

Los pueblos  
ashaninka,  
kakinte,  
nomatsigenga  
y yanesha

Nº 1

Los pueblos  
ashaninka,  
kakinte,  
nomatsigenga  
y yanesha

Serie

Nuestros pueblos indígenas N° 1



PERÚ

Ministerio de Cultura



PERÚ

Ministerio de Cultura

Diana Alvarez-Calderón Gallo

**Ministra de Cultura**

Patricia Balbuena Palacios

**Viceministra de Interculturalidad**

Mayu Velasco Anderson

**Director General de Derechos de los Pueblos Indígenas (e)**

Los pueblos ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanesha

Serie Nuestros pueblos indígenas N° 1

Ministerio de Cultura

Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja. Lima, Perú.

[www.cultura.gob.pe](http://www.cultura.gob.pe)

**Elaboración de contenidos:** Oscar Espinosa

**Realización de entrevistas:** Pablo Molina y José Carlos Ortega

**Edición:** Sandra Torrejón

**Colaboración:** Daniella López, Dafne Lastra, José Carlos Agüero, Juan Francisco Chávez, Agustín Panizo, Sughey Rojas

**Ilustraciones:** Enrique Casanto

**Primera edición:** diciembre de 2014

**Diseño y diagramación:** Estación La Cultura

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-18476

ISBN: 978-612-4126-37-6

Impreso en LucentPerú S.A.C. Calle Elías Aguirre 126 oficina 1002, Miraflores, Lima.

# ÍNDICE

<b>Presentación</b> .....	5
<b>Introducción</b> .....	9
<b>1. ¿Quiénes son? ¿Qué es importante para ellos?</b> .....	11
1.1. Ser ashaninka.....	13
1.2. Ser kakinte .....	15
1.3. Ser nomatsigenga .....	20
1.4. Ser yanasha .....	23
<b>2. Denominaciones, población y ubicación</b> .....	27
2.1. El pueblo ashaninka.....	29
2.2. El pueblo kakinte .....	30
2.3. El pueblo nomatsigenga .....	32
2.4. El pueblo yanasha .....	32
<b>3. Historia de los pueblos arawak</b> .....	35
3.1. Los antepasados más antiguos .....	37
3.2. La relación con las sociedades andinas .....	38
3.3. La llegada de los españoles y los misioneros .....	39
3.4. La gran rebelión de Juan Santos Atahualpa.....	40
3.5. La invasión de los territorios de estos pueblos en el siglo XIX.....	42
3.6. Los caucheros, las correrías y la época de las haciendas .....	43
3.7. Nuevos colonos y nuevas misiones religiosas .....	45

3.8. Primeras organizaciones modernas .....	46
3.9. La violencia de Sendero Luminoso y del MRTA.....	47
<b>4. Los relatos de los antepasados.....</b>	<b>53</b>
4.1. El relato sobre el Sol .....	56
4.2. El relato sobre la Luna .....	59
4.3. La historia del águila y del cañón de Pakitsapango .....	61
4.4. Cuando llegaron los españoles .....	62
4.5. El relato de Sanrronesha', los asesinados y la emergencia del orden social .....	65
4.6. El relato sobre Yompor Santo, el emisario divino.....	67
<b>5. Los pueblos arawak en la actualidad.....</b>	<b>71</b>
5.1. Viviendo en la ciudad.....	74
5.2. El acceso a la educación .....	74
5.3. El acceso a servicios de salud .....	80
5.4. El acceso a servicios básicos .....	82
<b>6. Dos mujeres ejemplares .....</b>	<b>87</b>
6.1. Luzmila Chiricente Mahuanca .....	89
6.2. Ruth Buendía Mestoquiari .....	92
<b>Bibliografía .....</b>	<b>96</b>

## Presentación

El Ministerio de Cultura, a través del Viceministerio de Interculturalidad, en su calidad de órgano especializado en materia indígena; presenta la serie de libros: **Nuestros pueblos indígenas**.

Esta serie presenta información sobre la identidad, la historia y la cultura de los pueblos indígenas, desde una variedad de temas y voces. Como parte de sus principales aportes, presenta testimonios de ciudadanos y ciudadanas indígenas, quienes desde la propia experiencia, describen los principales elementos de su cultura, su historia, la vida como parte de un pueblo indígena, así como también algunos de los cambios y adaptaciones que su pueblo ha experimentado.

**Nuestros pueblos indígenas**, ha sido desarrollado bajo diversas autorías, razón por la que la estructura y el contenido de los libros varían en relación con aspectos particulares de cada uno de los grupos de pueblos a los que se dedica cada edición. De esta manera, los relatos dialogan con información etnográfica y datos producidos por el Estado peruano.

Cada libro presenta información sobre un grupo de pueblos con características comunes, que se relacionan por su historia, su cultura o su afinidad lingüística. En este sentido, y lejos de reducir la complejidad de cada uno de estos pueblos, se resaltan aquellos aspectos que los hacen similares y a la vez distintos entre sí, enfatizando en la riqueza cultural y la diversidad que aportan a nuestro país.

Esta primera publicación presenta testimonios de hombres y mujeres ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanesha, así como datos peculiares, históricos y estadísticos sobre sus pueblos, los mismos que se encuentran principalmente en la selva central del Perú. Sin embargo, estos pueblos han ido

