988; Barclay, F. 1989) en quienes nos basaremos para nuestro análisis.

(Levi-Strauss 1975:41), ordena y reordena, al generar textos míticos, acontecimientos de la historia de una sociedad o de sus miembros, adscribiéndoles así un sentido, convirtiéndose en medio de explicación de la situación presente (Levi-Strauss *ibid*:43).

Como hemos visto en otra parte (Rojas Zolezzi 1992), en un tiempo mítico definido dentro de la tradición oral de esta sociedad por medio del término *páirani* (que aquí traduciremos por “antiguamente”) momento anterior al pasado histórico o devenir del grupo, se desarrollan acontecimientos que establecen modelos de organización de las relaciones en esta sociedad y que constituyen la explicación última y justificación del orden de relaciones actual a su interior y de este con los demás grupos. En la cosmología asháninka, el territorio del grupo es recorrido por el río desde *intatoni* (de la raíz verbal *int-*, comenzar) en la sierra hasta *otsitiriko* (de *otsiti* - se sumerge) lugar que coincidió con el punto donde se oculta el sol, ambos lugares de residencia de diferentes divinidades. El río constituye en esta sociedad el principal criterio de orientación geográfica siendo ubicadas personas o cosas en el territorio desde el punto en que está situado el hablante, en las posiciones *katonko* (río arriba) o *kirinka* (río abajo) (Weiss, G. 1975: 251). En esta última dirección se encuentra, cerca a *otsitiriko*, Pachákama, divinidad que sostiene la tierra, ayudándolo en el extremo opuesto Yompiri (divinidad que constituye una influencia de los vecinos amuesha - arawak pre-andinos). Por encima y por debajo de esta tierra en diferentes niveles habitan diferentes divinidades, siendo el último nivel inferior habitado por demonios. La sociedad asháninka actual de acuerdo al mito de origen descende del shamán que en el señalado tiempo mítico se salvó flotando en una balsa con su familia de la gran inundación causada por un gran cangrejo al taponar ésta la salida del agua al final del río situada en *otsitiriko* y que destruyera a una humanidad anterior que desconocía las plantas cultivadas y vivía en constante guerra, en suma, ajena a la cultura. Retirado el cangrejo del agujero en *otsitiriko*, descienden las aguas y la nueva humanidad asháninka obtiene las plantas cultivadas de Luna, y los principales utensilios del sistema tecnológico de animales que en aquel tiempo mítico eran personas. Así, a través de diferentes textos la familia sobreviviente de la inundación va obteniendo los diferentes elementos de la cultura asháninka tradicional en la forma de dones (Rojas 1992). En este proceso un héroe cultural como Avíveri contribuye a dar forma al mundo actual al dar lugar a la distinción entre el día y la noche y entre la estación seca y la lluviosa al crear la música para cada una de ellas. Avíveri asimismo transforma hombres en animales dando a estos sus características actuales y mantiene a raya a los foráneos invasores del territorio Campa Asháninka convirtiéndolos en rocas. Sin embargo sus actividades se tornan

peligrosas para los propios asháninka debido a lo cual es lanzado —por medio de una trampa de foso cavada en el suelo— hasta *otsitiriko* donde ayuda a Pachakama a sostener la tierra (Weiss 1975:309-322). En este punto, diferentes mitos, objeto del presente artículo, que han llamado la atención de los investigadores en las dos últimas décadas (Varese 1973; Fernández, E. 1987) y de los cuales presentamos nuevas versiones se remiten al señalado tiempo mítico para dar una explicación a las actuales relaciones de los miembros de este grupo étnico amazónico con los blanco-mestizos.

SAL, HERRAMIENTAS E INTERCAMBIO INTERÉTNICO

El territorio tradicional de la sociedad Campa Asháninka abarca tanto el habitat ribereño (llanuras aluviales del Alto Ucayali y el río Tambo) como el habitat interfluvial (las colinas del Gran Pajonal), espacio ocupado de acuerdo a un patrón de asentamiento disperso de pequeños grupos residenciales compuestos por no más de cinco familias, características señalada repetidamente por los misioneros de las primeras entradas al territorio ocupado por este grupo étnico en el siglo XVII, hasta el siglo XIX por viajeros y científicos.

El control de este grupo sobre su territorio y el uso de sus recursos se llevaba a cabo a través de dichos grupos residenciales. La organización por grupos locales en esta sociedad, que los misioneros llamaron parcialidades a partir de su experiencia en los andes, es algo que estos entendieron rápidamente. Cada uno de estos grupos era dirigido por un jefe de grupo local, que excepcionalmente podía tener influencia sobre otros grupos locales, cuya posición se apoyaba exclusivamente en su carisma y habilidad personales. Posteriormente, sobre la base del *pinkathari* los misioneros construirían el cacicazgo hereditario apuntalando esta institución con su presencia, nueva fuente de poder político. El franciscano Manuel Biedma, uno de los primeros en establecer una presencia relativamente estable en esta sociedad señala en su Memorial de 1682 hablando de sus primeras entradas

“... Los primeros que llegaron y remitieron sus embajadores fueron los Pangoas, Menearos, Anapatis, y Pilcosunis, que caen y tienen sus habitaciones hacia la parte sur; de la parte del norte enviaron los Satipos, los Capiris y los Tomirisatis. De abajo, esto es hacia el nacimiento del sol, enviaron sólo los Cobaros y Pisiataris...”
(Biedma, M. 1989:106).

En esta cita reconocemos parte de la toponimia actual dentro del territorio Campa Asháninka como los términos Pangoa y Satipo. Obsérvese un tér-

mino en especial: Tomirisatis. En el idioma asháninka el sufijo -sati, que significa gente, unido a un topónimo, designa a los individuos asháninka que viven en un determinado lugar. Así, por ejemplo, términos recogidos por nosotros en el río Perené, como *zotaatsati* (gente del río Zotani), y Churingavenisati (gente del lugar llamado Churingaveni), o en el río Pichis como Machurianisati (gente del río Machuriani) y Cocarisati (la gente del lugar llamado Cocari) designan la existencia de individuos asháninka, parientes o afines entre sí, que mantienen relaciones de co-residencia en un mismo *nampitsi* (literalmente, mi territorio), sector del territorio en el que mantienen el control sobre los recursos frente a otros grupos locales. El sufijo -sati, sin embargo, puede tener una aplicación más amplia que la del grupo local, para indicar niveles de relaciones más amplias dentro de la sociedad asháninka. Así, encontramos términos como Parenisati (la gente del río Perené) que designa a los pobladores de las riveras y tierras adyacentes a dicho río. Biedma, en la relación antes citada de sus trabajos en la zona del Perené, también habla de “los de Quiringa” (1979:179). Este término puede ser aclarado con la ayuda de un párrafo de una crónica tardía como la de Ordinaire quien nos dice:

“A orillas del río Apurímac existen importantes tribus de Antis, los Catongos y los Queringasates”
(Ordinaire 1988:188).

Los términos *katonko* y *kirinka*, en asháninka significan respectivamente, río arriba y río abajo. El término “queringasates” registrado por Ordinaire, designaría a los grupos residenciales asháninka localizados río arriba, siempre desde el punto en que se encuentra situado el hablante. Es necesario señalar que, a nivel de los grupos residenciales ubicados a lo largo de los ríos o en una misma zona interfluvial nunca hubo jefaturas o cacicazgos permanentes. Así, más allá de los términos que designan grupos residenciales específicos, aquellos que designan conjuntos de estos ubicados “río arriba”, “río abajo” o en un determinado río cobraban sentido en el contexto de la guerra intratribal, en la que los miembros de grupos residenciales *Campa asháninka* mantienen una relación de activa violencia con aquellos con los que no se han establecido relaciones de alianza matrimonial o intercambio de bienes. En efecto, las relaciones entre los grupos residenciales *Campa Asháninka* no eran únicamente conflictivas. Las relaciones entre éstos se actualizaban todos los veranos, especialmente entre los meses de julio a setiembre, cuando se extraía la sal gema del cerro *tsiviari* y se reiniciaba un ciclo de intercambios tradicional que involucraba a todo el grupo étnico y a través del cual, por sobre las guerras rituales, se actualizaban las relaciones entre los grupos locales de los ríos y zonas interfluviales del territorio del grupo, reactualizándose las relaciones

del grupo étnico asháninka como totalidad. Este sistema de intercambios, que con modificaciones persiste hasta nuestros días, fue muy pronto entendido por los misioneros franciscanos.

En base a informes misionales del primer contacto, Tibesar (1950) ha podido reconstruir la lógica de dicho sistema. De acuerdo a este autor, los nativos explotaban tanto los lejanos yacimientos de sal en Ayacucho, como afloraciones de agua salada en el río Pangoa, de las cuales obtenían sal por evaporación. Sin embargo, la preferida por éstos era la sal gema proveniente de la veta del Cerro de la Sal, situado a una legua de distancia de la confluencia de los ríos Chanchamayo y Tulumayo, por ser más fácil de obtener y transportar dada la proximidad al río y por ser de sabor más fuerte (Mapa Nro. 2). De acuerdo a Tibesar, un grupo residencial Campa ejercía un cierto control sobre los depósitos de sal del Cerro, por cuya explotación los campas de otras áreas debían pagar a su cacique. La mayor parte de los extractores de sal que llegaban a estos depósitos eran asháninka, existiendo una minoría de Amuesha. Tibesar no encuentra indicios de que los miembros de otras tribus vinieran a extraer el recurso directamente. Eran los asháninka los encargados de procurarla a los piro, mochobo y remo a lo largo del sistema fluvial Ene-Tambo-Alto Ucayali, a través del trueque. Dato importante como luego veremos, señalado por este autor, es que incluso existía un punto establecido para la realización de los trueques con estos grupos en unos bancos de islas en la confluencia del Perené con el Ene, probablemente una zona neutral hasta la cual los asháninka bajaban en grandes convoyes de balsas. Los asháninka recibían a cambio de la sal “ropas, plumas, monos, aves cerámica” entre otros bienes, parte de los cuales eran entregados a los asháninka del Cerro de la Sal en el siguiente viaje, como pago por el derecho a extraer sal. Con la producción de hachas de bronce en los andes y la posterior entrada en escena de los europeos, anota Tibesar, se produce una extensión de este sistema de intercambio, que incluye las herramientas de acero y que fue claramente explicado por el Padre Huerta en una relación de sus entradas a esta región fechada en 1691:

“... Estos (los Campas) entonces llevan la sal desde el Cerro río abajo en balsas de lo cual soy testigo y desde sus tierras, la transportan a otros intercambiándola por mantas de algodón y otras ropas, papagallos, monos y otras curiosidades...

Todos estos bienes los traen con ellos cuando regresan por sal y ellos los intercambian con aquellos que viven en el Cerro abajo con las herramientas de acero que han obtenido en el intercambio por los artículos que trajeron el año anterior. De manera que estos in-

dios reciben los productos de la selva y los traen hasta Tarma y Paucartambo y regresan para aprovisionar a los infieles con hierro... de manera que todos son aprovisionados con hierro..." (Huerta. Citado por Tibesar 1950:108. Nuestra traducción)²

El sistema descrito permitía una distribución de la sal y las herramientas de hierro o acero a través de los diferentes grupos residenciales dispersos por el territorio asháninka, que constitufan en su conjunto este grupo étnico. Es revelador asimismo encontrar noticias en las diferentes crónicas y relaciones, de un sistema de trochas que articulaba todas estas zonas con el Cerro de la Sal; así encontramos, que desde el Río Unini en el Gran Pajonal, había una trocha que comunicaba esta zona con el Cerro de la Sal (Wertheman 1907: 202; Fry 1907:472) la cual era usada también por los asháninka del río Tambo (Portillo 1901:40-41). Los del río Ene mantienen en uso aún hoy una trocha que les lleva hasta la zona de Satipo. Esta zona junto con la de Pangoa se comunicaba antiguamente con el Alto Perené y el Cerro de la Sal por medio de una trocha que fuera descubierta por los misioneros franciscanos hacia 1673 (Ortiz 1978:405). Los asháninka de la zona del Pichis aún mantienen en uso una trocha que atraviesa la Cordillera San Matías para llegar al Perené. De esta manera, esta red de caminos que comunicaba los diferentes valles y zonas interfluviales del territorio tradicional Campa Asháninka con el Cerro de la Sal constituyó la expresión física en el territorio asháninka del mas importante mecanismo de integración social de esta sociedad indígena. Más allá de este ámbito, la sal era intercambiada por trueque con los otros grupos étnicos arawak (piro, machiguenga) y pano (shipibo, conibo) de la cuenca del Alto Ucayali.

