

**Enrique
Rojas Zolezzi**

***El morral
del colibrí***

***Mitología, chamanismo
y ecología simbólica
entre los ASHANINKA
del Oriente peruano***

ÍNDICE

Introducción	11
<i>Capítulo primero: Tras el bosque, un pueblo</i>	25
En la frontera oriental de los andes centrales	25
Guerra y paz con los estados andinos prehispánicos	40
La coca, la caña de azúcar, la sal y el hierro. La frontera oriental durante el periodo de las misiones	43
La expansión republicana, el cambio tecnológico y la sedentarización de los ashaninka	49
La titulación de las tierras ashaninka, tendencias a la diferenciación social y la guerrilla	60
El habitat ashaninka	65
Continuidad y cambios en la organización social ashaninka	73
Sedentarización, recuperación demográfica y diferenciación interna	84
<i>Capítulo segundo: El tiempo y el espacio en las representaciones ashaninka sobre la creación y destrucción del mundo</i>	91
Introducción	91
La deixis en la lengua ashaninka y la definición de lo real	92
Creación, acciones humanas y cíclicas destrucciones del mundo	93
Distribución de los seres en el cosmos y el espacio del territorio	98
Espacio, mirada iniciada y sucesión estacional	103
<i>Capítulo tercero: Representaciones del devenir de la persona entre los ashaninka del oriente peruano</i>	107
Introducción	107
Los humanos ashaninka y lo viviente	108
Las partes de la persona humana	114
El conocimiento y el desarrollo del <i>ishire</i> en los humanos	119
Estabilidad del cuerpo y relaciones adecuadas con los no humanos	121
Forma, relaciones entre los seres y jerarquía	127
Conclusiones del capítulo	130

<i>Capítulo cuarto: Tasorentsi, maninkari y kamari. Las relaciones entre los seres poderosos y el precario equilibrio de la vida humana en el cosmos ashaninka</i>	133
Introducción	133
Posiciones y relaciones entre las divinidades ashaninka	134
Aspectos dinámicos de la relación entre las divinidades	
El precario equilibrio del cosmos ashaninka	143
<i>Pawa Oriatsiri, Pawa Kashiri y Pawa Pachakama, Pawa Yompiri</i>	164
Inka, desdoblamiento de Pachákama	175
Tsiwi y Awireri	176
Porínkari y Mashíkinti	197
La lejanía de las divinidades	201
Las divinidades cercanas: <i>Iri y Kiatsi</i>	202
<i>Amachenka y Kamari</i>	211
Los diferentes niveles de sociabilidad entre los seres sobre la tierra: los cerros, las plantas, los animales y los humanos	222
Comentario final al capítulo	246
<i>Capítulo quinto: Los viajes del colibrí y los paseos del jaguar. El chamanismo campa ashaninka y la gestión de las relaciones de los humanos con los seres del cosmos</i>	249
Introducción	249
El chamán <i>sheripiari</i> en tanto que intermediario en un cosmos de posiciones jerarquizadas	251
Matrimonio místico y auxiliares maestros de artes chamánicas	253
La relación con los otros agentes en el cosmos y la enfermedad	260
Las armas del chamán	270
Complejo chamánico y complejo guerrero	273
El chamán y el ruego al dueño de los animales	274
Representaciones proteccionistas de las presas en el chamanismo y praxis de los cazadores ashaninka	276
El canto chamánico como medio de comunicación con las divinidades ancestrales	284
El chamán y la muerte	295
Representaciones estéticas y ancestralidad	296
Cambios y continuidades	313
Conclusiones del capítulo	315
<i>Anexo n° 1: La transcripción de las palabras ashaninka</i>	325
<i>Anexo n° 2: Factores astronómicos, climatológicos y ecológicos del calendario ashaninka</i>	327
<i>Anexo n° 3: Textos míticos ashaninka</i>	349
<i>Anexo N° 4: No humanos</i>	469

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo trata de las formas de la comunicación e intercambio con los espíritus “dueños” de los animales, los espíritus “tutelares” de las plantas y los espíritus “ancestrales” y divinidades en una sociedad indígena amazónica, los *campa ashaninka* de la selva central peruana. El tema de este libro es por lo tanto la ecología simbólica de este pueblo amerindio de cazadores recolectores, y el lugar de los chamanes en la relación de los humanos con los otros seres vivientes no humanos del bosque. Los *Campa Ashaninka* pertenecen a la rama *maipureana* de la familia lingüística *arawak*, los que ocupan las fuentes del río *Ucayali* en el piedemonte oriental de los Andes centrales y las tierras pobres interfluviales de esta región (ríos *Urubamba*, *Tambo*, *Ene*, *Perené*, *Pichis* y la zona interfluvial del *Gran Pajonal*). Originalmente con un patrón de asentamiento disperso, tras un largo proceso de sedentarización habitan en comunidades aldeanas reconocidas y tituladas por el Estado peruano.

En el Perú, por razones históricas la producción etnográfica y el pensamiento social acerca de las poblaciones indígenas amazónicas están vinculados en gran medida al pensamiento teológico. Deseo por lo tanto, en estas páginas iniciales exponer de qué manera nuestro modo de acercamiento a este sujeto de investigación pretende tomar distancia de las diferentes orientaciones que explícita o implícitamente han sido seguidas en las investigaciones etnográficas en el Perú en diferentes etapas del derrotero intelectual de este país.

