Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

FLACSO - Biblioteca

Fernando Santos & Frederica Barclay
editores

Guía Etnográfica de la Alta Amazonía

Publicación en canje para uso de la biblioteca
Publication en échange pour la bibliothèque
Publication in exchange for library

Volumen V

Campa Ribereños: Gerald Weiss

Asháninka del Gran Pajonal: Søren Hvalkof & Hanne Veber

Smithsonian Tropical Research Institute
Instituto Smitsoniana de Investigaciones Tropicales

IFEA

GUÍA ETNOGRÁFICA DE LA ALTA AMAZONIA
(Volumen 5)

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

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

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

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

BIBLIOTECA - FLACSO - EC
Fecha: 22 octubre 2006
Compra:
Proveedor:
Costo:
Donación: IFEA

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

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

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

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

Diseño de portada: Antonio Mena
Ilustración de portada: Corona asháninka de la colección Jiménez Borja.

Composición: **Rina Rivas**
Impresión: **Tarea Asociación Gráfica Educativa**

CONTENIDO

Pág.

Prólogo
Fernando Santos & Frederica Barclay vii

Introducción
Fernando Santos & Frederica Barclay xv

Campa ribereños
Gerald Weiss 1

Los Ashéninka del Gran Pajonal
Søren Havalkof & Hanne Veber 75

Apéndice: abreviaturas de términos de parentesco 281

Glosario regional 283

Nota sobre los autores 288

LOS ASHÉNINKA DEL GRAN PAJONAL

Søren Hvalkof & Hanne Veber

CONTENIDO

Pág.
Introducción 79
Datos generales 90
Lengua 99
Historia 113
Organización social 159
Producción y economía doméstica 182
Intercambio e identidad cultural 217
El cosmos y la dimensión espiritual 246
Epílogo 266

Mapas
Ubicación del Gran Pajonal 81
Pajonales y ríos de la región del Gran Pajonal 83
El Gran Pajonal durante la época colonial 117
El Gran Pajonal a fines del siglo XIX según el P. Gabriel Sala 139
Comunidades asháninka del Gran Pajonal afiliadas a OAGP 158

Cuadros
Tipos de suelos en el Gran Pajonal 95
Terminología de parentesco de los Asháninka del Gran Pajonal ... 165
Cultivos asháninka en el Gran Pajonal 192
Productos recolectados en el bosque, manantiales
y corrientes de agua en el Gran Pajonal 206