-
2. Si bien el texto original de la Relación de Huerta fue, obviamente, redactado en español, solo hemos podido acceder a él a través de la traducción al inglés llevada a cabo por Tibesar. Fernando Santos (1980) ha demostrado que el Cerro de la Sal se encuentra en el límite entre el territorio Amuesha y Asháninka. Esto nos llevaría a cuestionar la figura, propuesta por Tibesar, de un curaca asháninka controlando el acceso al Cerro. Sin embargo, Santos admite un acceso directo por los asháninka de los valles cercanos (Chanchamayo y Perené) a este recurso. Así, esto no destruye la interpretación dada por Tibesar de un acceso directo por los asháninka al Cerro de la Sal a partir del cual se genera el sistema de intercambios descrito. Asimismo Santos ha señalado casos registrados de expediciones guerreras de los cunibo y piro hasta el Cerro de la Sal. Sin embargo, como señala el autor este acceso parece haber sido esporádico no constituyendo parte de este sistema o un mecanismo paralelo al descrito por Tibesar.

EL MITO DE TSIVI, LA SAL. ASPECTOS SIMBOLICOS DEL INTERCAMBIO TRADICIONAL

Nosháninka es el término con el que un individuo designa —en el grupo asháninka— tanto a sus parientes consanguíneos como afines, parte de los cuales, generalmente se encuentran, en razón de reglas de residencia ambilocal, en otros grupos locales diferentes al propio. Este término se compone del prefijo de primera persona no –y la raíz –*sháninka*, pariente. El término asháninka, se compone del prefijo de primera persona inclusiva plural –a y la misma raíz. Este término, que designa a todo miembro del grupo sería literalmente “nosotros los emparentados”. El sistema de intercambios tribal al interior del propio grupo asháninka constituiría por lo tanto una institución que permite reactualizar los vínculos sociales al interior de la propia sociedad entendida ésta como una totalidad conformada por parientes. Esto nos permite entender el carácter específico de dichos intercambios, diferente al trueque que practican con otros grupos étnicos. A diferencia del trueque, que es una relación que se practica en vista a obtener una ventaja neta de individuos fuera de la propia sociedad, los intercambios entre miembros del grupo asháninka se establecen dentro del ámbito de la reciprocidad positiva (Sahlins 1983:212-14). Si entre parientes cercanos se da una reciprocidad generalizada en que la obligación de retribuir es implícita y caracterizada por su vaguedad, los intercambios usualmente practicados entre individuos asháninka de diferentes grupos locales, que no constituyan parientes, se sitúan dentro del ámbito de la reciprocidad positiva aunque caracterizándose por la entrega del equivalente del objeto recibido dentro de determinado plazo. Así, en la institución de los ayompari, literalmente, nosotros los amigos, la relación entre la pareja de individuos que realizan intercambios se diferencia del mero trueque situado en el ámbito de la reciprocidad negativa por constituir una forma de reproducir las relaciones entre individuos de diferentes grupos locales, que hacen del conjunto de éstos una sociedad. De la lectura del citado testimonio de Huerta podemos afirmar que la distribución de las herramientas de hierro en el grupo asháninka se realizaba en el siglo XVII en base a este tipo de reciprocidad. Este sistema, aunque con cambios, se mantiene hasta hoy realizando las mismas funciones integrativas.

La institución del intercambio tradicional asháninka tiene expresión en la cosmología de este grupo, en la cual al inicio del tiempo la hermana de un hombre se transformó en la Sal del Cerro, eje del sistema de intercambios, siendo entonces compartida por todos los miembros del grupo étnico entendidos como afines potenciales:

Antiguamente (páirani) la sal (Tsivi) era una persona. Antiguamente (páirani) los mosquitos (kintyotzi), los omairos (ovatzi), todos los pájaros (tzimeri), los pájaros carpinteros (chamanto) eran personas. Dicen que antiguamente han visto que venían por los riachuelos para cargar sal y se iban por la orilla del Perené. Habían oído decir que la sal daba buen sabor a la comida, como (por ejemplo) a los peces barbones (shevori). Ella (la sal) vino caminando por la orilla del río Perené (y a su paso) fue nombrando los diferentes riachuelos (que desembocan en él): río cangrejo (osherárini), Zutziki (sotziki), ivírini (Ubiriki), todos los riachuelos. Sus manos eran saladas. Por eso los mosquitos la seguían. A uno de sus hermanos (oyáririri) su mano llena de granos le producía asco. Entonces se fue. Como era alta iba por la orilla de los ríos y los cruzaba (sin dificultad). Pero los demás no la podían seguir y se regresaban. Llegó a otro riachuelo, sacó un gran pez barbón y comió. Tenía otro hermano. Este le pidió que echara sal al caldo del barbón. Ella metió la mano en la olla y lo saló. Pero a otra persona le dio asco. Dijo: cómo vamos a comer sucio. Sin embargo otros muchos comían a escondidas los granos de su mano. Los guió hasta que llegaron al llamado río de la sal, tsiviari, donde los paisanos comieron grandes peces barbones. Allí se sentó y dijo: así permaneceré acá. Saquen ahora sal. Aquella de la que sacábamos sal era tan ligera como la madera del palo de balsa. La golpeaban con palo de balsa (para sacar sal) sin matarla porque era muy grande. La golpeaban sólo con un palo balsa pues pensaba que entonces sería ligera y no iba a pesar (al transportarla). Pero después otro se molestó, la quiso matar y la golpeó en la espalda con una piedra. La sal entonces se encogió y se hizo (pesada) como las piedras.

(Sr. García, C.N.Huacamayo-Perené 1986).

En este texto tradicional, en un tiempo mítico en que los animales eran hombres, la sal, personificada en la figura de una mujer, establece a su paso río arriba por el Perené la toponimia del territorio Campa Asháninka al dar un nombre a todos los riachuelos de los cuales los grupos residenciales de esta sociedad toman sus nombres. La sal es hermana de dos asháninka, uno que la repudia y otro que la acompaña y adereza su comida con la sal. En su recorrido es seguida por algunos asháninka que desean la sal y es repudiada por otros que la consideran una suciedad. Finalmente llega la río de la sal tsiviari, ubicado al pie del Cerro de la Sal, a donde desde entonces deben acudir los asháninka por este recurso. Desde entonces todos comparten a esta mujer hermana de un asháninka, relación análoga a una de afinidad. La parte final del texto es explicativa de las dificultades del transporte de la sal. El fatigante peso de este producto que debe ser transportado a grandes distancias para el intercambio se explica por un hecho del pasado, la muerte de *tsivi*

golpeada por una piedra que la convierte en un objeto tan duro y pesado como esta.

EL CAMBIO TECNOLÓGICO COMO MECANISMO DE DOMINACIÓN

A diferencia de lo ocurrido en otras áreas de misión en Sud América, en que además del discurso evangelizador se dieron condiciones objetivas para que la población indígena se acogiera a las misiones como la caza de esclavos practicada por los hacendados y a la guerra con grupos indígenas más poderosos (v.g. las misiones jesuitas de Mainas), en el caso de las misiones franciscanas del Cerro de la Sal al no darse estos factores los misioneros debieron emplear como único medio para concentrar y asentar a la dispersa población la persuasión y el ofrecimiento de mejores condiciones de vida en dichos pueblos. Elemento fundamental de dicha estrategia, dirigida a una población de horticultores, cazadores y recolectores fue como ha señalado Tibesar (1952:25), la entrega de hachas y machetes de acero que mostraron una mayor eficiencia en las actividades de roza y quema y la instalación de hornos de fundición y fraguas para repararlas y aún fabricarlas. Esta estrategia, empleada también en Mainas como en otras misiones se dio sin embargo de manera peculiar en el caso de la selva central: en un contexto en que la propia sociedad asháninka había desarrollado un elaborado sistema de intercambios, por el cual obtenían y distribuían este tipo de bienes sin caer en la dependencia hacia un determinado grupo, dicha estrategia se dio unida a la búsqueda del control del llamado Cerro de la Sal, eje de dicho sistema.

Dentro del sistema descrito, ambas categorías de bienes, la sal y las herramientas de hierro, no se presentaban de manera independiente una de la otra, sino como eslabones de una cadena de intercambios sin los cuales el sistema no funcionaba. Así, durante los siglos XVII y XIX los franciscanos intentaron desarticular dicho sistema a fin de situarse como intermediarios entre ambos recursos y los grupos nativos y de esta manera lograr sus asentamiento y reducción en pueblos de misión.

Cuando Fr. Jerónimo Jiménez, el primer franciscano en establecerse entre los pobladores nativos del Cerro de la Sal, ingresa a la zona en 1635 por Huancabamba, existían comerciantes establecidos en Tarma quienes adquirían tejidos de los nativos (Córdoba y Salinas 1957:451). Así, no es una casualidad que al ingresar el franciscano Biedma en 1676 por una segunda ruta desde la sierra de Jauja por Comas y la sierra de Andamarca hacia Sonomoro (Mapa Nro. 2), encontrara que los nativos le ofrecían gran cantidad de tejidos (Véase Biedma 1989:106). Por ambas rutas llegaban probablemente las herra-

mientas de hierro, como ántes de la llegada de los europeos lo habían hecho las hachas de bronce (Casevitz et.al. I,1988:86) y de andresita (Elick 1969:9). Según Tibesar, muy pronto los misioneros concibieron el plan de controlar los yacimientos del Cerro de la Sal a través de pueblos-reducción estratégicamente situados. Por medio de este plan, esperaban lograr el control de los indígenas de toda la cuenca del Alto Ucayali.

Los primeros intentos de los misioneros de situarse como intermediarios entre los bienes que constituían los ejes del sistema de intercambios desarticulándolo generaron violentas respuestas de la población nativa. Así, ante el establecimiento de una misión en Pichana en 1674, punto desde el cual, como señala Tibesar, los misioneros podían controlar el tránsito que los nativos del Ene y el Tambo realizaban todos los años en la estación seca (Junio a Setiembre) al Cerro de la Sal (Tibesar 1989:32-33), la respuesta indígena no se hizo de esperar: el cacique de la recién fundada reducción, instigado por el cacique del Cerro de la Sal mata a los sacerdotes en ella. La formulación explícita y la aplicación más ambiciosa de este proyecto se dará sólo bajo la dirección de Biedma. En una serie de cartas dirigidas a su superior, el Comisario de Misiones Feliz de Como entre 1685 y 1687, Biedma señala, como parte de una estrategia global para lograr el asentamiento y reducción de la población, el tomar el control del Cerro de la Sal de manera que ésta sólo pudiera ser extraída por nativos que vinieran de río abajo autorizados por los misioneros. Asimismo, Biedma señala como medida necesaria el control del punto de la confluencia de los ríos Perené y Ene, lugar de nacimiento del Tambo, desde el cual los misioneros podrían controlar los intercambios intertribales de sal y herramientas de hierro (Biedma 1989:161 y ss). Como medida complementaria a estas, según Tibesar, en esta época los misioneros planearon montar en el Perené, una fundidora y una forja para elaborar el hierro de yacimientos descubiertos en las inmediaciones del Cerro de la Sal y fabricar herramientas (Tibesar, A. 1989:48-9). De hecho en los documentos correspondientes a las posteriores entradas de Biedma a los piros y conibos del Alto Ucayali se encuentran diversas referencias a fraguas que se trataba de transportar e instalar en la zona (Biedma 1989:166; Rojas, F. 1989:178; Amich 1988: 125). Los misioneros hasta ese entonces, se habían limitado a entregar a la población nativa herramientas de acero con la finalidad de atraerlos, flujo de utensilios que corría paralelo, e incluso podemos pensar, que era incorporado al sistema de intercambio intertribal. Mediante esta estrategia los misioneros franciscanos buscaron dar un paso más allá de la entrega de estos bienes y controlar por completo el suministro de estas a las poblaciones de la selva central.