Una de las orientaciones que más ha pesado en el país en las investigaciones etnográficas sobre este tipo de representaciones es la vinculada a las necesidades de las empresas misionales católicas. En el caso de las sociedades indígenas amazónicas del piedemonte oriental de los andes centrales, son ejemplos de este acercamiento los trabajos etnográficos de los sacerdotes españoles *Aza* (1922, 1930), *Cenitagoya* (1943), *García* (1935-1937, 1943), *Grain* (1943, 1957) y *Gridilla* (1942

a,1942 b). La cultura hispánica de la que provienen estos investigadores misioneros se constituye en sus valores centrales en el período de la construcción de la conciencia nacional de España durante la reconquista en la lucha contra la expansión del Islam y el restablecimiento del cristianismo en la península. De allí que el catolicismo y su expansión sean valores centrales a dicha cultura (Payne, S. 1984). Aunque estos investigadores misioneros no apelen ya a los argumentos de la doctrina de la parodia diabólica (las religiones otras como creaciones del demonio imitando las formas de la religión cristiana) desarrollados por los padres de la iglesia durante la evangelización de la Europa pagana de los siglos I al IV (ver San Justino II,62), a la manera de sus antecesores los evangelizadores de la América del siglo XVI, asumieron como principio de su acción investigativa la versión "suave" también presente en la patrística por la que cabría conocer las creencias de los otros para así, por la comparación con éstas, inculcar el credo cristiano (San Jerónimo 1962:383-402) (ver Lactancio Libro VII, Capítulo XXVIII y en especial la carta de Agustín de Hipona a San Jerónimo (1962:383-402 carta 67 de 398-399 d.C) inspirados en las epístolas del Apóstol San Pablo a los corintios ("*Me he hecho débil para ganar a los débiles*", 1 Cor 9,22). Es en este espíritu que fue generada la producción etnográfica de los autores citados.

Posteriormente, a mediados del siglo XX la orientación de la fenomenología de la religión sería acogida por este género de investigadores misioneros. Esta corriente, iniciada por historiadores y teólogos luteranos como Otto sería acogida con alegría por los investigadores vinculados a la empresa misional católica. Según los teóricos de esta orientación, lo sagrado sería trascendental y una de las formas *a priori* del alma humana, lo que explicaría la universalidad de la creencia en divinidades. Las representaciones de lo sagrado tendrían menos de histórico y social y más de universal (Tarot, C. 2003:269-296). Un ejemplo de este tipo de acercamiento en la región que nos ocupa es el trabajo del dominico Torres López "Fenomenología religiosa de la tribu Anti o Campa" (1964,1966) quien precisamente señala al inicio de su exposición que su investigación tenía por objeto rebatir la idea de que en esta sociedad no existía la idea de Dios. Este género de propuestas tendría efectos en la intelectualidad católica, lo que permitiría posteriormente a los misioneros recuperar de la patrística la idea de las "semillas de verdad", según la cual al tener todas las religiones su origen en una comunicación primordial con lo sagrado, todas habrían de tener algo de ciertas (ver San Justino s/f II , 44). A finales del siglo XX, ello daría lugar al concepto de "catolicismo popular", referido a los sistemas de representaciones resultantes en América tras quinientos años de evangelización con una importante presencia de elementos de origen amerindio (v. Marzal, M. 1971, 1983; Regan, J. 1983).

Es con la intención de evitar las orientaciones implícitas en este tipo de enfoque fuertemente enraizado en la cultura latinoamericana, variante de la hispánica peninsular, de la cual provengo, que he optado conscientemente en esta investigación por un acercamiento de carácter racionalista. Allí donde las orientaciones señaladas buscan mostrar una universal creencia en lo sagrado aún en las sociedades de tipo más arcaico, preferimos seguir las de aquellos que ven la unidad del hombre en la común racionalidad de estos y que, por lo tanto, buscan una lógica interna a costumbres vistas desde fuera como irracionales.

Aunque a partir del siglo de las luces y durante varios siglos se haya utilizado la razón como argumento para proclamar la superioridad de algunos pueblos sobre otros en términos de una primacía de los pueblos europeos, racionales, sobre los demás (lo que llevaría incluso a la división de la humanidad en razas), el concepto de razón pervive a lo largo de la modernidad y, más tarde, quienes persistirían en el camino iniciado por las "sociedades de estudio del hombre" mostrarían y defenderían la existencia de la razón y la racionalidad en toda la humanidad, acercamiento que va de Rousseau a Durkheim y a Mauss y, finalmente, a Lévi-Strauss. Y así en América, donde un misionero como fray Bernardino de Sahagún viera en el siglo XVI a "la otra mitad" de la humanidad envuelta en creencias deformadas a lo largo del tiempo de lo numinoso y, por lo tanto, contradictorias, Lévi-Strauss en la segunda mitad del siglo XX verá que las representaciones construidas por un sector de la humanidad obedecen a una lógica distinta a la de las europeas.