Gráficos

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

Diagramas

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

Fotos

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

INTRODUCCIÓN*

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

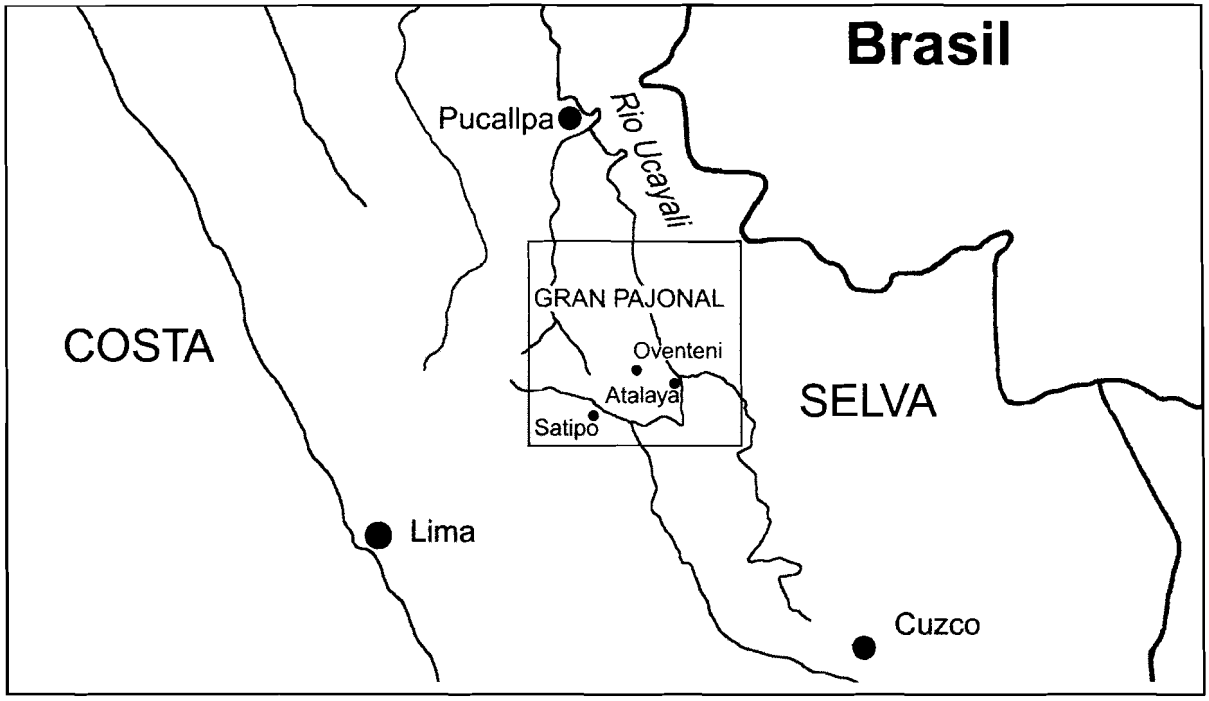
* Agradecemos el apoyo económico de la Fundación Carlsberg de Dinamarca a la publicación de esta monografía. Sin este respaldo no se hubiera realizado.

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

> "El Gran Pajonal..., más de cien kilómetros cuadrados de pura selva plana, una meseta infinita en medio de los grandes bosques y ríos que limitan con la selva del Alto Amazonas...".
>
> "...una planicie... hasta hoy inviolada, allí habitan las invencibles, hospitalarios, feroces y dispersas familias de los ashaninka" (ibid: 90).
>
> "En esa inabarcable meseta selvática conocida como El Gran Pajonal y que aún es su patria los ashanínka no permiten ni puestos policiales ni escuelas al estilo occidental ni iglesias ni cuarteles de soldados. Son sin embargo hospitalarios en extremo, pero exclusivamente con quienes los visitan en paz. Con los otros ignoran la piedad. Su indoblegable condición guerrera no solamente detuvo a los conquistadores inkas y a los conquistadores españoles sino que sigue alerta contra los nuevos bárbaros" (ibid: 325).