En la implementación de esta estrategia, Biedma había logrado avanzar incluso hasta el Alto Ucayali. Sin embargo, todo este primer avance misional se pierde con su muerte en 1687 cuando intenta fundar una misión entre los Piro del río Tambo. Ciertamente, los intentos de desarticulación del sistema nativo de intercambios, no constituyeron el único detonante de rebeliones de este tipo. El más importante fue la secuela de epidemias que se desató, como señala el propio Biedma en su conocida Relación de 1682 (1989:148), tan pronto fueron reducidas las poblaciones indígenas en los pueblos de misión ante el deterioro de las condiciones ecológicas y sanitarias. Todos estos aspectos de la problemática estarían detrás de la muerte del P. Huerta y sus compañeros, sacerdotes y militares, en el Cerro de la Sal en 1694, en un último y desesperado intento por controlar el Cerro de la Sal en este período.

Desde el período que va de 1709 -fecha de la nueva fundación de Quirimi y Cerro de la Sal- hasta la rebelión de Juan Santos Atahualpa en 1742, los franciscanos logran finalmente avances sustantivos, si bien siempre dentro de una estrategia que buscó controlar el acceso a los recursos clave señalados, herramientas de acero y sal. Este período se iniciaría bajo la dirección de Fr. Francisco de San José, hombre experimentado en misiones de población tribal en México y América Central (Lehnertz 1970:48). Este experto misionero, retomado el planteamiento de Biedma, elaboró una estrategia basada en asegurar el control sobre el Cerro de la Sal (Tibesar 1952:24-25). Con este objetivo, organizó el avance misional en tres frentes: norte (desde Huánuco hacia los Amuesha), centro (desde Tarma hacia Chanchamayo, dirigida a los Campa Asháninka) y nor-este (desde Jauja a Andamarca y de allí hacia el río Pangoa). Por medio de esta estrategia los misioneros lograron estabilizar el triángulo entre las líneas de puestos misionales desde Pangoa y la confluencia del Perené con el Ene hasta los Andes (Lehnertz 1969:50)³.

-
3. El avance misional en este período no se dio sin embargo sin tropiezos. Nuevas epidemias que se desataron entre 1721 y 1724, coletazo de las que se dieron entre 1718 y 1722 en los Andes (Santos 1987) llevan a nuevas rebeliones. Así, en 1724 el curaca Torote hizo matar a los sacerdotes franciscanos de la recién fundada misión de Jesús María. Al parecer según Amich (1989: 137) hubo hostigamiento de los Piro asentados río abajo y es posible que esta nueva fundación hubiera sido percibida como un nuevo intento de control del tráfico de bienes entre esos grupos. A pesar de estos reveses, en 1727 los franciscanos retornan al Bajo Perené desde Jauja. En 1730 el P. La Marca restaura Jesús María y funda Catalipango, estableciendo así nuevos controles sobre las redes de intercambios. Luego en 1733 el propio La Marca descubre el Gran Pajonal y en 1733-36 esta región es misionalizada junto con el río Tambo. Dato importante en este avance es la colaboración en la entrada al Gran Pajonal del cacique amuesha de Nijandarís, Don Mateo de Assia lo que nos indica conexiones de la población de esta

Tibesar en su análisis de la estrategia misional en este período señala como fundaciones clave dentro del conjunto de asentamientos fundados por los misioneros, tres pueblos de misión en especial a través de los cuales buscaron asegurar el control sobre el Cerro de la Sal: el primero en Quimiri (punto de enlace y comunicación con la sierra) el segundo en el mismo Cerro de la Sal, y el tercero en el puerto de Eneno donde la sal extraída era llevada por los nativos para ser transportada río abajo en balsas (Tibesar 1952:24). Esta nueva estrategia, debemos subrayar, guarda también relación de continuidad con la esbozada por los misioneros en tiempos de Biedma en tanto que los franciscanos buscaron nuevamente lograr el control militar del Cerro de la Sal. Así, en 1716, Fr. Francisco de San Joseph, en calidad de Presidente de la Conversión de Cerro de la Sal, envía un informe a Fr. Joseph Sanz, Comisario General, solicitando apoyo militar para la toma del Cerro de la Sal (San Joseph 1716 En Izaguirre 1921 - 29 T-II:277-289). Asimismo se insistirá en lograr el control de la estratégica confluencia del Perené con el Ene, ya que en 1723 en fundada es ese punto la estación de Jesús María. Un aspecto importantes de esta nueva estrategia sería la instalación de hornos de fundición y herrerías en los pueblos de misión. Así, por esos años es instalada en la nuevamente fundada misión de San Francisco de Pichana, que como ya hemos visto era punto estratégico en las comunicaciones de los asháninka río abajo y el Cerro de la Sal, una fragua, como consta en un padrón levantado por el propio Francisco de San Joseph en 1924 (Santos 1980:92)⁴. Las herrerías constituirían en la estrategia misional, como ya Biedma había entreveído, un elemento de atracción de la dispersa población indígena amazónica al pueblo-misión. Sin embargo a diferencia del período anterior

zona con aquella del Cerro de la Sal posiblemente vinculadas al sistema de intercambios. Este avance sin embargo no deja de darse sin nuevas resistencias: en 1737, el curaca de Catalipango, Torote (hijo del anterior Torote señalado) se rebela como su padre en alianza con los Piro en ese puesto misional y el de Sonomoro. Una vez más la localización del puesto misional muy cerca de la confluencia de los ríos Ene y Tambo probablemente fue entendido como un impositivo control sobre los intercambios entre estos grupos. Esta vez sin embargo entran en acción tropas traídas de la sierra, ante lo cual Torote escapa al río Tambo donde se refugia entre los Piro. A pesar de estas resistencias los misioneros avanzan y en 1737 ya empiezan a entrar nuevamente al Tambo y al Alto Ucayali. En 1742 se da el alzamiento de Juan Santos antes de que la zona se consolidara a través de las relaciones económicas con las haciendas que se fueron instalando en los valles de Vitoc y Chanchamayo (Lehnertz J. 1969:101-3) y las posibles relaciones sugeridas por F. Santos con los obrajes ubicados en Tarma (V. Santos 1980:1988).

4. Es necesario señalar aquí que a comienzos del levantamiento de Juan Santos, y en concordancia con la estrategia general presentada en los escritos de Biedma ya analizados, los franciscanos pidieron al gobierno colonial el establecimiento de varios fuertes en

en el que el hierro era trabajosamente transportado desde la sierra (Rojas, F:178; Ortiz 1978:54), los misioneros se propusieron explotar los yacimientos de holoisto por entonces descubiertos en las inmediaciones del Cerro de la Sal (Ortiz 1969,I:314). De haber logrado desarticular el sistema de intercambios tradicional a través del control de los yacimientos de sal y el control absoluto del acceso a las herramientas de acero a través de las fraguas y herrerías instaladas en las misiones, los misioneros habrían logrado establecer una relación de subordinación y dependencia de la población indígena hacia ellos, lo que nunca se llegó a dar. Muy por el contrario, en el contexto de la rebelión de Juan Santos, el conocimiento tecnológico introducido por los misioneros contribuyó a consolidar la autonomía de los grupos residenciales ubicados en las inmediaciones de los yacimientos de hierro y de aquellos con los que éstos mantenían relaciones de intercambio.

SACARAMENTARO

Según Tibesar uno de los detonantes de la rebelión de 1742 fueron las epidemias que azotaron la población indígena de la zona desde 1721 en adelante, efecto tardío de las que entre 1718 y 1722 habían assolado los Andes centrales, lo que llevó a que amplios sectores de la población asháninka y amuesha se plegaran a la causa de Juan Santos. Investigaciones más recientes (Santos 1897) confirman esta hipótesis. Juan Santos, indígena andino, había entrado hasta el Gran Pajonal con ayuda de los Piro proclamándose rey Inca descendiente del último gobernante del Imperio, discurso que podía tener poca significación para una población que, si bien había estado en contacto con dicho imperio, nunca estuvo subordinado a este. Sin embargo, las epide-

puntos estratégicos señalados por ellos. Entre dichos puntos se señala el Cerro de la Sal con la explícita intención de controlar la extracción de este producto y otro en la confluencia de los ríos Perené y Ene, lugar desde el que podían controlar el tránsito de los indígenas de los grupos arawak y pano que, como hemos mencionado, todos los años en el centro de la estación seca (entre julio y setiembre) llegaban de río abajo a intercambiar bienes diversos por sal. Asimismo los misioneros solicitaron el establecimiento de otros fuertes para controlar los caminos indígenas ya mencionados que unían Satipo y Pangoa al Alto Perené y el Gran Pajonal con esta última zona (Lehnertz, J. 1969: 99). La administración colonial, debido a que a diferencia de Mainas, la selva central no constituía una zona en peligro de caer en manos del rival imperio portugués, había desestimado los pedidos franciscanos realizados desde la época de Biedma de construir fuertes en la zona. Sólo mucho más tarde ante los progresos del avance misional y ante la experiencia del alzamiento de Torote, en 1737 es construido el primer fuerte en la zona en la estación de Santa Cruz de Sonomoro, con 4 piezas de artillería y 15 soldados (V. Loayza, F. 1942: 51-52, 82-83 y 146-147 Citados por Lehnertz 1969).

mias señaladas además de los rígidos modelos de organización impuestos por los misioneros debieron hacer aparecer a este líder foráneo como una alternativa. En 1752, a diez años de iniciada la rebelión, es apresado por las tropas realistas un mestizo que había sido capturado por los hombres de Juan Santos en una incursión al pueblo andino de Uchubamba y llevado por estos a Metraró, residencia del rebelde. Su testimonio constituye uno de los pocos registros del discurso de este líder. Según el testigo, Juan Santos se declaraba hijo de Dios o Dios mismo, dueño de la tierra autotitulándose “Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado” (Loayza, F. 1942:207). Este aspecto de su discurso, en el que al parecer se presenta como una figura análoga a la de Cristo en las representaciones católicas de lo sagrado, debió haber tenido significado para la población asháninka, que para entonces había sido misionada por espacio de cien años y que aceptó el mantenimiento de las iglesias y el ritual católico a instancias del propio Juan Santos durante la rebelión (Loayza, F. 1942:40). Por otra parte, la figura de la llegada del hijo de Dios que reordenará el mundo no era ajena a la cosmología asháninka en la que Itomi Pavá, el hijo del sol, ocupa un lugar destacado (Weiss 1975; Brown y Fernández 1990). La gesta de Juan Santos, líder mesiánico, ocupa un lugar en la tradición oral asháninka. Prueba de ello es el siguiente texto, recogido por nosotros en el valle del Perené, acerca de una divinidad guerrera de nombre Sacramentaro, que luchó contra los pobladores andinos y los españoles:

Así antiguamente (páirani) vinieron los serranos (chori) cuando aquí vivía el llamado Sacramentaro, allá en el lugar llamado Mapíniki. Después vinieron los asháninka a luchar contra los serranos (chori). “Vayamos a terminarlos, a matarlos a los serranos”. Después ellos vinieron a combatirlo, a pelear contra este Dios (Pava) que tenían aquí. Allí están los blancos (virakochapayeni) en la orilla de Mapíniki, allí están las piedras. Vino el Dios (Pava) y los convirtió en piedras y los atacaron los demás asháninka. Dijo (un asháninka): “Los blancos le mataron a nuestro Dios (Pavá). Vayamos a combatirlos”. Otro dijo: “Hijos cuidense de los blancos y de los que llaman serranos que nos engañan con sus bocas embarradas de sangre”. Los esperaron en ese cerro. Allá fueron los curas y llegaron para convertirlos. Ahora (dijeron los asháninka): “Vamos a matarlos a los blancos”. Vieron cómo fueron a combatirlos, a matarlos. Así sólo quedaron aquí vivos dos serranos (chori). El Dios (Pavá) había dicho: “No los vamos a exterminar”, “no los terminen de matar pues son mis hijos”. A los demás, a los curas y los soldados los había convertido en piedra blanca. El Serrano (chori) como no había otra mujer con quien pudiera casarse se unió a su hermana y tuvieron hijos e hijas. Así volvieron a aumentar (en número) haciendo hijos y muchas familias. Tuvieron

hijo, nieto, nuera y siguieron aumentando más. Solo entre ellos se casaban los serranos. Ahora son muchos. Dicen que Sacamentaro asháninka y Dios (Pavá) los mató a los serranos (chori) cuando entraron aquí al bosque, a los montes. Y los asháninka los combatieron porque recordaban que ellos mataron a su Dios asháninka que les dirigía (pavara jevatziriri asháninka). Así comenzó la guerra contra los serranos (chori). El Dios (Pavá) Sacamentaro ayudó rápidamente convirtiendo a los serranos en piedra”.