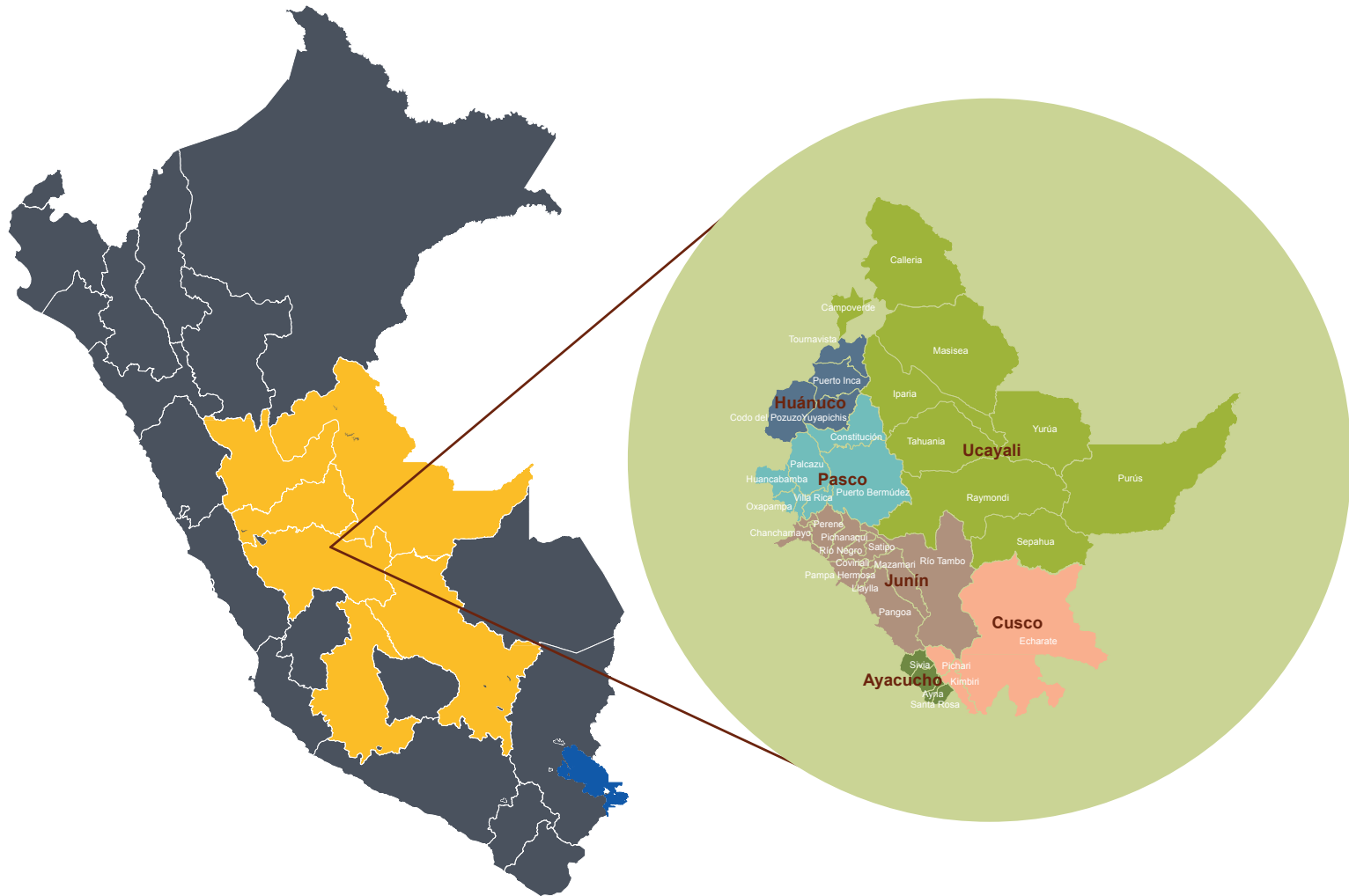
migrando a nuevos espacios, de la mano con sus tradiciones y creencias heredadas, y también aquellas que nacen a partir de la interacción con otras realidades, lo que los hace cada vez más presentes en todo el país.

Cabe resaltar que este libro no pretende agotar la representación de la gran diversidad de rasgos de la cultura de los citados pueblos, sino que su objetivo es presentar una aproximación que permita involucrar en el diálogo a los diferentes actores interesados en el proceso de conocimiento y reconocimiento de la riqueza cultural del Perú.

Finalmente, el Ministerio de Cultura expresa su agradecimiento a las personas que nos brindaron sus testimonios y opiniones, así como a todos los colaboradores, por su valioso trabajo en la elaboración de esta colección de libros.

**Patricia Balbuena Palacios**

**Viceministra de Interculturalidad**



Los pueblos ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanesha viven, principalmente, en comunidades nativas de 6 regiones, 11 provincias y 40 distritos de nuestro país.





# Los pueblos ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanesha

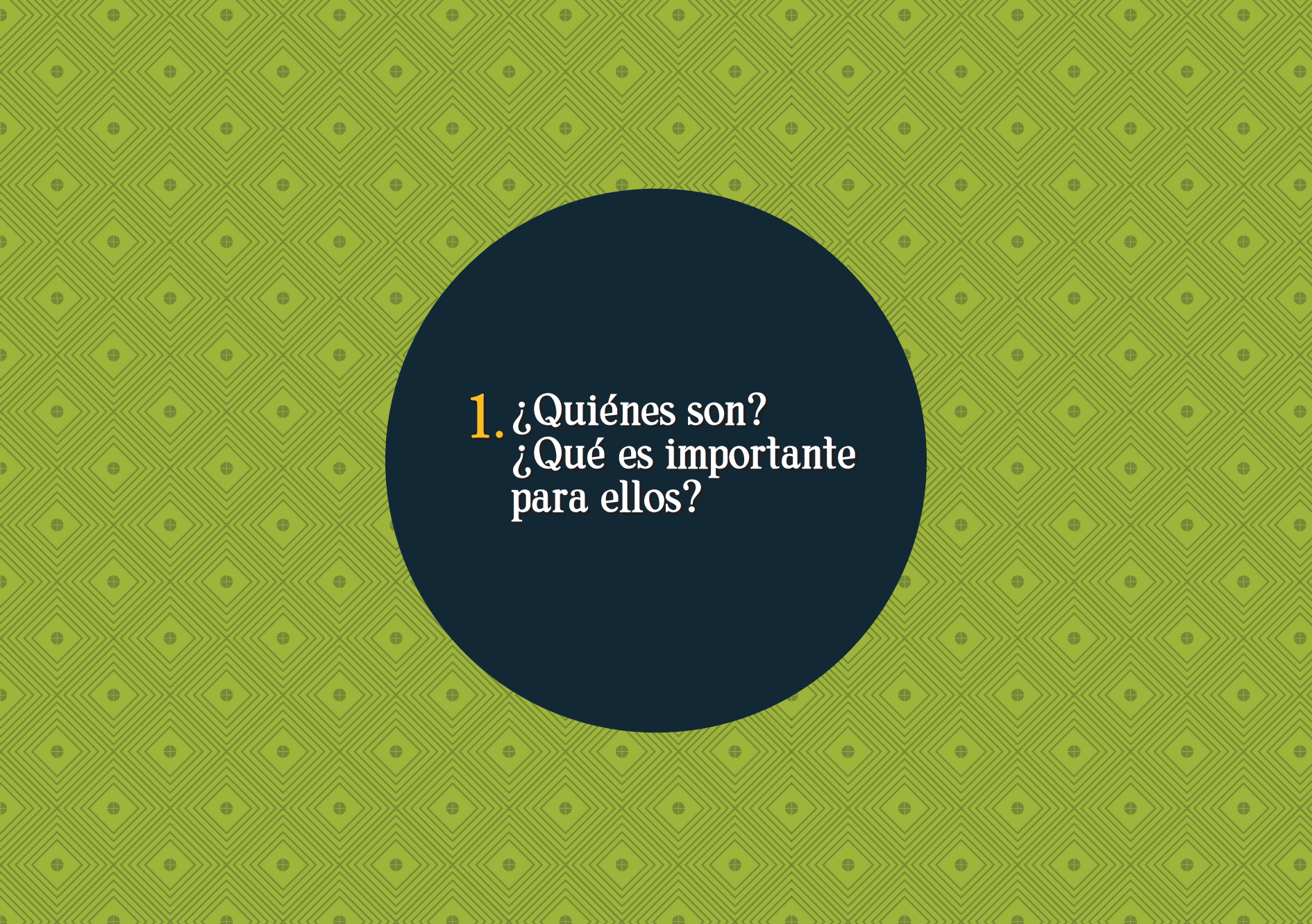
## Introducción

Los pueblos ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanesha tienen raíces históricas y culturales similares, en gran medida porque están ubicados geográficamente en la misma región del país: en la selva central. Además, estos pueblos comparten afinidad lingüística, ya que sus idiomas pertenecen a un mismo tronco: la familia lingüística Arawak (o Arahua).