Sin embargo, en el intermedio, debemos señalarlo, en una república como la peruana, que vivía la expansión sobre su territorio amazónico como parte de la expansión del mercado mundial, la razón sería esgrimida como argumento apologético de supremacía del componente demográfico de ascendencia europea del país y justificación de la violencia de este contra las sociedades indígenas que acompañaría la producción de materias primas como el caucho, necesarias al desarrollo de la tecnología maquinista europea (Barham y Coomes 1994a, 1994b). Es así como una variante de la sociología positivista de Auguste Comte, el darwinismo social desarrollado en la Gran Bretaña por Herbert Spencer, se constituiría en la apologética de la violencia ejercida por la modernidad en estas regiones (García Jordán 1992), ante lo que -paradójicamente- el trabajo etnográfico de los misioneros, a pesar de las limitaciones de su orientación general, sería la única voz en favor de los indígenas. La figura de poblaciones indígenas demasiado ocupadas en la adquisición de la diaria subsistencia en una situación de limitado desarrollo tecnológico y por lo tanto "a tal punto gobernadas por el estómago que no pueden pensar" toma cuerpo en el pensamiento social de la intelectualidad laica de esta época, situándolas en las representaciones de las poblaciones del país, en un punto muy cercano a una suerte de grado cero de la racionalidad. Y sin embargo, el indígena americano

ejerce ampliamente la facultad racional y humana de clasificar las cosas y los seres en la naturaleza, como se encargarían de mostrar los etnógrafos norte-americanos a partir de la década de los 50, tema llevado a la teoría antropológica y la filosófica por Lévi-Strauss. A partir de las discontinuidades morfológicas entre los seres vivos, estos establecen sistemas coherentes de categorías por las que la naturaleza es concebida. De este modo aprehenden la naturaleza y pueden ejercer sobre ella una apropiación. Pero este proceso de apropiación no constituye una dominación técnica sobre ella, sino cognitiva. En contra de la imagen que sobre los indígenas americanos se complacieron en construir los darwinistas sociales locales en Perú, no se trata de hombres sometidos a la naturaleza, ya que en tanto que la clasifican y crean una imagen coherente y jerarquizada de esta, pueden entonces ejercer un manejo de ella y, por lo tanto, desarrollar una vida en equilibrio con esta.

Existe una lógica aún en las acciones más violentas, cuando estas siguen el modelo de una práctica regular instituida. Este punto es cuanto más relevante para los pueblos amerindios en la medida en que los reportes de sacrificios humanos y canibalismo constituyeron argumentos a favor de la conquista y colonización del continente desde las cartas de Hernán Cortés en adelante. A menudo se argumenta en contra de esto la común práctica de la violencia en las guerras tanto en Europa como fuera de esta. Aunque en esta vía de argumentación se reconoce que todas las sociedades humanas ejercen la violencia de una manera o de otra, es falaz, ya que esto significaría fundar la unidad del hombre sobre la práctica de la violencia, lo que no es su patrimonio exclusivo como especie. Respecto a la guerra tribal en América, el análisis de Lévi-Strauss acerca de los conflictos y los intercambios entre las bandas nambiquara (1940) mostró que estas dos formas de relación se producen alternadamente y que existe siempre una razón por la que se pasa de una a otra. El contacto entre dos grupos de estas características es siempre en potencia una de dos cosas: guerra o intercambio. El intercambio, según observó este autor, a veces degeneraba en guerra. Sin embargo, según Lévi-Strauss, estos grupos no podían permanecer perpetuamente en guerra, de allí que volvieran a establecer relaciones de intercambio. Así, hagan la guerra o el intercambio, ello obedece a una lógica. Respecto al canibalismo entre los grupos Tupí-Guaraní, a fines del siglo XX la obra etnográfica de Viveiros de Castro (1992) mostraría que esta práctica instituida constituye en estas poblaciones parte del proceso ritual por el que un humano muerto es transformado en ancestro, de manera que obedece a una lógica dentro de las representaciones del devenir de la persona en estas sociedades.

En el Perú, sin embargo, las corrientes que desplazarían de la escena del pensamiento sociológico peruano al darwinismo social, como el caso del marxismo, a pesar de su relación con el indigenismo surgido en el contexto de las rebeliones de campesinos indígenas quechua de los Andes, no dejarían de asumir, en el fon-

do, una posición similar a la primera respecto a las poblaciones indígenas amazónicas. De hecho, para el materialismo histórico local, las sociedades indígenas amazónicas no son sino sujetos fuera de la corriente principal de la historia, por lo tanto sin futuro, lo que no deja de ser una elaborada forma de exclusión social que coincide en este punto con el darwinismo social. Las fronteras culturales entre las vanguardias de los movimientos de izquierda marxista, provenientes de los sectores de cultura europea de los países latinoamericanos y los sectores de lengua y cultura amerindia, han constituido siempre un obstáculo para el desarrollo de estos movimientos. Este problema se tradujo en el ámbito académico en el estudio de las rebeliones "primitivas" de los indígenas campesinos (Wolf, E. 1974) y de las poblaciones indígenas tribales de los siglos anteriores, trabajos donde la categoría de movimiento mesiánico ocuparía un lugar central (v. Hobsbawm, E. 1974). En efecto, el tema del mesianismo se constituiría en un ámbito de investigación sobre fenómenos religiosos vistos no únicamente como meros productos de la imaginación presa de la alienación económica o mecanismos auxiliares de esta, sino como "expresión a la vez de la miseria real y de la protesta contra la miseria real" que señalara Marx en sus escritos de juventud (ver Scubla, L. 2003:96-97). En esta línea, un antropólogo peruano como Stefano Varese (1970,1973) desarrollaría sus investigaciones sobre los aspectos mesiánicos de las representaciones ashaninka (Varese 1973) a partir de los indicios encontrados por el etnógrafo norte-americano Gerald Weiss (1969,1975,1985). Este acercamiento, sin embargo, permanecería dentro del ámbito de las teorías que ven en las representaciones "superestructuras" que no constituyen sino "reflejos deformados" de los procesos materiales que hacen posible la reproducción material y social de la sociedad en la "infraestructura" de ésta. Y en el caso de las representaciones de contenido mesiánico no se verían sino aquellas manipulables por la vanguardia revolucionaria.