(Sr. Juan García, C.N.Guacamayo, Perené,4/6/86)

La relación entre el título autoimpuesto por Juan Santos Atahualpa y el personaje del texto aquí presentado no deja lugar a dudas. En él, el narrador hace un interpretación de los hechos del pasado de la misión católica y el establecimiento de población blanca y andina en el Perené, ubicando los actos de Sacamentaro/Juan Santos en un tiempo mítico (*páirani*) anterior al pasado histórico adscribiendo a estos un valor explicativo de la situación actual de fuerte colonización andina en el territorio Campa Asháninka. El texto es recorrido por dos oposiciones fundamentales: una temporal en términos situación original- situación actual y una espacial respecto al lugar de origen de los diferentes grupos étnicos distinguidos en la narración en términos nativos-foráneos: los asháninkas nativos de la selva alta opuestos a blancos y andinos foráneos. Esta segunda oposición está recorrida por otras que otorgan una valoración determinada a cada grupo. El propio grupo étnico asháninka recibe una valoración positiva estando vinculado a una divinidad que los dirige; por el contrario los blancos vinculados a los sacerdotes y los andinos son calificados de embusteros, valoración negativa. Hasta este punto Sacamentaro mantiene a raya a los invasores convirtiéndolos en piedra. Así, en este texto se asimilan a Sacamentaro/Juan Santos los atributos de otro héroe cultural asháninka, Avírceri, quien convertía en la mitología asháninka a los colonos y comerciantes blancos y andinos en piedra (Weiss 1975:315). Vestigio de este episodio son, según el narrador las grandes rocas blancas ubicadas en Mapíniki, cerca a Metraro, lugar en donde, como hemos señalado, Juan Santos estableció su base principal. Las pasajes subsiguientes del relato explican el cambio de situación: Sacamentaro es muerto y los asháninka atacan a los foráneos hasta casi exterminarlos. Pero era el propio Sacamentaro quien llamaba hijos a los andinos oponiéndose a la idea de un exterminio de estos. Así los hermanos andinos sobreviviente son dejados con vida. Sin embargo, a pesar de ello, los dos hermanos andinos no se asimilan al grupo mediante relaciones de alianza matrimonial con los asháninka uniéndose por el contrario el uno al otro en un incesto originario que da lugar al surgimiento de un grupo aparte. Este crece en el número de sus miembros hasta finalmente predominar en el bosque y la montaña. Así, en este texto a través de la figura de

Sacramentaro/Juan Santos, es explicada la situación de actual predominio de la población foránea andina en el territorio asháninka.

EL MITO DE INKA COMO INTERPRETACION DE LA DEPENDENCIA TECNOLÓGICA

Como parte de las estrategias que la Corona implementó para controlar la rebelión, el Virrey Manso de Velasco ordenó el corte del intercambio de herramientas de acero por productos amazónicos de las poblaciones alzadas en armas para así provocar el abandono del líder y su muerte a manos de sus propios seguidores (Fuentes, M. 1859:105). Ante esta situación, como una forma de proveerse de estos vitales utensilios para sus seguidores, Juan Santos asumió una doble estrategia. Por una parte organizó rápidos ataques a las poblaciones andinas en las que el principal botín estaba constituido por dichas herramientas además de ganado; por otra parte, bajo su dirección, las herrerías del Cerro de la Sal desarrollaron una actividad sin precedentes a fin de satisfacer la demanda. De acuerdo al testimonio de Casimiro Lamberto, campesino de origen andino capturado por Juan Santos en la frontera con la provincia de Tarma y que luego de plegarse a la rebelión fuera capturado y ajusticiado, Juan Santos tenía a “esta gente socorrida de buena herramienta de España y les tenía dicho que nosotros los veníamos a engañar con herramienta pequeña y podrida” y que éste contaba con su propia herrería en el pueblo de Metraro, que fuera misión Amuesha” (Mateos, S. 1987:152-3). De acuerdo a F. Santos los misioneros franciscanos instalaron fraguas en la zona de las misiones Amuesha y Campa del Cerro de la Sal habiendo sido entrenados como herreros hacia 1725 indígenas de estas sociedades por españoles y mestizos. El conocimiento técnico relativo a la forja de metales obtenido a través de los años de misión pasó a integrarse al sistema tecnológico neolítico de estas sociedades si bien a través del surgimiento de un nuevo tipo de especialista, depositario de este conocimiento. Prueba de ello es que hacia 1847 —durante la campaña militar de conquista del Cerro de la Sal— los expedicionarios encontraron en dicha zona doce herrerías algunas en ruinas pero la mayor parte en funcionamiento con las cuales transformaban el mineral de holoisto obtenido en yacimientos cercanos al Cerro Sal. Según Santos a estas doce registradas en fuentes documentales deben sumarse otras nueve de las que informantes amuesha y campa asháninka han dado noticia (Santos 1988:10-13). Así, al decir de un fundidor de hierro que participaba de una de estas expediciones militares, sociedades indígenas amazónicas poseían en aquella época “una industria que nosotros no hemos podido alcanzar después de 300 años de civilización” (Cárdenas, J. 1870:28).

El acontecimiento de la sistemática destrucción de las herrerías por parte del ejército y los colonos, tuvo como efecto la pérdida por parte de las sociedades amuesha y ashaninka de conocimientos tecnológicos y la desaparición del grupo de especialistas depositario de estos, que de otra manera hubieran constituido las bases de un desarrollo autogestionario de estas poblaciones, último elemento del legado de Juan Santos (Santos, F. 1988). Estos hechos, que constituyeron parte de las estrategias para romper la autosuficiencia de las sociedades tradicionales y crear sobre esta base relaciones de intercambio asimétrico y dependencia son interpretados en la tradición oral ashaninka a la luz de la situación actual que emerge de esa época. Conversando con uno de mis informantes acerca del intercambio de bienes con los colonos este espontáneamente me refirió el siguiente texto:

“Nosotros antes sabíamos hacer ollas y machetes. Lo que pasó tiene que ver con los Inkas. Así como su ayudante del Inka dirigía eso. Porque me han contado a mí que antes, en el Perené habían paisanos asháninka que sabían hacer herramientas de hierro. Había una gran máquina, como hornos, con la que hacían. Los que trabajaban allí eran jóvenes todos paisanos campas, asháninka, que sabían hacer herramientas. Pero tenía que ser gente pura, que no tenía contacto con mujeres. Sólo hombres. Pero si alguno de ellos tocaba a una mujer entonces la máquina avisaba, hacía sonido. Entonces el que dirigía la máquina tenía que ver. Porque si alguno cometía el error dejaba de funcionar. Por eso tenía que ser paisano serio y no cualquier travieso. Pero ese paisano que estaba a cargo fue capturado por los que antes llamábamos blancos y los serranos. Ellos hicieron que les enseñara cómo hacer ollas y machetes. De eso se han aprovechado. Los hornos, las máquinas, estaban por San Ramón, entre los fundos Francia y Génova, en el lugar que llaman ahora Chunchuyacu, la sangre de los chunchos. Allí era su sitio de los paisanos. Y allí fue que lo capturaron. Hubo una pelea grande, combate fuerte y mataron a muchos paisanos. Por eso ese lugar se llama así. Esto me lo contó David Shingari, que ya es finado. El me dijo le contaron viejos que habían visto eso.”

(Sr. Gutiérrez C.N.Churingaveni 10/3/89)

El ciclo de Inka en la mitología asháninka, obvia influencia andina, se remite al proceso descrito. Una vez más el texto adscribe un determinado significado a acontecimientos que formaron parte de la historia de los asháninka y los personajes guardan relación con los hechos que formaron parte de la rebelión del autoproclamado Inca, Juan Santos Atahualpa para dar una explicación a la situación presente vivida por este grupo. Este texto recogido en el valle del Perené, en el cual se establece una relación estrecha entre los aconte-

tecimientos históricos y la interpretación indígena, guarda relación con el texto del ciclo de Inka recogido por Weiss (1975:419-425) en la zona del río Tambo. De acuerdo a éste, Inka era un shaman (sheripiari) que tenía el conocimiento de la producción de herramientas. Los blancos *virakocha*, desde la zona río abajo (*Kirinka*) provocaron una gran crecida o inundación que cubrió los cerros más altos, cerrando el paso del agua en *otsitiriko*, punto en donde el río inicia su recorrido por los mundos subterráneos. Inka dio aviso a todos los asháninka de la inundación pero nadie le creyó. Este se salvó en una balsa, la que navegó río abajo donde fue atrapado por los blancos. Allí vive actualmente. Desea regresar pero los blancos *virakocha* no se lo permiten. Los soldados le hacen regresar. De acuerdo al texto, los *virakocha* no saben fabricar pistolas y rifles, pues es Inka quien los fabrica, además de las cuentas negras para collares. Según el narrador, si los blancos y los soldados le dejaran volver, los asháninka sabrían hacer rifles, pólvora y municiones pues Pachákama les enseñaría. Pero no lo dejan ir para que los asháninka trabajen todo el tiempo para ellos, al tener que pagar por estos bienes.

El texto recogido por nosotros en el Perené establece al inicio una estrecha relación entre el Inca y los encargados de dirigir las fraguas los que son descritos como sus ayudantes. Entre los *amuesha*, esta función según F. Santos estuvo a cargo de los *cornesha*, sacerdotes tradicionales de esta sociedad indígena. Los pasajes del texto que nos describen una ideal organización de los grupos de trabajo en la fraguas asháninka nos llevan a pensar que en este caso el especialista a cargo del proceso técnico es entendido como alguien que mantenía particulares relaciones con lo sagrado, lo que es reafirmado por la comparación con el segundo texto en que el Inka —un shamán— es el conocedor de las técnicas de producción de herramientas. Así mismo, la idea de que quienes lo ayudaban en la fragua eran jóvenes, los asimila a la figura de aprendices, y las prohibiciones sexuales a las que estos se encontraban sometidos, corresponden, a las que en la cultura asháninka se practican para asegurar el éxito de las actividades shamánicas reservadas a los hombres y especialmente a los novicios en tránsito de convertirse bajo la dirección de un individuo experto, en shamanes. Así, el éxito de la forja de herramientas implicaba que los operarios no se encontraran contaminados por el contacto con una mujer, en estado de pureza ritual y la forma en que estaban organizados presenta las características de la relación entre un especialista ritual y sus aprendices. Las máquinas parecidas a hornos constituyen una referencia a las fraguas de tipo catalán introducidas por los misioneros y de las que A. Raimondi nos ha legado un dibujo (Raimondi, A. 1879, III: 437).