Así como los pueblos ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanesha, existen otros ocho pueblos indígenas de la Amazonía peruana cuyos idiomas originarios pertenecen a la familia lingüística Arawak, familia que, además de ser una de las más extendidas en nuestro continente, concentra a más de la tercera parte de la población indígena en el Perú.

Si bien cada uno de estos pueblos tienen una identidad y tradiciones culturales propias, por sus rasgos comunes, algunos investigadores los agrupan también bajo la denominación de “Gran Pueblo Arawak”. En este libro, presentaremos aspectos comunes y propios de la identidad de estos pueblos, de su historia, de sus tradiciones y de las costumbres que han heredado de sus antepasados, pero también de aquellas que nacen a partir de la interacción con otros pueblos.





1. ¿Quiénes son?  
¿Qué es importante  
para ellos?



Este capítulo presenta diversos testimonios de hombres y mujeres sobre qué significa ser ashaninka, kakinte, nomatsigenga o yanesha. Diversas personas, de distinta edad y ocupación, han compartido sus reflexiones sobre lo que significa ser parte de uno de estos pueblos hoy en día, qué desafíos enfrentan, y qué podrían aprender de ellos el resto de peruanos.

## 1.1. Ser ashaninka

Ser ashaninka está muy relacionado con el territorio y con la lucha por defenderlo a lo largo de la historia. Para un ashaninka, su identidad está fuertemente vinculada a una cosmovisión en la que las relaciones con la naturaleza son fuertes y se reconoce que todo lo que les rodea tiene vida. Los hombres ashaninka deben saber “...mantener su territorio intacto, saber estar en relación a su modo de vida sin sufrir cambios dentro de su territorio, pues este modo de vida implica la reciprocidad entre el ser humano y la naturaleza” (Pablo Jacinto, ashaninka). Asimismo, de acuerdo a la tradición ashaninka, las mujeres deben ser sinceras, leales a sus propias convicciones y a su identidad; tienen que saber participar activamente en su comunidad y desarrollar algunas labores como el hilado, además de adquirir los conocimientos sobre las plantas medicinales.

Un aspecto importante de la identidad ashaninka se expresa a través del uso del idioma o de la vestimenta, elementos que los distinguen en el campo y en la ciudad también. Su sentido de pertenencia se reafirma a través de diversos aspectos y manifestaciones culturales, como el uso de instrumentos como las flechas para cazar y para representaciones simbólicas. A pesar de la existencia de algunas diferencias culturales, los ashaninka reconocen que hay aspectos que comparten con los distintos pueblos de la selva central, como una vestimenta similar —por el uso de la *cushma*— o la alimentación. Esta vestimenta refuerza también su identidad, sobre todo en ceremonias oficiales o en las relaciones con personas no indígenas.

Sin embargo, muchos aspectos de la tradición cultural ya no conservan sus características iniciales, debido a la presencia de personas foráneas o colonos en territorio ashaninka: “Una identidad, por ejemplo, en la vestimenta ya ha ido cambiando, se ha ido perdiendo en los colores. Se ha perdido porque entra el comercio de la gente foránea. Las abuelas son las que enseñaban a las niñas a hacer el hilado, los tejidos, y eso se ha perdido” (Enrique Casanto, ashaninka).

El ser ashaninka también se manifiesta a través de distintas actividades como pescar, cazar o cultivar alimentos, y también en la relación con la naturaleza, las plantas y los animales. Por ejemplo, *“el título del libro de Enrique Rojas Zolezzi ‘Los ashaninka: un pueblo tras el bosque’ es un título que ejemplifica lo que es ser ashaninka, porque vivimos del árbol, porque la planta me da vida cuando estoy enfermo o cuando el aire está contaminado”* (Pablo Jacinto, ashaninka).

Precisamente por ello, los ashaninka reconocen la importancia de revalorar su cultura, pero, sobre todo, de transmitir a las nuevas generaciones los conocimientos y saberes tradicionales que poseen los ancianos, de quienes se aprende el idioma o el uso de plantas medicinales. Hay que transmitir *“nuestra riqueza cultural y no solo en las formas como las artesanías que lo puedan vender, sino lo simbólico, el contenido de nuestros conocimientos”* (Pablo Jacinto, ashaninka). Son estos conocimientos y el uso de su lengua lo que *“no olvidan”* los ashaninka que viven en ciudades.

Además de los saberes que se transmiten de generación en generación, los ashaninkas también valoran los conocimientos que pueden aportar al resto del país, como los valores de la honestidad, sinceridad y reciprocidad, y un saber milenario de cuidado del bosque y del medio ambiente:

*“Ahora el Estado tiene estas reservas comunales, los parques nacionales, pues ahí hay una riqueza enorme de conocimiento cultural, botánico, forestal que se puede trabajar entre peruanos y ashaninkas; hay una serie de cosas que se pueden dejar (...). [¿Cómo se puede hacer para que se enseñen los valores al resto de peruanos?] Con los cuentos orales, por actividades o talleres que podríamos programar para enseñar los cuentos, los mitos”.* (Pablo Jacinto, ashaninka)

### La lengua ashaninka

La lengua ashaninka pertenece a la familia lingüística Arawak y es hablada en la cuenca de los ríos, Ucayali, Tambo, Cohengua, Perené, Pachitea, Yura, Chinchihuani, Ene, y Apurímac, en las regiones de Junín, Cusco, Lima, Ayacucho, Apurímac, Pasco, Ucayali y Huánuco por los pueblos ashaninka y asheninka. Según el Ministerio de Educación (2013), existen siete variedades geográficas de esta lengua: ashaninka del Ene, Tambo y Satipo (bajo Perené); asheninka del Apurucayali; asheninka del Pajonal; ashaninka del alto Perené; asheninka del Pichis; asheninka del sur de Ucayali; y asheninka del Ucayali-Yurúa. También se reporta población ashaninka en Brasil. La mayoría de las variedades son vitales, a excepción de la variedad del Alto Perené que se encuentra seriamente en peligro (Ministerio de Educación, 2013).

## 1.2. Ser kakinte

La identidad de los kakinte como pueblo está fundamentada en la condición de ser seres humanos que comparten un territorio que ha sido heredado por los antepasados que habitaron allí. En ese sentido, ser kakinte es ser *“una persona (...) que vive en el bosque, que protege los bosques donde hay los animales como biodiversidad. Todo eso... eso es kakinte, es cuidado, protector de esa zona, de la selva tropical, porque ellos [los bosques] son vida... su mercado, su vivencia digamos, su vivencia es bosque, su mercado es bosque, su salud es bosque, su educación es bosque”* (Josué Ríos, kakinte).