A pesar de este interés en las representaciones de una sociedad indígena de tipo tribal como la ashaninka, tanto en los trabajos de Weiss como en los de Varese, los mitos sobre las divinidades ashaninka aparecen como algo externo a la dinámica social, todo lo contrario de las representaciones de una sociedad en la que lo sagrado es inmanente al mundo, en las que las plantas y los animales tienen un espíritu tutelar, en las que las presas y las plantas cultivadas y los frutos silvestres constituyen dones de las divinidades por intermedio de divinidades cercanas a los humanos de las que ellas son las mensajeras. Así, en el marco de esta investigación, llevé a cabo un acercamiento a la manera en que los Ashaninka organizan sus relaciones con los seres no humanos del entorno en que habitan, a través del estudio de la mitología, las taxonomías de la fauna y la flora del piedemonte oriental de los Andes centrales y los actos simbólicos que forman parte de los procesos productivos. En esta tarea, hemos acogido la crítica

de W. Ballée a la antropología cognitiva y la etno-ciencia, las que consideran el entorno únicamente en tanto que ámbito semántico del léxico de una sociedad y no como una entidad que cambia a medida que ella es transformada en sus relaciones con la sociedad (Ballée, W. 1994 : 1 ; 1993 : 231-232). Así, lejos de separar a la manera de las escuelas de investigación etnológica, como la de la etno-ciencia norteamericana, las representaciones de los seres vivos no humanos del estudio de la actividad transformativa del trabajo del hombre, lo que hace de estas perspectivas estáticas y a-históricas, hemos buscado mostrar el rol jugado por las representaciones en la dinámica de reproducción de esta sociedad.

De acuerdo al punto de vista señalado, partimos de la noción de sistema simbólico, de uso extendido en las ciencias humanas y desarrollada a partir de la obra de Lévi-Strauss, que tiene un valor heurístico y operacional. Toda sociedad es un sistema y un orden simbólico, en el sentido de que todas las actividades y producciones en ella tienen un aspecto ideal, aún las más materiales. Un sistema simbólico no sólo constituye un medio para pensar sino que presenta efectos inductores de la acción social: dan un sentido y una forma a toda operación. Estos sistemas unen realidades objetivas a realidades subjetivas constituyendo así sus elementos. Estos sistemas producen un orden en dichos elementos y de esta forma definen a cada uno de éstos con una estructura. Además de personas, objetos y afectos, los sistemas simbólicos están constituidos por ideas ampliamente compartidas por el grupo social que tienen una dimensión individual y otra pública. Es el caso de los mitos al que está dedicada gran parte de esta investigación. En sociedades orales con religiones sin libro, los informantes nos ofrecen recitaciones que constituyen variaciones de un mismo texto; todas estas declaraciones siguen un modelo pre-determinado, lo que nos permite identificar un elemento del sistema simbólico, en este caso un mito (Sperber, D. 1996:49-78). Cuando hacemos referencia aquí a la dimensión individual de estas, hacemos uso de la noción de creencia. Cuando hacemos uso de su dimensión pública nos referiremos a ellas como representaciones. La noción de creencia implica un compromiso del individuo con sus espíritus, ancestros y divinidades y utilizaremos este término para referirnos a la actitud mental de subordinación individual y confianza, culturalmente condicionada, a estas ideas compartidas en su entorno social. La noción de representación alude, por el contrario, al hecho de que estas ideas son públicas y compartidas en el entorno del actor social y nos permite tomar distancia de estos compromisos. Son parte de las representaciones colectivas, las divinidades. Es de consenso en las ciencias sociales que estas son representaciones de la sociedad misma en tanto que realidad que trasciende a los individuos que la componen. Se les atribuye la fundación del orden del mundo y de la sociedad borrando de una parte el origen humano de dicha sociedad y de otra parte legitimando sus ordenamientos (ver Anspach 2003, 2005;