El final del texto del Perené nos remite al hecho de la sistemática des-

trucción de las fraguas hacia 1870. Este acontecimiento en el texto del río Tambo aparece bajo la figura de la captura de Inka mediante la estratagema de los blancos que provocan una inundación al cerrar la salida del agua. La imagen de la inundación nos remite al mito de origen de los asháninka como pueblo que desciende del shamán sobreviviente de la inundación originaria que destruyó una humanidad anterior. En el mito de Inka, la inundación y destrucción de una humanidad anterior constituye el inicio de una nueva época en que respecto a la anterior las relaciones se invierten: quienes antes poseían la tecnología del hierro la pierden y los que no la tenían la poseen hoy ilegítimamente constituyendo una fuente de poder ilegítimamente obtenida. Así, los acontecimientos históricos son reordenados para brindar una explicación a la situación actual por la cual los asháninka han perdido la tecnología para la producción de las herramientas y ollas de acero debiéndolas obtener de los colonos. Esta meditación final es más clara en el segundo texto: el encargado de las fraguas es apresado por los blancos los cuales desde entonces poseen este conocimiento en exclusividad, apropiado ilícitamente. Así, tanto en el texto recogido en el Perené como en el del Tambo, la situación de dependencia tecnológica es explicada a través de la figura de Inka.

EL MITO DE PACHAKAMA: LA INTERPRETACION DEL INTERCAMBIO DESIGUAL

Si bien a finales del siglo XVIII se establecieron algunas haciendas en el valle de Vitoc, el tránsito a través de los valles de Chanchamayo y Perené no fue reabierto sino hacia finales del siglo XIX, en que se realizaron una serie de exploraciones militares y científicas. Sería uno de estos exploradores, el polaco Wertheman quien formulara la clave de lo que sería el medio más eficaz para la incorporación de los nativos a la dinámica del capital mercantil. Así señala dentro de sus propuestas al gobierno en 1877 que:

“...los chunchos (en este caso los asháninka) que creo podrían entrar pronto en la senda de la civilización a la que se les podrá atraer con herramientas de labranza, porque carecen de la industria del hierro, peculiar a los de Paucartambo...” (Wertheman 1877:119)

Desde finales del siglo XIX en la zona del Alto Ucayali, Tambo y Palcazu se habían venido instalando en haciendas, patronos vinculados a la extracción del caucho habilitados por las casa comerciales de Iquitos, y que mantenían relaciones con los asháninka, Amuesha, Piro, Shipibo y Conibo. En la línea de la citada apreciación de Wertheman, Ordinaire en 1882, nos presenta el testimonio de Guillermo Frentzen, colono de origen alemán dedi-

cado a la extracción del caucho que tenía 60 familias nativas entre amueshas y asháninka trabajando para él en el río Palcazu:

“Otros colonos no han podido conseguir de los Antis (en este caso, Amuesha y Asháninka) un trabajo útil. Todo mi secreto, me dijo don Guillermo es crearles necesidades para procurarles luego, como precio de sus servicios el medio de satisfacerlas. Es así que les había regalado seis escopetas y les vendía la pólvora. Los Antis saben fabricar enteramente sus vestidos o cushmas, para los cuales los algodouneros que se ven cerca de los panguchis (chozas) proveen la materia prima. Pero hilan sin rueca y tejen en el más rudimentario telar. Y como necesitan, en estas condiciones un tiempo considerable para confeccionar la tela de la cushma los tejidos de fábrica tienen a sus ojos un gran valor. En la época de mi viaje muchos sufrían de oftalmia, mal frecuente y contagioso en la montaña. Don Guillermo aceleraba su curación lavándoles los ojos con una lijera solución de alumbre. No necesito decir que pagaban con caucho este remedio así como algunas otras sustancias farmacéuticas de las cuales les había hecho apreciar su uso...”(Ordinaire 1988:90)

Este secreto sería uno de aquellos compartidos a voces por un grupo, en este caso el de los patrones caucheros. Las relaciones entre patrones e indígenas amazónicos que empezaron a surgir con el boom de este producto hacia 1870, se mantendrían mas allá del auge de la explotación de este producto hasta los años 1960⁵. En este proceso, la estructura de necesidades de los miembros de la sociedad asháninka como en muchas otras sociedades indígenas amazónicas, fue cambiando: a medida que estas relaciones se fueron extendiendo a los diferentes grupos residenciales en los valles y zonas interfluviales, se fue realizando en el sistema tecnológico tradicional de la sociedad asháninka el reemplazo de las hachas de piedra, surgiendo así la primera y fundamental dependencia de éstas respecto a la sociedad nacional: aquella respecto a las hachas, cuchillos y machetes de hierro. Así, es en el período del caucho que al parecer es quebrada la autosuficiencia de esta socie-

-
5. Ciertamente el sistema no operó sino sólo en un inicio sobre la base de relaciones pacíficas. Con el boom, los patrones tuvieron una imperiosa necesidad de mano de obra que sólo pudo ser satisfecha por la violencia en una región donde no existía un mercado de trabajo. Sin embargo la correría se fundó sobre esta misma estrategia básica: a cambio de la mercancía esclavos, los guerreros indígenas a las órdenes de los patrones obtenían bienes tales como hachas, machetes, escopetas, ollas de metal y tejidos de algodón (v. Bodley 1970: 102-10). El sistema de patrones continuó para sucesivos booms de productos tropicales.

dad para satisfacer sus necesidades. En sociedades indígenas amazónicas como la asháninka, de tecnología neolítica, el conjunto de los utensilios que constituyen la base tecnológica del sistema, a través de los cuales son satisfechas las necesidades de las unidades domésticas, son construidos de sólidos fibrosos (madera, hueso), sólidos flexibles (bejucos, lianas, cortezas de árboles, fibras de algodón) y aglutinantes vegetales siendo aquellos útiles cortantes y punzantes empleados para cortar, raspar, pulir o perforar (además del fuego empleado para endurecer por calentamiento, ablandar o eliminar parte del material), en suma aquellos empleados en la transformación de dichos materiales, los que hacen posible la reconstitución continua de la base tecnológica de la sociedad. En el caso de la asháninka registramos 75 utensilios tradicionales a través de los cuales son satisfechas las necesidades de alimentación (utensilios y aparatos empleados en la agricultura, la caza, la pesca y la recolección), de transporte (tanto para transporte por el río como para acarreo por los senderos del bosque), necesidades de transformación y consumo de los alimentos, necesidad de protección y acomodación del cuerpo humano (tanto para la producción de vestimentas como de habitaciones). Podemos decir, sobre la base de nuestras observaciones, que al haber sido reemplazados los utensilios cortantes, punzantes, rasgadores, lijas que tradicionalmente satisfacían lo que podemos llamar la necesidad técnica de producción de utensilios por herramientas manufacturadas industrialmente de hierro, ningún utensilio tradicional es hoy producido sin la participación de una herramienta obtenida de la sociedad mayor. En consecuencia en la actualidad esta sociedad no puede reconstituir las bases materiales de su existencia como tal sino dentro de una situación de subordinación a comerciantes que constituyan grupos económicos y de poder regionales relación a través de la cual obtiene las herramientas de hierro y acero que satisfacen la insoslayable necesidad técnica. Si Carlos Fry, hacia 1907, reportaba aún la existencia de hachas de piedra entre los asháninka ubicados en los afluentes del río Urubamba (Fry, C. 1907: 472), y Tessman (1930) señalaba ya el reemplazo de estas en el Perené a fines de la década de 1920, Elick presenta un inventario del menaje doméstico de tres familias asháninka en el Pichis llevado a cabo en 1951, en el cual encuentra aún en uso útiles cortantes y punzantes tradicionales como mandíbulas de piraña, dientes de pecari, cuchillos de hueso, bambú y madera y agujas de hueso, junto a nuevos elementos como trozos de vidrio de botellas rotas, cuchillos, hachas y machetes de acero. Asimismo, señala haber observado en la zona el uso de conchas de bordes cortantes como raspadores y piedras para cortar (Elick, J. 1969: 96). Las hachas de piedra ya habían sido reemplazadas y en la actualidad de acuerdo a nuestras observaciones los útiles cortantes y perforantes tradicionales reportados por este autor han sido reemplazados en todos los valles por hachas, machetes y cuchillos de acero habiéndose perdido

el conocimiento técnico para la fabricación de estos y dándose así inicio al recorrido por el camino de las dependencias que entonces ya no podrá ser desandado. El resultado de este proceso, los reemplazos tecnológicos señalados, constituyen pues, la base de la actual subordinación del grupo étnico asháninka a la sociedad mayor (Rojas 1990).

Hacia finales de la década de los 1960, el sistema de patrones y hacendados que dominaban la mano de obra nativa y mestiza localmente en selva alta y baja, entra en crisis como efecto de políticas gubernamentales. Si tras el período del caucho las políticas del estado respecto a la Amazonía habían tenido por único objetivo el mantenimiento de la presencia estatal en una región considerada estratégica por motivos geopolíticos, entre los años 60 y 70 ante los graves conflictos sociales generados por la estructura agraria del área andina, caracterizada por la gran propiedad y el flujo migratorio a las ciudades, el estado alienta la migración hacia la selva —vista como válvula de escape alternativa a una reforma agraria— a través de diferentes estrategias: una agresiva política vial, incentivos a la industria en la zona a través de exoneraciones tributarias y créditos de fomento agropecuario. Si bien la resultante no fue la industrialización de la región sino el incremento de la importación y el comercio, el reforzamiento del sector comercial y el crecimiento del mercado en la región llevó a que los comerciantes de las ciudades incrementarán su capacidad de habilitación rompiendo con el monopolio del comercio detentado localmente en el área rural por los patrones (Barclay 1991:65-69). Asimismo en la selva alta el poder concentrado en los terratenientes se resquebrajó bajo la presión de los nuevos colonos que se constituyeron en un amplio contingente de pequeños y medianos agricultores aceptados como interlocutores por el estado. Así, a medida que el sistema de patrones y hacendados fue decayendo en la Amazonía hacia los años 60 (Barclay 1991:69-70), los asháninka como los demás grupos nativos amazónicos, lograron el ingreso directo al mercado como productores de bienes agrícolas o como jornaleros obteniendo ingresos ya no en bienes agrícolas, como hasta entonces bajo los patrones, sino en dinero⁶.

6. El proceso de expansión del mercado en el área ocupada por los asháninka y el reordenamiento de las relaciones sociales en ella definiéndose como espacios mercantiles se dió a diferentes ritmos y presentó características diferentes para cada valle y zona interfluvial. Así, en el valle del Perené es el proceso de disolución ante la presión de los colonos en los años 60 de una empresa agroexportadora de capitales ingleses, la Peruvian Co., constituida a principios de siglo, dedicada a la producción de café en gran escala en sus plantaciones la que lleva al surgimiento de un espacio mercantil en dicha zona (Manrique 1982; Barclay 1990). En el valle del Pichis a partir de los años 40 la colonización y la crisis de los patrones caucheros por la caída de los precios llevó a la

Los reemplazos tecnológicos se hicieron mayores ampliándose la estructura de necesidades a medida que, como señala Bodley, los asháninka entraron al mercado principalmente con la finalidad de adquirir bienes manufacturados (Bodley 1970:145). Así, las ollas de cerámica fueron reemplazadas por las de aluminio en muchas zonas con la consiguiente pérdida de los conocimientos técnicos para producirlas surgiendo así estos nuevos bienes como una necesidad insustituible; los recipientes de calabaza para líquidos vienen siendo reemplazados paulatinamente por aquellos de plásticos y vidrio. En el contexto de relaciones sociales más amplias surgen entonces nuevas necesidades como las de vestimentas acordes con los cánones de la sociedad nacional (exigencia para ser tratado como alguien “civilizado”), medicinas para nuevas enfermedades que no pueden ser tratadas por los medios tradicionales, la educación formal necesaria para un mayor conocimiento del mundo exterior con el consiguiente pago de servicios y adquisición de libros y cuadernos, y la necesidad de noticias recientes de dicho mundo obtenidas a través de un radio. Así, el reemplazo tecnológico lleva a nuevas necesidades, que solo pueden ser satisfechas a través de un mercado en expansión que lleva a nuevas dependencias, esta vez frente a grupos de poder regionales que controlan los precios de los productos agrícolas y el nivel del jornal en la región.