Por ello, los hombres y mujeres kakinte consideran importante enseñar a sus hijos e hijas todo lo que aprenden en el bosque, cómo manejarlo y conservarlo, así como el idioma y las costumbres tradicionales relacionadas con las actividades más comunes, como la agricultura.



Un hombre kakinte debe tener la capacidad de ejercer un liderazgo: *“Un buen kakinte tiene que ser como un líder que defiende su pueblo (...). No permite a alguien que viene a su pueblo donde está el territorio, malograr o contaminar digamos, contaminar su territorio. Ese es buen líder [del] pueblo kakinte”* (Josué Ríos, kakinte).

En ese sentido, se espera que el hombre kakinte conozca los derechos de los pueblos indígenas para saber defenderlos, y así poder proyectarse hacia el futuro y a los problemas que deberán enfrentarse. Por ello, es fundamental la educación de las generaciones jóvenes, para que estén preparadas y puedan asumir en el futuro su responsabilidad como líderes del pueblo kakinte:

*“Porque la educación es el principio del desarrollo para un pueblo. Porque si no nos preocupa la educación, ¿quién va a ser después el que va a defender el pueblo kakinte? ¿Quién va a ser más tarde quien va a dirigir el pueblo kakinte? Si no se educa, si no se apoya a estudiantes kakintes, entonces más adelante [el pueblo] va a sufrir, va a necesitar, [porque] ¿quién va a dirigir la comunidad?”. (Adán Salazar, kakinte)*

En el caso de las mujeres kakinte, se espera que transmitan a sus hijas las costumbres y saberes como elaborar las *cushmas*, preparar los alimentos, entre otros. Por otro lado, si bien anteriormente el rol de liderazgo no les era atribuido, hoy en día la situación ha empezado a cambiar, y se considera que ellas también pueden desempeñar este papel y representar y defender a su pueblo, al igual que los hombres:

*“[El hombre kakinte] debería reconocer también el liderazgo de las mujeres, no ser machistas. Porque en la actualidad, o sea en la actualidad existen pueblos kakintes que simplemente gobiernan solamente los varones, y las mujeres no tienen derecho a acceder a la educación, no tienen derecho a dirigir la comunidad. O sea que debe abrirse un poco, también dejar que las mujeres asuman la responsabilidad por su derecho, ¿no?, por su derecho que todos somos seres humanos y todos tenemos igual derecho”. (Adán Salazar, kakinte)*

La cultura kakinte se manifiesta a través de distintos elementos, como son el idioma, la comida, las costumbres, la historia, y los cuentos y mitos, que constituyen el legado de sus antepasados. Así, por ejemplo, en la comunidad de Taini hasta ahora existe una cueva que está relacionada con la historia y el pasado del pueblo kakinte. Es justamente la relación especial con este lugar la que constituye parte de la identidad cultural del pueblo kakinte de Cusco:

*“[Es] importante para nosotros; por lo tanto para que nosotros nos digan o sea que... ‘Yo te puedo trasladar como gobierno, yo te puedo trasladar, no sé, a Junín para que vivan los kakintes’, nosotros no podríamos aceptar aquí porque no tenemos historia. Nuestra historia está aquí, nuestro legado está aquí. Nuestros antepasados nos han dejado aquí historia, aquí tenemos que vivir y defender nuestro pueblo hasta que muramos”.* (Adán Salazar, kakinte)

La cultura kakinte también se expresa a través de una estrecha relación con la naturaleza, que forma parte de su cosmovisión y que regula el uso de los recursos naturales:

*“Tenemos bosques, tenemos animales, tenemos aves, tenemos peces, y todo lo demás que nos da la naturaleza... [Nos] sentimos parte de ellos y los cuidamos también para que también ellos... o sea que no terminen ¿no?, no se extingan. Algunos animales se van extinguiendo aquí, por allá, estamos cuidando y (...) nosotros no permitimos que dañen a la naturaleza, que tumben a las maderas, que maten al venado, que maten a la sachavaca, que maten al majaz. No es permisible, porque nosotros nos abastecemos de esa naturaleza, y nosotros como propio kakinte nos identificamos a eso, que tenemos naturaleza. Y a base de eso es nuestro propio consumo y nuestra economía”.* (Adán Salazar, kakinte)

Los kakinte buscan que los elementos que conforman su identidad como pueblo no se pierdan, por lo que es importante transmitir estos conocimientos, la historia, las costumbres, pero, sobre todo, el idioma a las generaciones jóvenes,

además de un sentimiento de orgullo por la propia cultura. Los cambios en la cultura no necesariamente son percibidos como negativos; al contrario, el aumento de la participación política de las mujeres y el establecimiento de kakintes en zonas urbanas son también elementos importantes que influyen en la forma cómo se entiende el pertenecer a este pueblo hoy en día.

Existen algunas diferencias de acceso a servicios entre los kakinte y otros pueblos vecinos, como el ashaninka, por ejemplo en lo que respecta a servicios como salud y educación. En el caso kakinte, estos servicios se encuentran limitados debido a que las comunidades no están tan conectadas con los centros urbanos más cercanos, ni hay tanta movilidad entre estos espacios, como sí ocurre en el caso ashaninka: *“Porque muchos ashaninkas, ellos ya están cercanos a la ciudad, tienen acceso y pueden estudiar. Y nosotros, los que estamos más adentro de la selva, no tenemos acceso”* (Josué Ríos, kakinte).

A pesar de ello, hay personas en las comunidades que tienen una educación básica completa, aunque el acceso a estudios superiores sigue siendo bastante más difícil y reducido:

*“En cuanto a nosotros, en la comunidad también tenemos diferencias en cuanto al nivel de educación. Hay personas, hay jóvenes, hay señores, hay comuneros o comuneras que ya han accedido a educación. Por ejemplo, a nivel primaria, a nivel secundaria, porque todavía no nos llegamos hasta nivel superior. Ahora, la diferencia es que las personas que han accedido a la educación entonces tienen otra visión actual del mundo, de cómo funciona a nivel del Perú, las leyes, los derechos humanos que funcionan a nivel del Perú, también conocen eso. Sin embargo, los que no acceden todavía a la educación no saben si tienen derecho o no, que los ampara como pueblos indígenas”.* (Adán Salazar, kakinte)

Para los kakinte, las principales diferencias entre ellos y el resto de peruanos no indígenas se da principalmente a partir de la relación que establecen con la naturaleza y en el uso de los recursos naturales a través de la caza, la pesca y la agricultura. *“Nosotros nos abastecemos de alimentos que nos brinda la naturaleza, que nosotros producimos, que nosotros mismos trabajamos para... o sea para el consumo familiar, basado en agricultura, en la cacería,*

*en la pesca. Claro, esa es nuestra economía como pueblo kakinte”* (Adán Salazar, kakinte). En relación con esto, es interesante notar que estos conocimientos distinguen también a los kakinte que viven en ciudades.