Testard 1993; Godelier 1996 a). Asimismo, son atribuidas a las divinidades las relaciones de comunicación e intercambio con los hombres. En el caso ashaninka se atribuye a las divinidades ser donadoras de las fuentes de alimento (Rojas Zolezzi, E. 2004, 2006): Las divinidades, sin embargo, presentan en muchos casos un carácter eminentemente ambiguo. Entre pueblos indoeuropeos como los romanos antiguos —según señala Benveniste— las divinidades, a la vez que eran veneradas suscitaban horror (Benveniste, E. 1969, vol. 2:188). Este carácter ambiguo de las divinidades se encuentra también entre los pueblos americanos, presentándose en las divinidades ashaninka, como veremos (Rojas Zolezzi, E. 2004). Los sistemas de creencias se fundan en la adherencia a lo establecido como válido. Se prescinde, por lo tanto, de control empírico: la creencia se remite al tiempo primordial que impide toda confrontación con los hechos, de lo que el caso asháninka es un buen ejemplo. Pero aquí, lo que nos interesa es la utilidad social de la creencia compartida, su lugar en la dinámica de reproducción de la sociedad. No nos ocupamos, por lo tanto, de la verdad de la creencia sino de su carácter metafórico. Las metáforas ocupan más de la mitad de los actos de habla en cualquier lenguaje y constituyen un discurso que “no se reduce a un juego de palabras sino que actúa sobre nuestros modos de pensar, de amar y de obrar” (Ricoeur, P. 2001, I,2:115-116). Existe pues un modo de comprender el mundo que constituye una “percepción metafórica del mundo”, por lo que el lenguaje metafórico posee un alcance ontológico. Un ejemplo, que el lector encontrará repetidamente a lo largo de este trabajo, son las declaraciones de los informantes acerca de la capacidad de volar del chamán, para referirse a la comunicación de éste con los espíritus. Ricoeur nos habla de “la pretensión del enunciado metafórico de alcanzar de alguna forma la realidad” que se expresa en el discurso metafórico en “la redesccripción de lo *que es*, por medio de la relación predicativa” (Ricoeur, P. 2001, VII,5:325-326), lo que en el campo de la antropología Clifford Geertz ha llamado el discurso sobre la “realidad última” de las cosas (Geertz 1992). Como veremos, el discurso metafórico de los asháninka sobre los seres vivos que cazan, pescan y cultivan les otorga una subjetividad.

En la etnografía de las bajas tierras de América del Sur, este tema fue puesto en relieve inicialmente por Kaj Arnhem (1981, 1990, 1996) y Gerardo Reichel-Dolmatoff (1978), habiendo sido tratado posteriormente en los trabajos de Philippe Descola (1986, 1992, 1996, 2001) y Viveiros de Castro, E. (1998). Las relaciones con los no humanos en las sociedades de cazadores-recolectores son a menudo representadas por metáforas desarrolladas a partir del modelo de las relaciones de parentesco entre los humanos (Descola, Ph. 1986, 1992, 1999, 2001 ; Bird-David, N. 1990, 1993), y las representaciones de los ashaninka participan de esta característica. Como han señalado Philippe Descola y Tim Ingold, en estas sociedades las plantas y los animales son considerados como seres que realizan actos de co-

municación, lo que los define como seres sociales (Descola, Ph.1984 :262-264 ; Ingold, T. 2000 :40-62). Estas representaciones juegan un rol de gran importancia en la definición de las actividades cotidianas referidas a la explotación de estos organismos. Se trata de modelos de significación en el espíritu de los actores sociales ashaninka, los que tienen por función servir de reglas para la acción o «esquemas de praxis», como los ha llamado Descola (1996 :87).

Sería, sin embargo , una sutil forma de etnocentrismo decir que estas representaciones constituyen la forma que revisten las creencias ashaninka acerca de *lo sobrenatural*, aún reconociéndolas organizadas de acuerdo a un pensamiento sistemático y racional. Como nos ha recordado recientemente Ph. Descola (2005: 124), ya Durkheim señalaba que era impropio hablar de “lo sobrenatural” allí donde no existe la noción de un “orden natural de las cosas”. Y es que a diferencia de las sociedades de tradición occidental que establecen una nítida y rígida separación entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de los fenómenos sociales y culturales, en muchas sociedades no occidentales no existe esta confrontación de acuerdo a la cual los humanos tienden a ejercer por medios técnicos la dominación sobre aquella. En las representaciones de muchas sociedades como la ashaninka una tal confrontación no existe, ya que los seres vivientes no humanos – y aún los inertes como la tierra y las rocas- constituyen seres que presentan una interioridad dotada de una subjetividad análoga a los humanos, siendo condición para la adecuada gestión de los recursos, que permita la existencia a largo plazo de los humanos, el establecer una adecuada relación de comunicación e intercambio con suelos, bosques, plantas y animales, todos dotados de una subjetividad semejante a la de un humano. Este tipo de representaciones que Descola ha tipificado como animistas (Descola 2005: 178) - reformulando este concepto de larga historia en la antropología - se ubican por lo tanto entre aquellas de la inmanencia, sin una concepción de lo sagrado como trascendente al mundo habitado por los seres vivos, como las que encontramos en las religiones mundiales de salvación (cristianismo, islamismo). El chamán es el tipo de especialista ritual que corresponde a este tipo de representaciones (Descola 2005:178), y se caracteriza por la atribución dada por el entorno social del poder de establecer contacto con los principios espirituales señalados y que por lo tanto ocupa un lugar central en el intercambio y la comunicación con estos. Se trata, sin embargo, de la selección de un individuo por el grupo: la sociedad explota así las diferencias individuales para beneficio de la colectividad. Sea un chamánismo carismático o hereditario, se trata de un individuo con la capacidad para entrar en trance, entendiéndolo como la comunicación con los espíritus. En este caso se trata de la comunicación con las divinidades para distribuir sus mensajes y dones.