Es necesario señalar también como elemento importante en este proceso, que la reorganización de la producción con la finalidad de generar determinados excedentes lleva a la disminución del tiempo dedicado a la práctica de las actividades productivas sobre las cuales tradicionalmente descansaba la satisfacción de las necesidades de alimentación como la caza, la pesca y la recolección. Así, este proceso no sólo lleva a la pérdida de las técnicas de construcción de utensilios sino paulatinamente a la de los conocimientos etno-ecológicos, etno-zoológicos y etno-botánicos necesarios para la realización exitosa de dichas actividades, reforzándose así la dependencia de las relaciones establecidas con el exterior.

Una vez más los asháninka realizan en sus mitos una interpretación del proceso descrito. En el año de 1986, en la zona del Perené recogimos la siguiente versión del mito de Pachákama⁷:

definición de un espacio mercantil vinculado a la producción de achiote y barbasco (Elick, J. 1969), mientras que en los ríos Tambo, Alto Ucayali (Villasante 1983) y Ene la dinámica económica estuvo ligada a la extracción maderera. Finalmente, en los 80 el espacio mercantil se extiende a la zona interfluvial del Gran Pajonal con los últimos movimientos de colonos dedicados a la agricultura en la zona.

7. Diferentes autores (Weiss 1975, Varese 1973 Chevalier 1982) han señalado que el ciclo

“Antiguamente (páirani) tres sheripiari emprendieron un viaje para visitar a Pachákama, que ida y vuelta duró veinte años. Al partir uno de ellos le dijo a su esposa que no tuviera relaciones sexuales con otros hombres. Los tres sheripiari se fueron río abajo (Kirinka) por el Perené llevando maíz y porongos (Pachaka). Río abajo (Kirinka) encontraron dos agujeros por los que entraba el agua, uno a la derecha y otro a la izquierda. Tiraron el maíz y se fueron por la derecha siguiendo los granos. En el agujero estuvieron mucho tiempo. Se pusieron los porongos pachaka sobre la cabeza para no ser mordidos por los grandes murciélagos piri que allí vivían, del tamaño de cotorras. Después de seguir por el agujero mucho tiempo, se encontraron con el gran cangrejo (antarite oshero) que les cerraba el paso. Como no los vio, no los agarró. La esposa no había tenido relaciones con otro hombre y por eso el hombre pudo pasar. El gran cangrejo retiró su gran tenasa y siguieron. Allí miraron a lo lejos río abajo (Kirinka) y vieron que allí estaba el llamado Pachákama. Dejaron en el camino la balsa y le llevaron lo que habían traído, pensando en lo que iban a llevarse. Tocaron sus sonkari (flautas de pan) y Pachákama se alegró. Les dijo: ya hijos míos, han venido acá ahora. Allá donde están ustedes son mortales. En cambio aquí ahora no se conoce la muerte, no se ven dolores, no sabemos dormir, no anochece. En tu pueblo, de donde vienes ya anocheció. Mira el reloj dónde está, ya anocheció en tu pueblo. Aquí donde estas ahora no anochece. Pachákama les preguntó con que finalidad habían venido donde él. Le explicaron que querían llevarse las cosas que les hacían falta. Así les dio una gran casa donde estaban todos los machetes y collares. Pachákama les dijo que allí en esa tierra no se usaba la palabra asháninka, ni cuñado (aní) ni suegro

mítico de Pachákama o Pachakamaite constituye la interpretación nativa de las relaciones de dominación vividas por este grupo. Nuestro análisis, realizado en base a una nueva versión recogida por nosotros y a la luz de los nuevos datos etnográficos presentados busca hacer una aproximación al lugar dado en la interpretación nativa de los hechos que llevan a dicha relación de subordinación y dominación, al proceso de reemplazo tecnológico. Debemos señalar aquí que tomamos distancia de la última de estas interpretaciones realizada por Benavides (1986) quien presenta la hipótesis de que Biedma, a su ingreso al territorio asháninka, fue tomado por Pachákama, siendo esta divinidad tecnológica hoy en día una “mitificación” de este personaje histórico. Debemos decir que los textos citados por esta autora no presentan elementos para pensar que Biedma hubiera sido tomado por una divinidad siendo por lo demás la hipótesis, que revela una pobre concepción acerca del mito y sus funciones, indemostrable. Muy por el contrario, tenemos evidencia en Weiss de que los franciscanos que viajaron río abajo fueron percibidos hasta cierto punto como intrusos potencialmente peligrosos: una gran roca cerca a la naciente del río Tambo es considerada un franciscano convertido en piedra por Avírerí al haber tratado de impedir que los ashaninka sacara sal de una afloración de agua salada (Weiss 1975:314).

(koki) sino que se les llamaba a todos hermano (iyé) y hermana (chooki). Les dice que se queden en ese lugar, que les gustaría. Los hombres salieron para regresar a su pueblo. En el camino de retorno, encontraron el pueblo del sarampión. Allí se agrupaban toda clase de enfermedades: sarampión, el dolor de ojos, las diarreas. Todas las enfermedades se encontraban en ese pueblo. Sarampión los quiso atrapar pero los tres sheripiarí soltaron respectivamente un paujil thamiri, un trompetero chakami y una pava sankatzi. Sarampión les pidió estas mascotas y mientras las tomaba se escaparon. Los tres hombres llegaron así a donde termina la tierra, donde está el cerro mitzicharini. Este trató de capturarlos pero cruzaron un río. Luego llegaron al pueblo de pichoitzi. Este sheripiarí les dijo como volver a su lugar, pues él conocía el camino para ir y volver de Pachákama. Este les indicó que durmieran. Así pasaron la montaña y llegaron a su tierra. Pero en el camino estaba el sabio Korinto. Uno de los hombres tocó la trampa que éste había puesto, rompió el bejuco de ésta y fue amarrado por ésta. Dos de los sheripiarí pasaron, y durmiendo llegaron a donde estaba la perdiz panava. El hijo del sabio Korinto, dueño de la trampa, encontró al hombre y pensó que era el pájaro inchatankónari. El hombre se quedó quieto y empezó a peir de manera que oliera mal. El hijo de Korinto pensó entonces que había pasado mucho tiempo en la trampa desde el día anterior y que se estaba descomponiendo. Lo amarró y lo llevo a su casa. Korinto se fue abajo (a la chacra) por yuca para comer con esta al sheripiarí. Este entonces convenció al niño de que lo desatará. Al desatarlo tiró el bejuco con que lo habían amarrado y éste se convirtió en todas las culebras que vemos ahora como la venenosa loro machako Kintáronka. Les preguntó a los dos niños por dónde llegar a donde estaba su suegro (donde residía). Después los ahogo a ambos en la corriente pues sus padres estaban río abajo a donde habían ido a traer (la raíz no comestible) Kinashi que usaban como si fuera yuca. Después se fue. Llegó a donde las gentes a las que les llaman viciosos del masato piarentsi, los borrachos. Uno le dijo que mataría a su hermana por haberlo capturado amarrado. Pasó ese lugar y llegó a donde estaba la pava Kentsoti. Esta cuando lo vio le dijo que mataría a su hermana con una flecha por haberle tenido amarrado. Este le dijo que no tocara la caja tsivó que iba a encontrar en el camino, y que debía pasar agachado (porque era el panal de las avispas saní). El hombre empezó a pasar. Pero Korinto le perseguía tumbando los árboles. El hombre pasó y llegó a donde estaba la perdiz shirintzi. Korinto tocó la caja tsivó y todas las avispas salieron y le picaron haciéndolo regresar por donde había venido. La perdiz shirintzi le dijo que había visto pasar a los otros asháninka (con quienes había hecho el viaje) y que llegaría al atardecer a donde estaban, donde la perdiz panava, para descansar allí.

Le dio de comer su pechuga y el hombre partió donde la perdiz panava que era su cuñado. Allí le contó el viaje. La perdiz trajo leña para hacer fuego, y calentarse. La perdiz panava, como es su costumbre durmió abajo y el hombre durmió en la parte alta de la casa. Pero como había amontonado la leña en desorden, la perdiz panava casi se quema. El hombre trató de apagarla y su cuñado panava se convirtió en pájaro y se fue volando hacia un rincón de la chacra. La perdiz panava le dijo que esta era su casa, pero que no debía hacer choza de caza para flechar animales y nada debía llevarse de allí a su casa hasta que el no se fuera. Luego el hombre se fue y siempre lo vio por donde iba caminando y donde hacía su refugio de hojas. El hombre (finalmente) llegó a su casa, muy flaco. Encontró a su esposa, la que casi se llega a casar con otro hombre. (Sr. Manuel Gaspar, C.N. Huacamayo, Río Perené, 10/6/86).

Diferentes pasajes de este texto requieren de algunas explicaciones. Los viajeros del mito, son shamanes *sheripari*, que a través del consumo de pasta de tabaco y otras plantas como el ayahuasca se considera que llegan a tener la capacidad para establecer una relación de comunicación con los seres poderosos *tasórentsi*, en este caso, *Pachákama*. En el texto, los tres shamanes realizan un viaje a donde está *Pachákama* en una balsa, *shintsipa*. Se hace uso de la figura de la balsa para hablar del viaje del *sheripari* a los *tasórentsi* con ayuda del psicotrópico *kamarampi* o *ayahuasca*. En otros casos, es empleada la metáfora de la escalera o el bejuco que le permiten ascender al cielo. El viaje de retorno (desde el punto donde se encuentran con otro *sheripari*), toma la figura del viaje del shaman en trance a lugares lejanos al ingerir psicotrópicos, proceso al que el narrador alude cuando señala que los *sheripari* duermen.

De acuerdo a nuestros informantes, los *asháninka* consideran que cuando un individuo o sus hijos se enferman o sufren accidentes grandes, ello se debe a que la esposa ha dejado de quererle y tiene relaciones con otro hombre. De ahí que al emprender su largo viaje, lleno de peligros, el *sheripari* exija a su esposa serle fiel.

Como hemos señalado anteriormente, los *asháninka* acostumbran realizar durante la temporada seca, largos viajes para realizar intercambios de bienes. En este texto, el largo viaje para visitar a *Pachákama*, puede ser entendido como una visita de intercambio, ya que según se señala en el texto ellos llevan objetos para traer otros. Así, la relación establecida con *Pachákama* es entendida en términos análogos a una relación de intercambio. Según hemos podido observar, es costumbre en este grupo que a la llegada de visitantes,

afines reales o potenciales, éstos correspondan a las atenciones recibidas ofreciendo a los dueños de casa durante el momento en que todos beben masato piarentesi con música de la flauta de pan *sonkari*, costumbre a la que alude el pasaje de la llegada a la tierra donde se encuentra Pachákama. Pachákama es considerado un asháninka, llevándose a cabo intercambios con éste por medio de los cuales son obtenidas cuentas de vidrio para hacer collares y machetes, todos bienes provenientes del mundo blanco-mestizo. Pachákama sin embargo, es dueño de estos objetos, presentando a los viajeros una casa donde se encuentran todos los collares y machetes.

La lectura de otro texto referido a Pachákama, recogido por nosotros en el mismo año que el anterior nos permite entender mejor las funciones de este personaje:

“El es dueño de la tierra que sostiene. Se llama Pachákama. Dicen que cuando se mueve, puede moverse la tierra. Cuando se para puede moverse también la tierra. Así era antes. Le veían antes cuando iban los hombres. Allí está río abajo. Dicen que le han visto sentado. No se movía. Si vas de visita para verle te da un petate y te dice siéntate. El se sienta en la tierra cuando quiere sentarse. Si no quiere se queda parado. Si se sienta mucho tiempo van a crecerle raíces. Por eso no quiere sentarse mucho rato. Si hace lo contrario, va a hacer que la tierra se mueva mucho. Así era antiguamente (páirani), muchos se iban a verle. Dicen ahora no mueve nada sentado arriba (jeñokini). No pisa la tierra sentado. A él le pusieron para que cuide la tierra. Sigue sentado ahora. A él le pusieron como padre. Son dos. Uno se llama Pachákama. Después otro se llama Yompiri. Pachákama está río abajo (Kirinka). Yompiri al contrario está río arriba allá en Oxapampa. El también sostiene la tierra. A ambos los hicieron antiguamente antes que a la tierra. Les pusieron para que cuide la tierra. Muchos iban a verle y le llevaban collares. Antiguamente se escuchaba su nombre. Ahora quizá van a verlo. Pero ya no se escucha su nombre. Lo van a ver sin embargo, al llamado Yompiri. Está ahora convertido en piedra. En cambio el llamado Pachákama es una persona. Dicen que está sentado y que no camina pisando fuerte sino con las puntas de sus pies. Si él parara con fuerza, bien pisado, puede moverse la tierra. (A Yompiri) muchas personas iban a visitarle, a festejarle y se emborrachaban con masato piarentesi. Dicen que cuando le vieron los chori (andinos) excavaron para sacarlo de su lugar pero no han podido. Lo movieron un poco y se movió la tierra. Después quisieron hacerle un hueco para hacerlo explotar con dinamita y vieron que salió sangre. Un viracocha (hombre blanco) quiso sacarlo y hacerle una casa bo-

nita para adorarlo. Pero no han podido.