En el caso de la educación, si bien muchos kakinte reconocen no haber alcanzado un nivel similar a las personas urbanas, esto no los hace sentir que carecen de conocimientos, ya que se saben poseedores de muchos saberes relacionados con aspectos de su cultura, de la naturaleza y sobre el entorno que les rodea: *“No estamos preparados a través de escritos, a través del castellano, pero sí tenemos conocimientos en cuanto a nuestro idioma, somos originarios y conocedores... tenemos conocimiento de lo que existe en el Perú, pero no tenemos conocimiento como lo hacen en la ciudad. Eso es lo que nos diferencia”* (Josué Ríos, kakinte).

Finalmente, las dificultades en el acceso a medios de comunicación y transporte, refuerzan estas diferencias y las brechas que los kakinte perciben entre su pueblo y las personas que viven en las ciudades.

### **La lengua kakinte**

La lengua kakinte pertenece a la familia lingüística Arawak y es hablada por el pueblo del mismo nombre en la cuenca del río Huipaya, en las provincias de Satipo y La Convención, en las regiones de Junín y Cusco, respectivamente. El kakinte es una lengua vital, pero amenazada por la vulneración que sufre el pueblo de su territorio (Ministerio de Educación, 2013). El kakinte cuenta con un alfabeto oficial desde el año 2013 establecido por el Ministerio de Educación con participación de representantes del pueblo (RD 550-2013-ED). Actualmente se ha formado a dos representantes kakinte para que entren al Registro de Intérpretes de las Lenguas Indígenas u Originarias del Ministerio de Cultura.

### 1.3. Ser nomatsigenga

Ser nomatsigenga está muy relacionado con el reconocimiento de la propia cultura, del idioma y de la relación con la naturaleza, por formar parte del territorio que se habita: *“Nosotros también nos relacionamos al bosque, tenemos nuestro propio mercado, que allí en el mismo bosque encontramos nuestra comida, nuestra medicina tradicional que nuestros ancestros han dejado para nuestras futuras generaciones”* (Herlinda Rodríguez, nomatsigenga).

Un hombre nomatsigenga debe ser trabajador, ayudar y colaborar con su esposa, dominar bien su idioma y saber desenvolverse en el bosque. En el caso de la mujer, esta debe ser muy responsable y trabajadora, y saber cuidar de su familia. Además, debe aprender a realizar algunas labores que, de acuerdo con la tradición nomatsigenga, son propiamente femeninas, como es el hilado. Todo ello se aprende a partir del ritual de paso de la primera menstruación, con el que se simboliza la transición de una niña a mujer:

*“En primer lugar, para que sea una buena mujer, cuando llega a su primera menstruación la encerramos en una casita para que no le atraiga a las demás personas el olor de la sangre. Está dos semanas o un mes mínimo y cuando sale de la enchizada le cortan el cabello. [Después] la mandan a hilar para que aprenda a hacer el tsarato, para que cualquier cosa que aprenda, como cushma, pero sobre todo esto, porque es muy difícil hacer el tsarato, no es cualquier cosa. Y también hacen sus artesanías”.* (Herlinda Rodríguez, nomatsigenga)

Para los nomatsigenga, un aspecto central de su identidad es el compartir en familia y entre comunidades, lo que se demuestra cuando se invita a alguien a la casa. El sentido de identidad y pertenencia se reafirma a través de este y de otros aspectos y manifestaciones de la cultura, como en el uso de su lengua. Este último, así como la característica del compartir, constituyen las principales diferencias que los identifican como pueblo nomatsigenga y que los distinguen de otros pueblos indígenas, además de las danzas y de algunas variaciones en la vestimenta tradicional. A pesar de la existencia de estas diferencias culturales, los nomatsigenga también reconocen que hay aspectos que comparten con los otros pueblos de la selva central, como el régimen alimenticio, que es bastante similar.



Los nomatsigenga consideran muy importantes su propio idioma, su vestimenta y sus danzas, que les dan mucho orgullo: *“A mí también me interesa más que nada identificarme con mi cultura y mi lengua, porque es un prestigio para mí y para todos mis pueblos y para todas mis generaciones que me están siguiendo”* (Herlinda Rodríguez, nomatsigenga).

La cultura nomatsigenga se manifiesta a través de las costumbres y actividades asociadas a hombres y mujeres, como la caza y el hilado, respectivamente; y de ciertos valores como la honradez, el respeto y el compartir entre las personas.

*“No quiero perder mi cultura, porque nosotros seguimos permaneciendo como pueblos indígenas, ya sea ashaninka, nomatsigenga, andino, estamos allí. Nosotros como pueblo nomatsigenga no nos avergonzamos de nuestra cultura por más que nos critiquen. Yo tengo ese orgullo porque si yo no hablo yo misma me estoy perdiendo mi propia lengua. Si yo me voy a otra ciudad y luego voy a mi pueblo y ya no quiero hablar es porque uno mismo no sabe valorar su propia cultura”.* (Herlinda Rodríguez, nomatsigenga)

Pero, sobre todo, los nomatsigenga consideran necesario transmitir a las nuevas generaciones los conocimientos y saberes tradicionales que tienen sus ancianos y ancianas, de quienes han aprendido el idioma y las costumbres: *“primero es el compartir con sus amigos para que no sean traviesos, que sean respetuosos a sus demás hermanos. También la responsabilidad, también de ser trabajador”* (Silvia Escobar, nomatsigenga).

Hay diversos aspectos propios de la cultura nomatsigenga que pueden ser aprendidos por todos los peruanos, como las danzas, la música, los platos típicos, el idioma —si es que desean aprenderlo— y, sobre todo, los valores de la honestidad, responsabilidad y respeto que practican los nomatsigenga: *“Por ejemplo, ya sea en el canto, cómo se puede sembrar la yuca o en qué mes se puede sembrar el maíz o la pituca o la maona, que es un tipo de papa. Una mujer cuando siembra la maona no debe rascarse ni meterse su dedo a la nariz. Eso también podemos enseñarles, y también a hacer collares, pulseras, que conozcan cómo antes vivían los pueblos nomatsigenga originarios”* (Herlinda Rodríguez, nomatsigenga).

### La lengua nomatsigenga

La lengua nomatsigenga pertenece a la familia lingüística Arawak y es hablada por el pueblo del mismo nombre en la cuenca de los ríos Perené, Ene, Saniberi, Satipo, Anapati, entre otros, en la provincia de Satipo, en la región Junín, así como en la provincia de La Convención en la región Cusco. Es considerada una lengua vital (Ministerio de Educación, 2013) y desde el año 2011 cuenta con un alfabeto oficial consensuado en un proceso participativo con representantes de su pueblo y el Ministerio de Educación (RD 0926-2011-ED). Actualmente, hay cuatro intérpretes y traductores registrados por el Ministerio de Cultura.

## 1.4. Ser yanesha

Para los yanesha, su identidad como pueblo está fundamentada en tres elementos: la cultura, el idioma y el territorio. En ese sentido, ser yanesha implica, en el ideal, hablar bien el idioma, aunque hoy en día algunos yanesha han olvidado su idioma, sobre todo las generaciones más jóvenes y la población que vive en ciudades.