Dada la situación geográfica de la sociedad ashaninka en la frontera oriental de los Andes centrales, región de expansión de las poblaciones quechua de las altas tierras, la necesidad de una perspectiva histórica en el análisis de las representaciones asháninka se presentó de manera imperativa. Comprendí que era necesario ubicar el sistema de la sociedad ashaninka contemporánea al igual que las representaciones a partir de las cuales es organizada y reproducida continuamente, como el producto de toda una historia, señalando los factores externos que han producido los cambios en la relación de los ashaninka con su medio así como los flujos de representaciones de los que los ashaninka han incorporado elementos. Así, respecto a las representaciones, se hará uso de la noción de sustratos sucesivos para hacer referencia a aquellos mitos llegados a los ashaninka de los quechua de las altas tierras como de los misioneros cristianos desde la invasión europea. De hecho, de acuerdo al registro arqueológico, las primeras oleadas de la expansión de los quechua hacia esta región se produjeron hacia el horizonte intermedio precoz. Ellas continuaron con la expansión de los imperios Huari e Inka hacia esta región para la producción de hoja de coca, producto necesario para la movilización de la mano de obra campesina en los proyectos de los estados de las altas tierras (Ravines 1983-85, Raymond 1982, 1992^a, 1992^b). Ello explica la presencia de mitos como el de Pachákama, divinidad telúrica Huari, y la presencia del Inka como personaje mítico en el sistema ashaninka, así como nociones tales como la adoración de objetos que representan a ciertas divinidades y la de sacrificio, aunque esta última no llegara a incorporarse al sistema. Tanto el motivo mítico del diluvio como la conservación de reliquias, tales como la espada del rebelde Juan Santos Atahualpa – que fuera paseada en procesión todos los años hacia finales del siglo XIX en la zona del gran Pajonal según Wertheman (1878) – y en la actualidad la conservación de objetos personales de misioneros adventistas -como cucharas y platos- corresponderían a una influencia de la tradición católica.

La producción de hoja de coca continuaría en la frontera del territorio de los arawak pre-andinos en los periodos colonial y republicano ligada a la movilización de la mano de obra quechua en las minas. El estudio de los procesos de larga duración a través del registro arqueológico e histórico permite entender que la actual guerra que libran los ashaninka contra la alianza entre los campesinos productores de hoja de coca, unidos al narcotráfico y a los movimientos terroristas de Sendero Luminoso y Movimiento Revolucionario Tupac Amaru forma parte de la señalada dinámica de expansión por oleadas de los campesinos quechua de los Andes centrales hacia el piedemonte oriental (Rojas Zolezzi, E. 2004).

Respecto a estos hechos, se debe señalar que se tratan de actos perpetrados por grupos y partidos que se reclaman, a pesar de todo, parte de la corriente de movimientos políticos que se propusiera a lo largo del siglo XX como una dirección

para construir la modernidad en la América Latina; paradójicamente, en el Perú ella dio lugar, en el caso de Sendero Luminoso, a un proyecto arcaizante y genocida, en cierto modo de la misma familia que aquel desarrollado por el Khmer Rouge en Camboya durante los años 1970. En la actualidad, en el medio político peruano, las sociedades indígenas, cuando ellas no son el objeto del darwinismo social, del racismo o de proyectos de aculturación no explícitos de «nacionalización» de parte de la derecha política, han venido siendo el objeto de otro tipo de exclusión, muy sutil, de parte de la izquierda política e intelectual peruana, que las considera como los restos de sociedades sin porvenir. Si, como ha señalado Latour, el gran fracaso de la modernidad radica en haber hecho únicos receptores de sus beneficios a los europeos, en una situación de este tipo la labor del antropólogo no debe ser la de reeditar el viejo rol de maestro de ceremonias en este proceso de destrucción de las sociedades otras (Latour 2004), aún cuando este sea incorporado a un proyecto político que se señale como meta la construcción de un poder popular y democrático. Aunque no exista aún en la antropología social una reflexión sistemática sobre este tipo de situaciones a las que los etnógrafos de las últimas generaciones nos vemos enfrentados cada vez con mayor frecuencia, ante la ausencia de antecedentes, me permito decir que el primer compromiso del etnólogo sobre el terreno debe ser con la supervivencia del grupo con el que trabaja, lo que convierte en parte de sus tareas el ayudar a dicho grupo a encontrar los medios de establecer relaciones adecuadas con los poderes en la sociedad nacional o sociedad mayor, en términos que permitan su continuidad en tanto que grupo social y población en el tiempo. Es con este espíritu que este texto ha sido escrito: no como un conjunto de informaciones producidas en función de los proyectos de una vanguardia modernizadora de raigambre europea (dígase esta de derecha o de izquierda), sino como el instrumento que haga posible el desarrollo de una diplomática entre mundos sociales de lógicas distintas (Latour 2004). En el caso concreto que nos ocupa, tenemos la esperanza de que este mejor conocimiento del sistema de representaciones ashaninka contribuya a perfeccionar la ciudadanía de los miembros de este grupo étnico. El estado peruano expandió la ciudadanía a las poblaciones indígenas en sus territorios amazónicos en fecha relativamente reciente, hacia 1975, y al ser un Estado muy débil y el ámbito de acción de sus leyes limitado a lo urbano, el reconocimiento efectivo de los derechos de estas poblaciones ha pasado por la intermediación de las diferentes iglesias protestantes y la iglesia católica, las que han cumplido en el ámbito amazónico la función de grupos de presión a favor de estos pueblos. Ello ha llevado a que, en lo cotidiano, los propios indígenas apelen a su pertenencia a una determinada iglesia y al “todos somos hermanos” del cristianismo antes que a su calidad de ciudadanos de un estado para hacer respetar sus derechos individuales y grupales, negando cada vez más la