Muchos amuesha van ahora a adorarlo. Después los andino chori le hicieron su casita bonita. Antiguamente (páirani) iban a adorarlo. Ahora pocos van”.

(Sr. J. García C. N. Huacamayo 4/6/86).

Weiss presenta una versión similar, añadiendo que los asháninka consideran que el gran terremoto de 1947, que destruyera las carreteras más importantes de la zona fue producido por un movimiento de Yompiri, habiéndose salvado la tierra de su total destrucción debido a que Pachákama se quedó quieto. Yompiri, habría sido convertido por Avíreri en piedra. Avíreri como ya hemos señalado es una divinidad asháninka que tenía el poder de transformar creativamente a las cosas y que en diferentes ocasiones transformó a diferentes individuos asháninka en piedra como también a andinos y blancos defendiendo el territorio asháninka. El ciclo de Avíreri recogido por Weiss nos afirma el carácter de Pachákama como un ser enraizado al suelo a la manera de un árbol para sostener al mundo. Avíreri cae en una trampa preparada por su hermana y su cuñado en venganza por haber transformado a sus hijos en monos y nidos de termitas y abejas. Atrapado en el agujero, cava un túnel subterráneo que lo lleva hasta otsitiriko, el lugar donde el río termina su recorrido por el territorio del grupo asháninka y cae por un agujero a los niveles inferiores del mundo. Allí se encuentra con Pachákama. Una enredadera estranguladora envuelve a Avírevi inmovilizándolo, dándole una apariencia similar a Pachákama, quien se encuentra enraizado al suelo. Este lo invita a que le ayude a sostener el mundo (Weiss 1975:323-326). Significativamente, el lugar por el que según Weiss los asháninka señala que Avíreri cayó hasta llegar al final del río, se encuentra en el Alto Perené. Yompiri como señala el texto asháninka es una divinidad Amuesha. Fuentes citadas por el historiador franciscano Dionisio Ortiz (1969:426) señala que en la primera década del presente siglo, en la zona de Oxapampa, cerca al río Palmazú, existían unos monolitos que eran adorados por los nativos. De acuerdo al antropólogo R.Ch. Smith (1981), en la década de los años 50 este centro ritual fue violado por colonos que buscando oro supuestamente oculto por los nativos, derribaron y destruyeron varios monolitos del conjunto. Este antropólogo participó en la década de los 70 en un intento de revitalización de este culto, acontecimiento al cual al parecer el texto presentado hace alusión al hablar de un viracocha que intentara hacer una casa para Yompiri. Dentro de la cosmología amuesha, Yompor Yompiri (nuestro padre Yompiri), tendría como en el sistema Campa asháninka la función de sostener la tierra. Sin embargo en el caso asháninka, esta función es otorgada también a Pachákama, dándose la figura de dos divinidades que sostienen la tierra en los puntos extremos del territorio tribal, situadas río arriba (Katonko) y río abajo (Kirinka). La oposi-

ción entre una y otra divinidad sin embargo, no es únicamente de posición geográfica, sino que ésta se sitúa a diferente planos. Volviendo al texto presentado en primer término, existe una oposición en términos consanguinidad-afinidad. A todo lo largo del texto, por medio de la figura de la esposa fiel, la región de río arriba (Katonko) es considerada el espacio de las relaciones de afinidad, elemento reforzado hacia el final del texto a través de la figura de la búsqueda durante el regreso del camino que lleva al sheripiari a la casa de su suegro (Koki) y el pasaje del encuentro con su cuñado, la perdiz panava. Por el contrario, como ya hemos señalado, la tierra habitada por Pachákama es considerada la negación de la afinidad, donde todos se relacionan entre sí a través de las categorías de la consanguinidad. Junto a esta oposición, existe otra en términos positivo-negativo. Río arriba se encuentra el territorio en que se encuentran las diferentes enfermedades como el sarampión, las diarreas y los dolores de ojos, además de seres malevolentes como el monstruo canibal Korinto. Por el contrario, río abajo se encuentra la tierra “sin mal” en donde no existe la noche, ni la muerte, ni las enfermedades. Finalmente, existe una oposición en términos de presencia-ausencia de colonos andinos y blancos. Yompiri río arriba se encuentra en territorio colonizado por la población andina, en que el dueño y encargado de cuidar la tierra es agredido por estos. Por el contrario Pachákama, río abajo, es dueño de las herramientas de acero, hachas y machetes, y cuentas de vidrio, bienes que río arriba, sólo son obtenidos de la invasora población andina y blanca. En la cosmología asháninka, el hombre blanco, viracocha, se encuentra asociado al mundo bajo la superficie del agua, ya que se considera que salió de las profundidades de un lago al haber sido pescado por un asháninka con una carnada de plátano, matando entonces a muchos miembros del grupo (Varese 1973:124). Se encuentra así asociado a los seres malevolentes del mundo de abajo. Tenemos entonces una oposición entre los dones divinos y bienes obtenidos de seres en último término foráneos y malevolentes. Una versión de este mito recogida por Varese en el Gran Pajonal nos brinda elementos adicionales para entender el significado de las relaciones de intercambio con estos últimos. De acuerdo a esta versión, Pachákama es dueño de los espejos, y los machetes y las hachas, siendo éstos enviados por la divinidad a los asháninka para que éstos puedan hacer sus chacras. Sin embargo, estos dones divinos son llevados a los asháninka por los andinos *chori* y los blancos *viracocha*, ya que todos los asháninka que antiguamente sabían cómo llegar a Pachákama han muerto y la ruta ha sido obstruída por los palos de las balsas de estos foráneos, quienes por el contrario en la actualidad les venden estos bienes (Varese 1973:311). Como hemos dicho líneas arriba, Pachákama es considerado un asháninka, y la relación con éste - por la cual en un tiempo legendario se obtenían estos bienes de él - se daba en los términos de una relación de intercambio equili-

brado, dentro del ámbito de la reciprocidad positiva al interior del grupo étnico como parte del sistema de intercambio tradicional *ayompari*. Así, el citado pasaje de la versión recogida por Varese opone la naturaleza de la relación entre los asháninka y Pachákama, situada en un tiempo legendario, a la de aquella establecida en el momento actual con los colonos blancos y andinos, con los que se establece un intercambio fuera del ámbito de la reciprocidad. Esta nueva relación es entendida como un trastocamiento o inversión del orden inicial de las relaciones, al señalar que éstos obstaculizan el desarrollo de la relación inicial recíproca para establecer relaciones de nuevo tipo, no recíprocas, fundados en el robo del don y por lo tanto consideradas ilegítimas.

CONCLUSIONES

Hacia el siglo XVII, las hachas y machetes de hierro traídos por los europeos, aparecieron en las fronteras culturales de la sociedad asháninka, como una alternativa a la satisfacción de una necesidad que podemos llamar técnica, de transformación de los materiales para la producción de utensilios con los cuales realizan las actividades que satisfacen el resto de las necesidades materiales: la agricultura, caza, pesca, recolección, construcción de habitaciones y utensilios para la producción de vestimentas. La mayor eficiencia técnica de estos nuevos utensilios frente a las hachas de piedra y los utensilios cortantes y punzantes de concha, madera y hueso, los convirtió en deseables a los ojos de los indígenas como un medio para satisfacer sus necesidades materiales con una menor inversión de tiempo en las actividades señaladas.

En un principio, las herramientas eran adquiridas por los miembros de esta sociedad, a través de un sistema de trueque con los miembros de la sociedad colonial y distribución al interior de la propia, sin que su adquisición implicara relaciones de subordinación a grupos foráneos. La estrategia misional franciscana en la selva central buscó dar un paso más allá en las relaciones de la sociedad colonial con los indígenas amazónicos de la cuenca del Alto Ucayali, proponiéndose como meta la desarticulación del sistema de intercambios tradicional que tenía como eje central la sal gema del Cerro de la Sal, estableciéndose entonces efectivamente relaciones de subordinación de estas sociedades hacia ellos.

El fracaso del proyecto misional de esta época paradójicamente llevó a que elementos de esta estrategia, los hornos y fraguas construídos e instalados por los misioneros en los pueblos reducción con la finalidad de explotar fuentes locales de hierro, se constituyeran, en el contexto de la rebelión de Juan

Santos, en la base de una mayor independencia de una parte de estas poblaciones que entonces satisfacieron sus necesidades técnicas mediante el manejo de estos conocimientos técnicos que se sumaron a los de esta sociedad de tecnología neolítica, si bien en las manos de un grupo de especialistas.

Con la destrucción de estas herrerías —y la consiguiente pérdida de estos conocimientos— ante nuevos avances colonizadores a fines del siglo XIX, y el reclutamiento forzado de la población indígena durante el boom del caucho en este siglo, que son establecidas efectivamente relaciones de subordinación a sectores foráneos. En ese contexto, la estructura de necesidades de esta sociedad varía al llevarse finalmente a cabo el reemplazo de los utensilios cortantes tradicionales de esta sociedad por herramientas manufacturadas industrialmente de hierro. Esta primera dependencia lleva a que la reconstitución del conjunto de los utensilios de los que depende en gran medida la reproducción material de la sociedad, dependa de la adquisición de éstas. Todo ello en un contexto en que la adquisición de estos medios implica el mantenimiento de relaciones de subordinación de esta sociedad ante sectores de la sociedad blanco-mestiza lleva a cambios en su modo de reproducción.

Con el fin de obtener las herramientas de hierro, entre otros bienes, necesarias para asegurar la reproducción del propio sistema social, se opera en las unidades domésticas asháninka- unidades productivas de esta sociedad- un cambio radical en el destino de la producción y la fuerza de trabajo. Así, la unidad doméstica asháninka dejará de producir únicamente para satisfacción de sus propias necesidades materiales y sociales para producir un excedente destinado a sectores fuera de la propia sociedad (lo que conllevará cambios en la forma de organización del trabajo y la intensidad de su uso de los recursos del medio) y dirigirá parte del trabajo de sus miembros a unidades productivas ajenas al propio sistema (fundos, haciendas). Los cambios en la utilización del tiempo y la organización del trabajo llevan a una paulatina pérdida de los conocimientos acerca de los recursos del bosque y sus usos, que llevan a su vez a reforzar la dependencia sobre las relaciones hacia fuera.

Ante la crisis de los patrones en los años sesenta, los asháninka empiezan en la segunda mitad del siglo a entrar como productores agrícolas de un mercado en el que el precio es fijado por grupos de poder regionales, por lo tanto como precio - aceptantes al igual que los campesinos andinos instalados en el antiguo territorio asháninka. En este contexto, la estructura de necesidades en esta sociedad se amplía aún más desarrollándose en la población asháninka nuevas necesidades que ya no pueden ser satisfechas a través de la

propia producción sino por medio de bienes a los que sólo se puede acceder a través de un mercado en expansión. Así, en la búsqueda del acceso a estos bienes los asháninka generan excedentes que ya no tienen por destino el propio grupo sino grupos foráneos. Así, la forma de reproducción de la sociedad asháninka cambia para adecuarse a una situación en que la reproducción del sistema tradicional depende de sus relaciones con la sociedad mayor.