Además, la identidad cultural yanesha también está muy relacionada con la cosmovisión y algunos principios y valores que forman parte de la costumbre y norman la vida en comunidad, como el compartir lo que uno tiene con otros. De este modo, una persona yanesha no solo es aquella que sabe hablar el idioma, que utiliza la *cushma*, trabaja la chacra o prepara platos típicos, sino que es una persona que conoce la cosmovisión de su cultura y, por ende, es poseedor de saberes tradicionales: *“Entonces yo me siento como yanesha porque tengo cultura, muchos saberes, así como nuestra propia cosmovisión de los animales, árboles, ríos, insectos y esto es lo que más me hace sentir orgulloso de ser yanesha”* (Saúl Ignacio, yanesha).



Ser yanesha también implica una relación estrecha con la naturaleza. Este vínculo forma parte importante de su cosmovisión:

*“Nosotros somos muy respetuosos de las plantas porque consideramos que todos los seres son seres vivos y tiene sus partes. Y nosotros siempre tenemos que pedir permiso al dueño de esa naturaleza para que nos salve. Por eso es que algunos que nos metemos así nomás a rozar nos pasa algo: nos muerde la culebra, nos cae un palo en la cabeza porque no hemos pedido permiso al dueño”.* (Henry Bujaiico, yanesha)

Para los yanesha, es importante que los hombres y mujeres adultos enseñen a sus hijos e hijas el idioma y las costumbres, así como su cosmovisión, ya que consideran que esta es una forma de rescatar y revalorar la cultura: *“Mientras no nos conocemos nosotros mismos entonces no nos vamos a interesar en lo que tenemos y que tienen nuestros viejos como su tecnología, su ciencia. Estos jóvenes deben pues conocer la cosmovisión general para que ellos la patenten”* (Henry Bujaiico, yanesha).

En ese sentido, las enseñanzas a las generaciones jóvenes son muy importantes: *“Yo quisiera que mis hijos sigan valorando lo que nosotros sabemos porque nosotros tenemos una cultura que es muy rica. Nosotros la estábamos perdiendo y la hemos rescatado. Por eso lo que importa es que ellos la sigan aprendiendo y así aprendan lo que hacemos, que son los cantos, cómo cantarles a los cerros”* (María Bautista, yanesha).

El rol de la Escuela Intercultural Bilingüe (EIB) es fundamental, en tanto constituye un espacio a través del cual se puede enseñar el idioma y otros elementos de la cultura: *“Ahora hemos perdido conocimientos sobre la tecnología, la pesca, la caza, gobernabilidad y modo de vida antigua de nuestros antepasados; por eso desde la escuela queremos rescatar”* (Henry Bujaiico, yanesha).

Por supuesto, también es fundamental el rol de la familia en el aprendizaje de la cultura y de la lengua:

*“A mis hijos le estoy enseñando a que hable el yanesha aunque ellos a veces dicen: ‘Ay no, mamá, esa es una antigüedad’; ahora les conviene saber hablar su idioma porque qué pasa si cuando van a postular, por ejemplo, a Beca 18 y al pedirles su DNI ven que es de la nación yanesha, les piden hablar su idioma, él tiene que saber saludar, cantar porque si no, no le van a creer... por eso los profesores ahora les dicen: ‘Ustedes tienen que aprender su idioma y su cultura si quieren llegar más allá’”. (María Bautista, yanesha)*

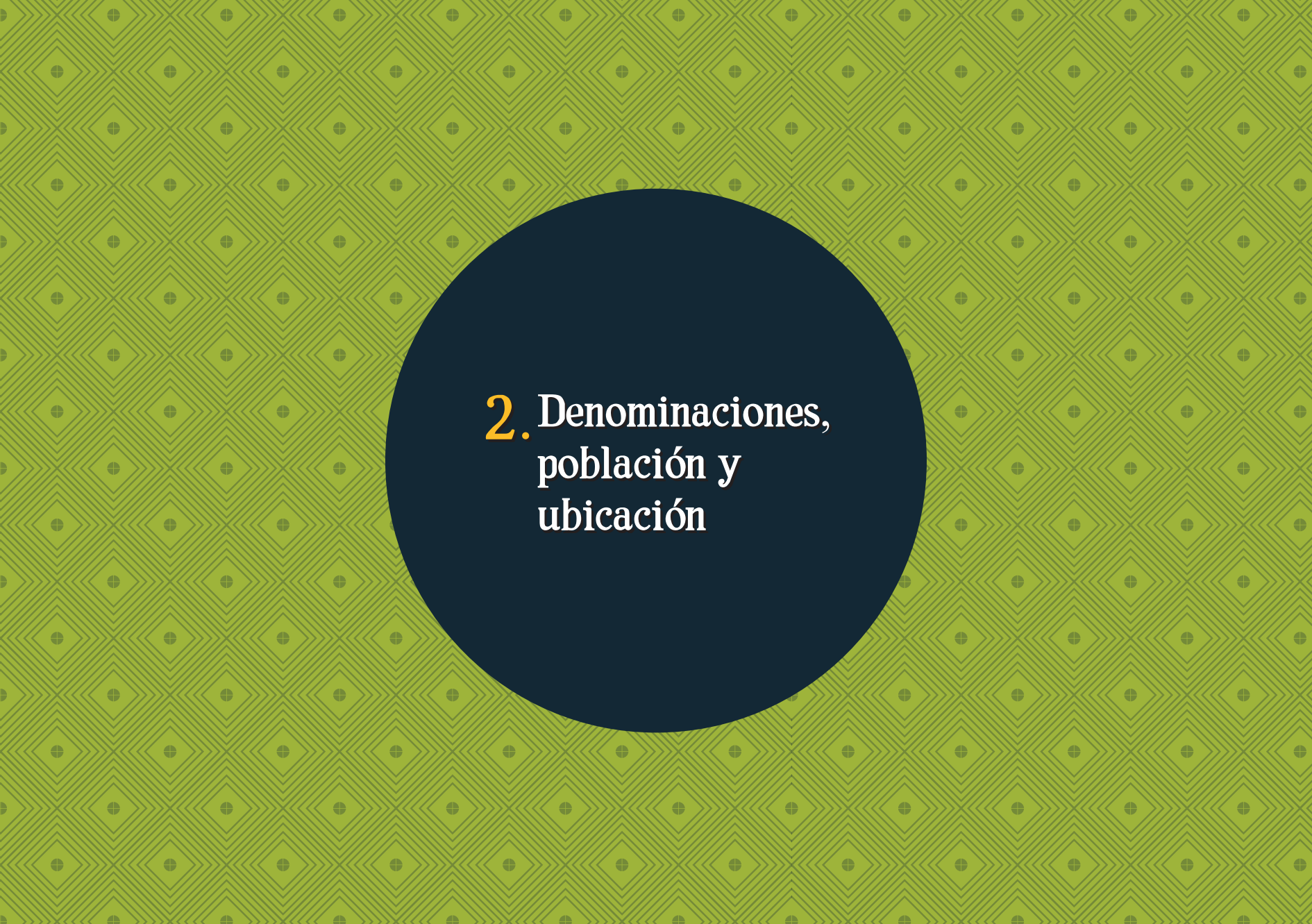
De este modo, los yanesha están buscando que los distintos elementos que conforman su identidad y sus expresiones culturales como pueblo no se pierdan. Asimismo, también consideran importante inculcar a los jóvenes el orgullo por su lengua y cultura, el sentido de la responsabilidad y el trabajo en la chacra.