existencia del sistema de creencias tradicionales. La adscripción al cristianismo es entendida en este contexto por los propios ashaninka como prueba de civilización y por lo tanto de pertenencia a la sociedad mayor frente al sistema de creencias tradicionales visto como propio del que aún “no se ha civilizado”, del que sigue siendo “salvajito”, ámbito en el cual “cada uno dice una cosa diferente”, en comparación con los dogmas sistematizados y fijados en un texto escrito de la religión de libro que hoy se les ofrece. El descubrimiento de la libertad de creencias dentro de un estado moderno es un descubrimiento que los ashaninka están en vías de realizar y es nuestra esperanza que en ese proceso este texto les sea de utilidad.

La crítica postmoderna ha señalado ya la distancia que puede existir entre la declaración de un informante en el terreno y su registro por el observador, así como acerca de los desfases en el análisis posterior. Estas críticas deben ser tomadas como voces de alarma sobre posibles fuentes de sesgos (Latour 1997), pero no invalidan el quehacer etnográfico redirigido en sus fines, como se ha señalado líneas arriba. De hecho, en las zonas más colonizadas y donde el trabajo misional del protestantismo norteamericano, adventista y evangélico ha echado raíces— al caer la tarde— los niños en lugar de escuchar las recitaciones de los ancianos, escuchan ahora los programas radiales lanzados al aire por las emisoras contratadas por estas iglesias, lo que genera de más en más una discontinuidad en la transmisión de esta tradición de conocimientos. En un futuro próximo esperamos que por la propia dinámica de cambio de la sociedad ashaninka surgirán escritores nativos quienes darán su propia versión de estos saberes y corregirán posibles errores y vacíos involuntarios en el registro efectuado por nosotros con la finalidad de evitar su pérdida irreparable.

La información presentada aquí sobre la sociedad campá ashaninka ha sido recogida en el terreno en diferentes etapas de mi relación con sus miembros y sus comunidades, iniciada en 1986, durante trabajos para diferentes proyectos de desarrollo. Una primera etapa debió ser interrumpida al haber exigido los militantes de Sendero Luminoso mi partida de la región en 1990. Llegados a este punto, y ante el vacío de información que los peruanos tenían sobre los Ashaninka, que en ese momento estaban en guerra contra los movimientos de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru, hice pública la información que tenía sobre dicha sociedad y su cultura en un libro titulado «Los Ashaninka, un pueblo tras el bosque» y una serie de artículos posteriores (Rojas Zolezzi, E. 1994, 1997, 1999) publicados por la Universidad Católica del Perú en Lima. Tras mi partida, el territorio ashaninka se convirtió en un verdadero campo de batalla, al igual que extensas zonas del país, como el sur andino y el valle amazónico del río Huallaga. Solo en 1997 se me ofreció la oportunidad de volver a visitarlos, cuando ante el avance del ejército, las fuerzas de SL y MRTA se venían repliegando. Ese año los

miembros de la ONG Asociación para la Conservación del Patrimonio de Cutivireni (ACPC) me llamaron para participar en su programa de repoblamiento y de defensa legal del territorio de las comunidades ashaninka del valle del río Ene, una de las zonas más golpeadas por las fuerzas de Sendero Luminoso en su avance desde la sierra de Ayacucho hacia la amazonía peruana. La ACPC estaba constituida por un grupo de conservacionistas que, años antes del estallido de la guerra, se había propuesto como objetivo lograr la creación de un parque nacional y que desde 1994 desarrollaban un trabajo de ayuda a los ashaninka desplazados por la violencia política y que trataban de retornar a sus comunidades. La mayor parte de la información presentada aquí corresponde a esta etapa de mis investigaciones en el terreno, la que duró hasta el año 2000. Una nueva visita a los ashaninka del río Tambo tuvo lugar durante el año 2002 en el cuadro de un nuevo programa de la ACPC para legalizar las tierras indígenas en dicho valle. El texto que ofrezco aquí al lector es una versión ampliada del capítulo sobre mitología perteneciente a una tesis doctoral en antropología social aprobada en 2004 en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris.

Deseo expresar mi mayor reconocimiento al profesor Philippe Descola por sus enseñanzas dispensadas en el seminario de Ecología Simbólica en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) y en el College de France durante mi formación doctoral en los años 1996 y 2003-4. Debo también mucho a Jean-Pierre Chaumeil, France-Marie Renard Casevitz Denys Cuche y Jean-Pierre Goulard, quienes han seguido con interés el avance de mis investigaciones. Estas páginas recogen también muchas enseñanzas recibidas de la Dra. Roberte Hamayon durante su seminario acerca del chamánismo siberiano en la École Pratique des Hautes Études, Section V de Sciences Religieuses en los años de 2004 y 2005, así como del Dr. Emmanuel Desveaux en su seminario en la EHESS durante el año 2005. Sobre todo, mi mayor reconocimiento va para las familias ashaninka que siempre me reservaron una acogida simpática y paciente. Mis agradecimientos se dirigen particularmente a los miembros de las comunidades ashaninka de los valles de los ríos Ene, Tambo, Pichis y Perené, donde realicé mis investigaciones de terreno. A todos ellos *pasonki mároni wé* (gracias a todos). Financiamientos otorgados por el fondo Bernard Lelong del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) y el Institut Français d'Études Andines (IFEA), me permitieron hacer frente a una gran parte de los costos de la investigación. La estadía en el terreno no habría sido posible sin la acogida ofrecida por la Asociación para la Conservación del Patrimonio de Cutivireni y sus miembros, Alfredo Paino, Héctor Vega, César Bustamante, Michel Sáenz, William Evans, David Llanos, Javier Narvaez Marcori, Eliana Gutierrez y Percy Peralta. Hago extensivo mi agradecimiento a Mónica Romo y a Tom Schröder por alcanzarme textos sobre la fauna de la región. Gracias al apoyo de mi