Dentro de este proceso, los asháninka elaboran los ciclos míticos de Sacramentaro, Pachákama e Inka en los que como hasta aquí hemos podido apreciar, a partir de las categorías que pautan las relaciones sociales al interior del propio grupo, estos interpretan el proceso de reemplazo tecnológico ya analizado y dan una explicación al proceso por el cual se encuentran involucrados en relaciones de nuevo tipo, de subordinación e intercambio desigual, con grupos de poder foráneos, relaciones a las que adscriben un significado. Es necesario señalar, que esta percepción de la realidad presente, se enmarca dentro de una concepción mesiánica de la realidad y de la historia (V. Hobsbawm 1974:94). Se cree que existe la posibilidad de que Inka retorne y con éste el estado de cosas que fuera cambiando por acciones realizadas por los blancos viracocha de acuerdo a los mitos. Asimismo, durante nuestras estancias en el Perené pudimos escuchar noticias de shamanes sheripiari que en el pasado habían preparado un largo viaje río abajo en busca de la tierra sin mal en que habita Pachákama. Esta concepción, establece entonces los límites de esta interpretación de la realidad presente al momento de la definición de una práctica política concreta a través de la cual afrontar las relaciones de subordinación económica y dominación política que el grupo vive. Si bien estos elementos ideológicos estuvieron presentes en la rebelión de Juan Santos, en la realidad cambiante de esta sociedad indígena aparecen nuevos elementos ideológicos y formas de organización surgidos de las relaciones con la sociedad mayor a partir de las cuales se definen nuevas formas de organización (asociaciones, federaciones) a través de las cuales son presentadas las reivindicaciones de los asháninka como grupo.

BIBLIOGRAFIA

AABY, P. Y HVALKOF, (Eds.)

1981 Is God an American? Copenhagen, IWGIA.

ADAM, LUCIEN

1890 Arte de la lengua de los indios Antis o Campas. Paris, J. Maisonneuve libraire editeur.

AMICH, P. José OFM

1988/1854 Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa. Iquitos, CETA.

BARCLAY, F.

1989 La Colonia del Perené. Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo. Iquitos, CETA.

BARCLAY, F. y SANTOS, F.

1980 "La conformación de las comunidades Amuesha" En: Amazonía Peruana, Vol. III, Nro. 5, Lima pp. 43-74.

BARCLAY, F., RODRIGUEZ, M., SANTOS, F., VALCARCEL, M.

1991 Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión. Lima, CISEPA-Terra Nuova.

BENAVIDES, M.

1986 "La usurpación del Dios Tecnológico y la articulación temprana en la selva central peruana: herramientas, misioneros y mesianismo" En: Amazonía Indígena Nr.12, Lima pp.3-12.

- BIEDMA, Manuel OFM
1989/1682 La Conquista Franciscana del Alto Ucayali. Iquitos, CETA.
- BODLEY, John H.
1970 Campa Socio-Economic Adaptation. Ph. D. Dissertation, University of Oregon.
- BODLEY, John H.
1972 "A transformative movement among the Campa Indians of Eastern Peru" En: Antropos 67 (Friburg) pp.220-228.
- BODLEY, John H.
1973 "Deferred exchange among the Campa Indians" En: Anthropos 68 (Friburg) pp.589-596.
- BROWN, M.F.
1991 "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia" En: Ethnohistory 38:4 pp. 388-413.
- BROWN, M. y FERNANDEZ, E.
1991 War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon. Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press.
- CAPELO, Joaquín
1895 La vía Central del Perú. Lima.
- CARDENAS, José
1870 Exploración del río Perené por el Coronel don José Cárdenas. En: Larrabure y Correa T-III
- CASEVITZ-RENAND, F- M, SAIGNES, Th. y TAYLOR, A.C,
1988 Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII 2 tomos. Quito, ABYA-YALA-IFEA.
- CASTRO ARENAS, M.
1973 La rebelión de Juan Santos. Lima, Ed. Milla Batres.
- CERRON, J.
1985 Diagnóstico del desarrollo de la selva central. Lima, CIPA, MIMEO.

- CHEVALIER, J.
1982 Civilization and the Stolen Gift. Capital, Kin and Cult in Eastern Peru. Toronto University.
- CLASTRES, Pierre
1974 La Société Contre L'Etat. Recherches d'anthropologie politique. Paris, Les Editions de Minuit.
- CORDOBA Y SALINAS, D OFM
1957 Crónica Franciscana de las Provincias del Perú. Washington, Academy of American Franciscan History. 1288 pp
- ELIADE, M.
1959 Herreros y Alquimistas. Madrid, Taurus.
- ELICK, John
1969 An ethnography of the Pichis Valley Campas of Eastern Peru. Ph. D. Dissertation, University of California, Los Angeles, Microfilm.
- FAO/WORLD BANK
1983 Report of the Chanchamayo-Satipo Rural Development Project. Rome, Mimeo.
- FIRTH, Raymond
1971 (1951) Elements of Social Organization. London, Tavistock.
- FLORES GALINDO, A.
1988 Buscando un Inca. Lima, Ed.Horizonte.
- FERNANDEZ, E.
1984 "La muerte del Inca. Dos versiones de un mito asháninka" En: *Anthropológica* Nro.2 (Lima) pp.201-208.
- FERNANDEZ, E.
1987 "Los asháninka y los incas. Historia y mitos" En: *Anthropológica* Nr.5. (Lima) pp.335-356
- FUENTES, Manuel (ed.)
1959 Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español. Lima, T-V.

- FRY, Carlos
1907 "Diario de los viajes y exploraciones de los ríos Urubamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazu". En: Larrabure y Correa, Vol.XI, Lima, pp.369-589.
- HELLER, Agnes
1978 Teoría de las necesidades en Marx. Barcelona, Ed. Península.
- HOBSBAWM, E.
1974 Rebeldes Primitivos. Barcelona, Ariel.
- IZAGUIRRE, B. OFM
1922-29 Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los progresos de la Geografía en el Oriente del Perú. Lima, 14 Vols.
- LARRABURE Y CORREA, C.
1905 Colección de leyes y decretos del departamento de Loreto. Lima, Imp. La Opinión Nacional, 18 tomos.
- LATHRAP, D.
1970 The Upper Amazon. London, Thames and Hudson.
- LEHNERTZ, J.F.
1969 Cultural Struggle on the Peruvian Frontier: Campa-Franciscan Confrontations 1595-1752. M.A.Thesis.University of Wisconsin, 220p.
- LEHNERTZ, J.F.
1972 "Juan Santos: Primitive rebel on the Campa frontier (1742-1752)" En: Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Vol. IV. Lima.
- LEROI-GOURHAN, Andre
1943 L'Homme et la Matière. Paris, Albin-Michel.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1975 El Pensamiento Salvaje México, FCE.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1982 Mitológicas I. Lo Crudo y lo Cocido. México, FCE.

- LEVI-STRAUSS, Claude
 1984 Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa. México, Siglo XXI.
- LOAYZA, F. (ed)
 1942 Juan Santos, el invencible. Manuscritos del año de 1742 al año de 1755. Lima, Ed. Domingo Miranda.
- MALINOWSKI, B.
 1948 Una Teoría Científica de la Cultura. Bs. As., Ed Sudamericana.
- MATEOS, BEATRIZ Sara
 1987 Un modelo de conversión franciscana: las misiones del Pangoa (Siglo XVII-XVIII). Ts.Br.Universidad Católica del Perú, Lima.
- ORDINAIRE, Olivier
 1988/1892 Del Pacífico al Atlántico y otros escritos. Iquitos, CETA.
- ORTIZ, DIONISIO OFM
 1969 Chanchamayo (2 tomos) Lima.
- ORTIZ, DIONISIO OFM
 1978 El Perené. Lima, Ed. San Antonio
- PAYNE, David (ed).
 1983 Estudios lingüísticos de textos asháninka. Lima, ILV. 166 p.
- PORTILLO, P.
 1901 Las montañas de Ayacucho y los ríos Apurímac, Mantaro, Ene, Perené, Tambo y Alto Ucayali. Lima, Imp. del Estado.
- RAIMONDI, Antonio
 1879 El Perú. Historia de la Geografía del Perú. Lima.
- ROJAS, Francisco
 1989/1691 "Declaración y Diario que hizo D. Francisco de Rojas Guzmán y Salazar" En: Biedma, M. 1989.

- ROJAS ZOLEZZI, Enrique
 1990 Pachákama, Inka y el origen de las herramientas de acero. Dones divinos y reemplazo tecnológico en un contexto de subordinación económica e intercambio desigual. El caso de los Campa Asháninka de la Selva Central. 2 tomos. Ts. Lic. Univ. Católica del Perú. Lima.
- ROJAS ZOLLEZZI, Enrique
 1992 "Concepciones sobre las relaciones entre los géneros, mito, ritual y organización del trabajo en la unidad doméstica Campa Asháninka". En: Amazonía Peruana (Lima) Nro. 22.
- SAHLINS, Marshall
 1983 Economía de la Edad de Piedra. Madrid, Akal
- SAHLINS, Marshall
 1988 Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia. Barcelona, Gedisa.
- SANTOS GRANERO, F.
 1980 Vientos de un Pueblo. Síntesis histórica de la etnia Amuesha. Siglos XVII-XIX. Ts. Lic. PUC. Lima.
- SANTOS GRANERO, F.
 1988 Templos y herrerías: utopía y re-creación cultural en la Amazonía Peruana (Siglos XVIII-XIX). En: Bull. Inst. Fr. Et. And., XVII, Nro.2 pp.1-22/
- SINAMOS
 1975 Comunidades nativas de la Selva Central. Diagnóstico Socio-económico. Lima.
- SMITH, R. CH.
 1981 "The Summer Institute of Linguistics: ethnocide disguised as a blessing" En: Aaby y Hvalkof (eds.) 1981.
- SMITH, R. CH.
 1982 "Muerte y caos / salvación y orden. Un análisis filosófico acerca de la música y los rituales de los Amuesha" En: Amazonía Indígena Nro. 12, Lima, pp.3-13.

- STEWART, J., Murphy, R.
 1977 (1956) "Tappers and Trappers: parallel processes in Aculturation" En: Steward, J. Evolution and Ecology. Essays on Social transformation. Univ. of Illinois, pp.151-179.
- SWENSON, Sally
 1986 "El impacto de la agricultura comercial en las comunidades nativas del Perené". En: Amazonía Indígena Nr. 12 Lima pp.3-13/
- TESSMAN, Gunther
 1930 Die Indianer Nordost-Peru. Hamburg (Traducción manuscrita del Museo de la Cultura Peruana de Lima).
- TIBESAR, A. OFM
 1950 "The salt trade among the montaña indians of the Tarma Area of Eastern Peru" En: Primitive Man, Washington, T-XXIII pp.103-108
- TIBESAR, A.
 1952 "San Antonio de Eneo: a mission in the Peruvian Montaña". En: Primitive Man, vol. 25, pp.23-39
- TIBESAR, A. OFM
 1989 "La Conquista del Perú y su frontera oriental" En: Biedma, M. OFM 1989.
- VARESE, Stefano
 1973 La Sal de los Cerros. Lima, Retablos de Papel.
- VILLASANTE, M.
 1983 Impacto del Sistema de habilitación y enganche en la organización comunal y familiar de Betanfa, C.N. Campa Asháninka del río Tambo (Junfn). Ts. Lic. Univ. Católica. Lima.
- VILLASANTE, M.
 1985 "La habilitación y el enganche en el río Tambo: presiones y límites al proceso de homogenización social de los Campa" En: Amazonía Indígena Nro. 9, Lima pp. 6-9.

- WEISS, Gerald
1975 Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America. New York, Anthropological Papers of the Museum of Natural History.
- WERTHEMAN, Arturo
1877 "Exploración de los ríos Perené, Tambo y Ucayali por el ingeniero don Arturo Wertheman". En: Larrabure y Correa T-III Lima.
- ZARZAR, Alonso
1987 "Apo Capac Huayna, Jesus Sacramentado: Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa. Lima, CAAAP.
- WOLF, ERICK
1982 Europa y la gente sin historia México, FCE.