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

Mapa 1
Ubicación del Gran Pajonal



Mitos y estereotipos sobre el Gran Pajonal

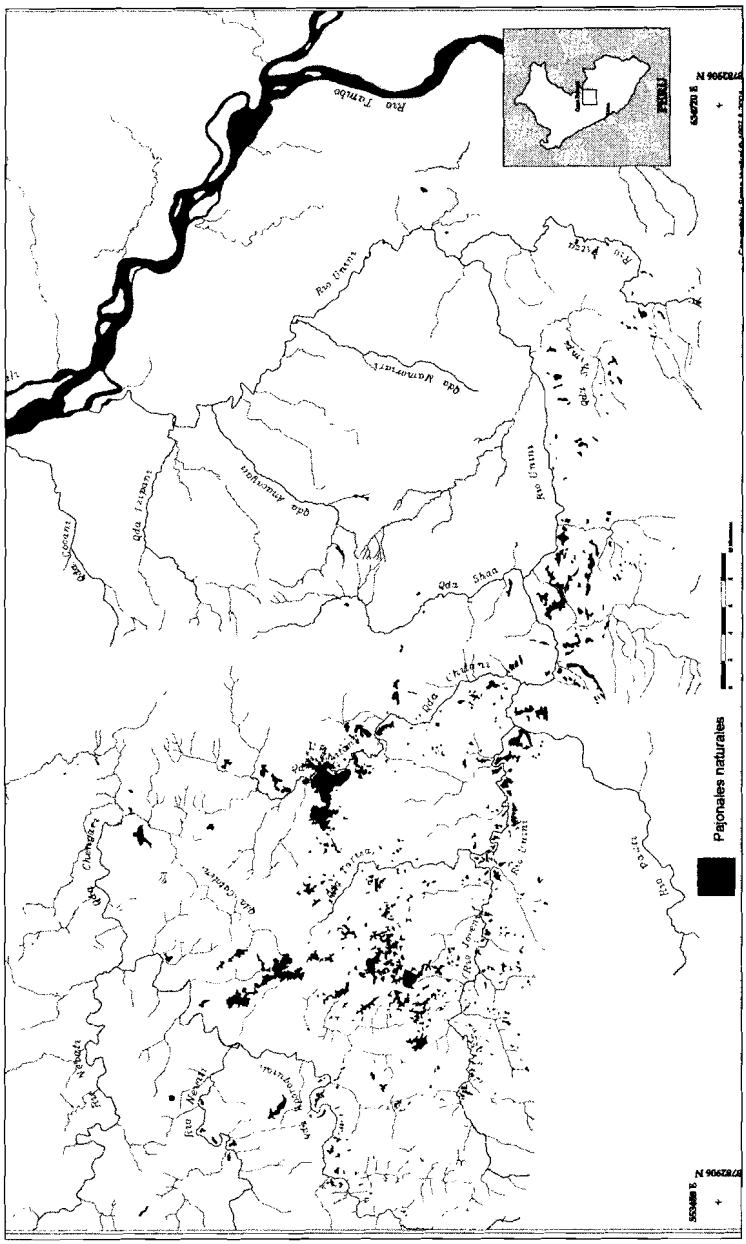
Existen cuatro concepciones dominantes y erróneas sobre el Gran Pajonal: 1. que se trata de una enorme llanura, plana y escasamente poblada; 2. que el famoso Cerro de la Sal está localizado allí; 3. que los Ashéninka del lugar son bastante incivilizados, salvajes y primitivos, y que viven aislados (por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

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

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

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

Mapa 2
Pajonales y ríos de la región del Gran Pajonal



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

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

> "todos los años, al resonar la época de lluvias, los jefes asháninka se reúnen en algún recoveco del Gran Pajonal, posiblemente en las proximidades de Cerro de la Sal, dice Stefano Varese..." (Calvo 1981: 42, 93) [1].

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Trabajo de campo

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

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

---

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

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

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

DATOS GENERALES

Geografía y características físicas

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

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

---

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

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

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

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

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

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

Clima y recursos naturales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

Cuadro 1
Tipos de suelos en el Gran Pajonal

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

Fuente: ONERN, 1968.

Aspectos demográficos

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

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

(9) Censo de desplazados e investigación promovida por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP).
(10) Basada en los censos hechos por el equipo de enfermeras licenciadas que trabajan para el Programa de Salud Indígena de AIDESEP/OAGP (Hvalkof 2003: 224-251).

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

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

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

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

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

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

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

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

LENGUA

Clasificación y nombres

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

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

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

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

---

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

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

Gráfico 1
Lenguas de la rama proto-maipuran

Proto-arahuac

Proto-maipuran — Otros x x x x x

Occidental:
amuesha
chamicuro
Central:
Sureño:
Bolivia-Paraná:
Purús:
piro
apuriña
Campa:
ashéninka: (ver diagrama 2)
asháninka
kakinte
matsiguenga
nomatsiguenga
Oriental:
Norteño:
Interior:

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

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

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

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

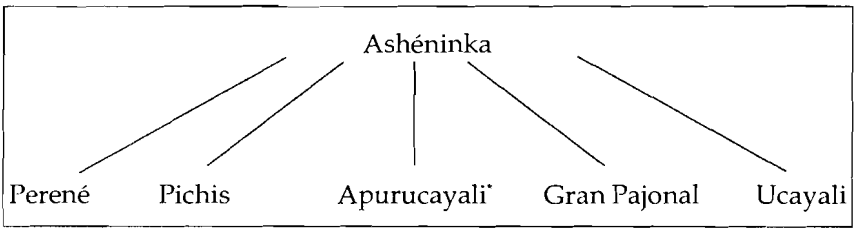
(14) Fuera de los círculos científicos que se ocupan de estos grupos en el Perú, ha predominado por mucho tiempo gran confusión en torno a los nombres, y no en menor grado en la prensa peruana la cual, a lo largo de los últimos años, ha cubierto los trágicos acontecimientos asociados a diversos conflictos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

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

Lengua ashéninka

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

Gráfico 2
Dialectos del ashéninka



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

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

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

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

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

Fonología

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

---

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

Consonantes:

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

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

Vocales:

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

Orden básico

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

Discursos narrativos y ritualizados

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

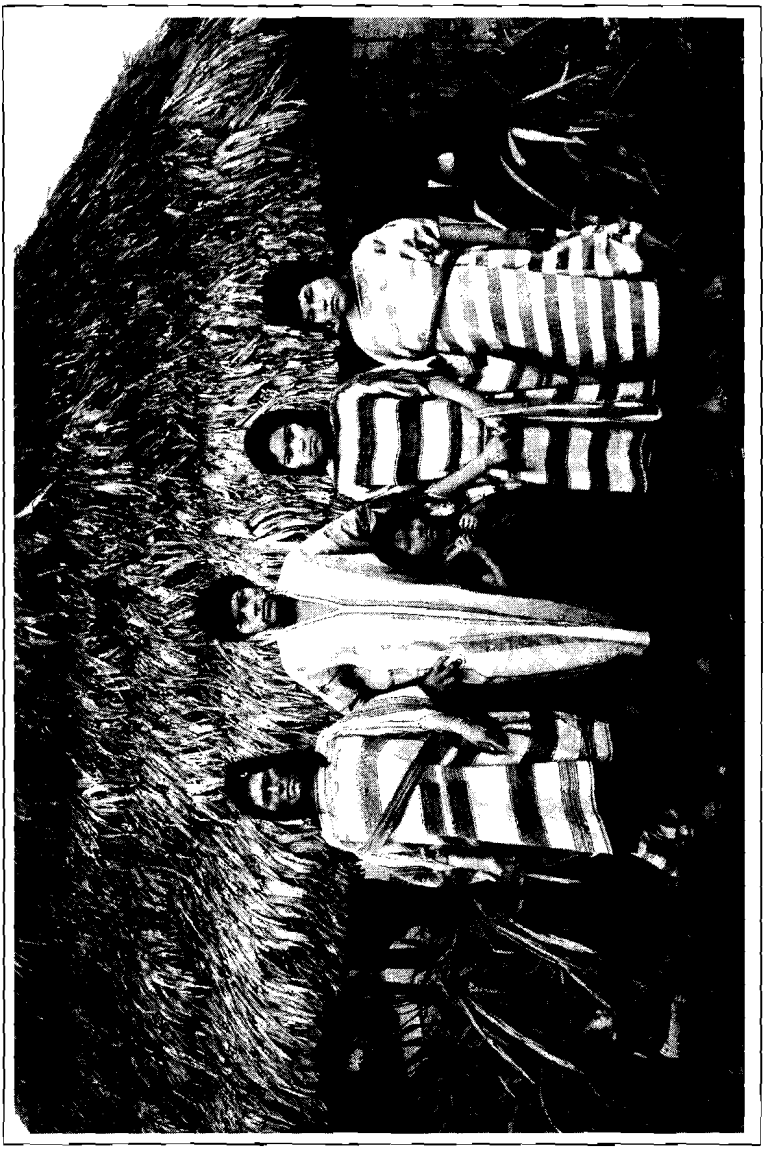
> "[los Kalapalo del Brasil] hacen un uso especialmente elaborado del discurso narrativo para preservar el conocimiento y comunicar pericia y comprensión en un proceso que involucra la interacción compleja y sutil de las funciones didáctica, poética y psicodinámica. La manera en la cual emergen estas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