familia, y particularmente al de la Dra. Martha Zolezzi de Casanova, mi madre, me ha sido posible disponer del tiempo necesario para realizar la redacción de gran parte de este trabajo. Los buenos oficios de Juan Damonte de Editorial Horizonte permitieron que este sea publicado. Deseo agradecer también la amable acogida de los equipos del Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne (EREA) y el Laboratoire de Anthropologie Sociale (LAS) durante mi estadía en París.

En la frontera oriental de los andes centrales

Actualmente, muchos aspectos han cambiado en la dinámica interna de la sociedad andina que tradicionalmente debió a factores externos. Pero que muchos otros permanecen en funcionamiento. En este y otros capítulos trataremos de presentar el desarrollo de la dinámica interna de la sociedad andina y tradicional y sus consecuencias al curso del proceso de sedentarización y la aparición en los territorios andinos de una capa social ascendente formada por mestizaje de élites, y por la aparición de pasados evangélicos indígenas.

La zona por el contacto de los indígenas de América del Sur, durante milenios, fue el área de las lenguas arawacas, que están constituidas por conjuntos de lenguas que descienden de una lengua más antigua, o proto-lengua. Las lenguas de una misma familia descienden del punto de diverger las ramas de las lenguas a lo largo del tiempo que solo la lengua arawaca que puede determinar su origen. Estas son el grupo de lenguas de diferentes grupos lingüísticos a lo largo de grandes períodos de tiempo. Una de esas antiguas lenguas originarias era aquella hablada por los arawacas el grupo arawak y los campos esenciales son uno de los grupos de descendientes de la población que hablaba dicha lengua. Hace aproximadamente entre tres mil y cinco mil años, esta lengua única era hablada en la región del curso medio del río Amazonas. Ella se fragmentó para dar nacimiento a siete lenguas distintas originadas por secciones de esta población que se dispersaron por toda la América del Sur, en costas del mar Caribe y el océano Atlántico, y posteriormente, a las Antillas. Los arawacas pertenecen a la rama de las poblaciones de lengua arawak que los lingüistas llaman los Proto-maipureanos. Hace dos mil quinientos años aproximadamente, esta lengua se dividió y diversas poblaciones descendientes de aquellas que la hablaban marcharon hacia el sur del subcontinente empujadas hacia el

En este importante estudio sobre los horticultores-cazadores-pescadores-recolectores ashaninka de la alta Amazonía peruana, Enrique Carlos Rojas Zolezzi, especialista en temas amazónicos, realiza un acercamiento amplio a las representaciones de este pueblo, tanto en las relaciones con sus divinidades, como con los seres vivientes no humanos —plantas y animales del entorno—, de los cuales depende su subsistencia. El hilo conductor del estudio es el análisis de la figura del chamán ashaninka, intermediario de los humanos con los seres poderosos, ya sea transformado en colibrí, o en jaguar.

El morral de colibrí nos da a conocer aspectos esenciales de la cultura del pueblo ashaninka, uno de los numerosos pueblos originarios de la amazonía peruana, quienes, con su aporte, enriquecen el vasto acervo cultural de nuestro país.

ISBN: 978-612-4248-00-9



9 786124 248009

Enrique
Rojas Zolezzi

El morral del colibrí

*Mitología, chamanismo
y ecología simbólica
entre los ASHANINKA
del Oriente peruano*

EDITORIAL  HORIZONTE

En este importante estudio sobre los horticultores-cazadores-pescadores-recolectores ashaninka de la alta Amazonía peruana, Enrique Carlos Rojas Zolezzi, especialista en temas amazónicos, realiza un acercamiento amplio a las representaciones de este pueblo, tanto en las relaciones con sus divinidades, como con los seres vivientes no humanos —plantas y animales del entorno—, de los cuales depende su subsistencia. El hilo conductor del estudio es el análisis de la figura del chamán ashaninka, intermediario de los humanos con los seres poderosos, ya sea transformado en colibrí, o en jaguar.

El morral de colibrí nos da a conocer aspectos esenciales de la cultura del pueblo ashaninka, uno de los numerosos pueblos originarios de la amazonía peruana, quienes, con su aporte, enriquecen el vasto acervo cultural de nuestro país.

ISBN: 978-612-4248-00-9



9 786124 248009

OFERTA
S/. 75
LIBRO IMPRESO

PRECIO REGULAR
S/ 100



**ENTREGA A DOMICILIO
O LUGARES CÉNTRICOS**

PEDIDOS:

993 258 125

944 787 051

info@acuedi.org