El resto de peruanos puede aprender muchas cosas de la cultura yanesha, de sus diversas costumbres, la artesanía, las formas de cultivar y trabajar la chacra, el idioma, los mitos y cantos, así como los conocimientos que se tienen sobre las plantas medicinales, entre otros aspectos: *“Podemos enseñar las costumbres, el idioma, de cómo trabaja el yanesha donde primero tenemos que rozar, quemar y luego ya sembrar yuca o plátano”* (María Ortiz y Teresa Mateo, yaneshas).

Los yanesha son también conscientes de las diferencias que existen entre los peruanos no indígenas y las comunidades nativas en el acceso a servicios como la salud, motivo por el cual algunos yanesha han migrado a las ciudades: *“Otra cosa es que en la ciudad todo tienes a la mano y también los servicios como la salud, pero debo decir que su ambiente nunca me ha gustado por la delincuencia, porque uno vive preocupado por el dinero”* (María Bautista, yanesha).

### **La lengua yanesha**

La lengua yanesha pertenece a la familia lingüística Arawak y es hablada por el pueblo auto-denominado con el mismo nombre en las provincias de Puerto Inca en la región Huánuco, Oxapampa en la región Pasco, y Chanchamayo en Junín. Tradicionalmente ha sido conocida también con la denominación amuesha, nombre que no es aceptado por su población. Según el Ministerio de Educación (2013) se trata de una lengua en peligro de extinción porque no se está transmitiendo a generaciones más jóvenes. Desde el año 2011, la lengua cuenta con un alfabeto oficial consensuado con representantes de su pueblo (RD N° 1493-2011-ED). Actualmente hay dos traductores e intérpretes registrados por el Ministerio de Cultura.



## 2. Denominaciones, población y ubicación



Este capítulo presenta información básica de estos pueblos, como la ubicación de las comunidades nativas y la población estimada de las mismas. La información aquí presentada proviene de fuentes oficiales, tales como el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) y otras recopiladas por el Ministerio de Cultura.

Particularmente importantes son los nombres con los que se ha denominado a estos pueblos, ya que históricamente, los *ashaninka*, *kakinte*, *nomatsigenga* y *yanesha* han sido conocidos con nombres que hoy se han dejado de usar por considerarse incorrectos u ofensivos.

## 2.1. El pueblo *ashaninka*

El pueblo *ashaninka* ha sido conocido antiguamente como *campa* o *campa ashaninka*,<sup>1</sup> denominación que muchos han rechazado por estar asociada a connotaciones peyorativas o despectivas. En su lugar, hoy se prefiere el nombre *ashaninka*, que puede traducirse como ‘gente’, ‘paisano’ o ‘familiar’. Cabe mencionar que la palabra *ashaninka* tiene un sentido inclusivo y puede entenderse como ‘nosotros los paisanos’ o ‘nuestra familia’.

Los *ashaninka* son el pueblo indígena amazónico demográficamente más numeroso del Perú y también de toda la cuenca amazónica. De acuerdo con los resultados del II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana del 2007, se calcula que las comunidades que se autoidentifican como parte del pueblo *ashaninka* sumaban más de 97 mil personas, lo que corresponde a casi la tercera parte de la población indígena amazónica del Perú.

A partir de la información oficial, se sabe que los *ashaninka* hoy en día viven en cerca de 400 comunidades nativas. También existen familias en situación de aislamiento voluntario y contacto esporádico dentro del Parque Nacional Otishi y dentro de la Reserva Comunal *ashaninka*, en la zona limítrofe entre los departamentos de Junín, Ucayali y Cusco. Es importante señalar que también hay comunidades *ashaninkas* que viven en el Brasil, cercanas a la frontera con el Perú.

Desde hace cientos de años, el pueblo *ashaninka* vive en el área que se extiende entre las laderas orientales de la

<sup>1</sup> En algunos casos se han usado denominaciones asociadas a la ubicación geográfica como *campa del Pichis*, *del Perené*, etcétera.

Cordillera de los Andes y el Alto Yurúa, que abarca zonas de los pisos ecológicos de selva alta y de selva baja de las regiones de Junín, Ucayali, Pasco, Cusco, Huánuco y Ayacucho; ocupando así una gran extensión territorial en el país. Los principales ríos a lo largo de los cuales vive el pueblo ashaninka son el Pichis, Perené, Ene, Tambo y Ucayali, así como sus afluentes. Durante las últimas tres décadas se han formado comunidades nativas en zonas que aparentemente no habían sido ocupadas por mucho tiempo, como lo son las cuencas de los ríos Yurúa y Urubamba.

Debido a la gran extensión geográfica que ocupa el pueblo ashaninka, es posible encontrar diversos grupos con particularidades culturales que diferencian a unos y otros dentro del mismo pueblo. Al respecto, el antropólogo Gerald Weiss propuso una distinción entre los ashaninka que él llamaba “ribereños”, pues viven cerca de los grandes ríos, y los ashaninka “de altura”, que los ashaninka ribereños llamaban *kanoja Sati* (altureños), asentados en territorios accidentados y montañosos de altura. Otros antropólogos y lingüistas han propuesto también diferenciar a los ashaninka que viven en los valles de los ríos Pichis y Perené, de los ashaninka de los valles de los ríos Apurímac, Tambo y Ene, y de los ashaninka del Ucayali y del Gran Pajonal, que se llaman a sí mismos *asheninka*.

## 2.2. El pueblo kaKinte

El pueblo kakinte ha sido conocido antiguamente como *campa kakinte*, pero prefiere la autodenominación de *poyenisati* o *kakinte*. Según una historia que cuentan los antiguos pobladores, el pueblo kakinte proviene de un hombre que vino “de las grandes extensiones de agua” y que se casó con una mujer ashaninka.

De acuerdo a los resultados del II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana, el pueblo kakinte estaría compuesto por aproximadamente medio millar de personas, que viven en dos comunidades nativas ubicadas en la provincia de Satipo, en el departamento de Junín. Además, se ha identificado una comunidad nativa kakinte en la provincia de La Convención, en el departamento de Cusco. Aunque existen referencias sobre kakinte en situación de aislamiento en la Reserva Comunal Machiguenga, hace falta mayor investigación para tener datos más certeros.

### **Las denominaciones de los pueblos ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanesha**

Desde la época de la Colonia, han existido distintas formas de nombrar a estos pueblos. Muchas denominaciones fueron impuestas por foráneos, como los primeros exploradores y misioneros que incursionaron en las zonas del país ocupadas por ellos. Otras se establecieron a partir de los nombres que pueblos indígenas vecinos les colocaron, quienes buscaron maneras de diferenciarse.