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

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

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

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



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

FLACSO - Biblioteca

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

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

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

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

Ideófonos (onomatopeyas)

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

Lenguaje no-verbal

Lenguaje de silbidos

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

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

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

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

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

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

HISTORIA

Época colonial

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

---

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

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

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

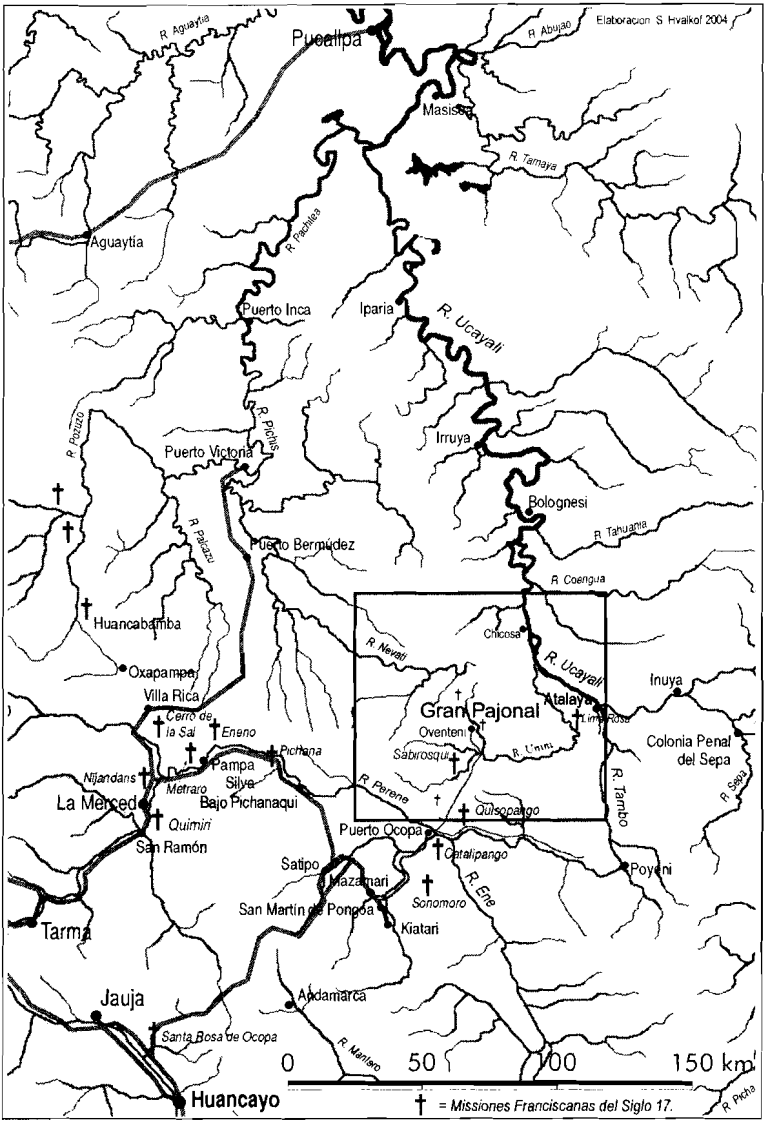
Juan de la Marca mantuvo, sin embargo, el contacto y relaciones amistosas con varios curacas del Gran Pajonal. En 1732, nuevamente se invitó a varios curacas del Gran Pajonal a visitar la misión de San Tadeo, donde se les regaló herramientas y otros objetos y se hizo un nuevo intento por convencerlos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

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

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

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

Mapa 3
El Gran Pajonal en la época colonial



La resistencia

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

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

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

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

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

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

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

El gran alzamiento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

La entreguerra

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

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

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

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

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

---

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