Así, históricamente estos pueblos han sido conocidos con nombres que hoy se han dejado de usar por considerarse incorrectos u ofensivos. La palabra *campa*, por ejemplo, fue usada para denominar a los pueblos ashaninka, kakinte y nomatsigenga; sin embargo, hoy en día se reconocen y emplean muchas de las autodenominaciones de dichos pueblos; es decir, los nombres que ellos han decidido usar para referirse a sí mismos.

### **2.3. El pueblo nomatsigenga**

Antiguamente han sido conocidos como *nomachiguenga* o *atiri*, pero han optado por autodenominarse *nomatsigenga*. Y al igual que los ashaninka, kakinte y otros pueblos de la región, también han sido conocidos bajo el término *campa*, que rechazan por considerarlo despectivo. Los nomatsigenga están relacionados con el pueblo ashaninka, no solo porque sus lenguas provienen de la misma familia lingüística, sino porque tienen en común parte de su historia, de sus prácticas culturales y porque habitan territorios contiguos.



Según el II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana, la población de las comunidades auto-identificadas como nomatsigenga era de, aproximadamente, 8 mil personas, que viven distribuidas en alrededor de 17 comunidades nativas reconocidas, ubicadas en la provincia de Satipo, departamento de Junín. Hoy en día, las comunidades nomatsigenga se distribuyen principalmente en los contrafuertes de los valles de los ríos Perené, Ene, Sanibeni, Satipo y Anapati.

## 2.4. El pueblo yanesha

El pueblo yanesha era conocido antiguamente como *amuesha*, *amage*, *amuexia*, *omage* o *amajo*. Y todavía hay algunas personas que se identifican como amuesha, pero la gran mayoría prefiere el término de “yanesha” que puede traducirse al castellano como “nosotros la gente” y, a diferencia de los otros nombres bajo los cuales se ha conocido a este pueblo, esta es una denominación propia.

De acuerdo a los resultados del II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana del 2007, la población estimada en las comunidades autoidentificadas como yanesha era de más de 7,500 personas o 1,400 familias, que vivían en 33 comunidades nativas. Según los datos del Instituto del Bien Común (IBC), existen por lo menos unas 400 familias más que viven dispersas en las provincias de Puerto Inca (Huánuco), Chanchamayo (Junín) y Oxapampa (Pasco), y en otros centros urbanos cercanos, así como en la ciudad de Lima.

Tradicionalmente, el pueblo yanesha ha vivido en los valles de los ríos Huancabamba, Chorobamba, Paucartambo y Perené. El mítico Cerro de la Sal, lugar de intercambio comercial y ritual que permitió el encuentro entre varios pueblos amazónicos, ocupaba parte del territorio yanesha y marcaba los límites con sus vecinos ashaninka. Actualmente, la mayoría de las comunidades yanesha se ubican principalmente en los valles de los ríos Palcazú, Calcazú y Pachitea.







### 3. Historia de los pueblos arawak



La historia de los pueblos arawak<sup>2</sup> es muy antigua y se caracteriza por la lucha permanente de sus antepasados por defender sus territorios, desde la época prehispánica hasta la actualidad, pasando por la época colonial, la llegada de los colonos y caucheros en el siglo XIX, de los hacendados, de los colonos andinos y de las misiones adventistas y evangélicas en el siglo XX, hasta sufrir la violencia inhumana de Sendero Luminoso y del MRTA.

Aún hoy estos pueblos continúan denunciando amenazas sobre sus territorios y recursos. En el Pronunciamiento publicado en los principales diarios del país por los integrantes del Ejército Arawak de la Selva Central, en julio del 2013, los Arawak manifiestan estar *“en pie de lucha, en legítima defensa de sus territorios e iniciará las acciones para la recuperación y control de sus territorios invadidos por colonos, traficantes de tierras, madereros y mineros informales”*.

En esta historia a veces también se han producido conflictos entre los propios arawak: los ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanesha también han peleado entre sí. Por ejemplo, cuando los caucheros promovían las correrías, algunos indígenas capturaban a otros para obligarlos a trabajar. Los efectos de estos conflictos no han desaparecido del todo, como cuenta María Bautista, una madre de familia yanesha: *“hasta las uniones entre yaneshas y ashaninkas eran mal vistas”*.

### 3.1. Los antepasados más antiguos

Los antepasados más antiguos, aquellos que primero hablaron las lenguas arawak, vivieron originalmente en la zona media del río Amazonas hace más de 3000 años, en medio del actual territorio brasileño. Según diversos especialistas, los antepasados arawak tuvieron una historia de conflictos y divisiones, lo que promovió la migración de varios de ellos hacia el Ucayali y la vertiente oriental de los Andes, hasta asentarse en la Selva Central del Perú.

Al parecer, estos antepasados llegaron a la región de Ucayali hacia el año 200 a.C. Se considera que provenían de una cultura llamada Hupa-ya, cuyo territorio se ubicaba en el medio Amazonas, cerca de donde hoy está la ciudad

<sup>2</sup> Con la finalidad de referirnos al conjunto de estos pueblos, usaremos la denominación “pueblos arawak”; lo que no sugiere, por supuesto, que los miembros de estos pueblos se reconozcan necesariamente como “arawak”.

de Manaos, en Brasil. Luego, hacia el año 100 d.C., estos antepasados fueron desplazados por otros grupos de migrantes que hablaban lenguas de la familia Pano, y que son los antepasados de los shipibo-konibo. Esta situación obligó a nuestros antepasados, que hablaban lenguas arawak, a moverse hacia los valles de Chanchamayo, Perené y del Bajo Apurímac. Posteriormente también ocuparon los valles de los ríos Ene, Tambo, Pachitea, Pichis y el Gran Pajonal, y posiblemente, llegaron hasta zonas cercanas a la actual ciudad de Tarma.

Posiblemente, los primeros en llegar fueron yanesha. Los estudios que se han hecho en los últimos años, principalmente por Richard Smith y otros colaboradores del Instituto del Bien Común (IBC), señalan que posiblemente el territorio yanesha se habría extendido hasta las orillas del océano Pacífico, en los territorios cercanos a donde se ubica hoy en día la ciudad de Lima. La evidencia de ello se encuentra en diversos mitos o relatos que aún se cuentan en las comunidades, en las palabras de origen andino dentro del vocabulario yanesha, y también en algunas fuentes escritas de la época colonial.

### 3.2. La relación con las sociedades andinas

Desde épocas preincaicas han existido fuertes vínculos con el territorio y con las poblaciones andinas. Según Fernando Santos Granero, las hachas de bronce que se han encontrado en la región donde se ubican las comunidades actuales refuerzan la idea de que los antepasados arawak tenían relaciones de intercambio comercial con poblaciones andinas mucho antes de la época incaica. Durante este período, el intercambio comercial y cultural entre distintos pueblos de la familia Arawak y el mundo andino fue común. Por ejemplo, de la selva se llevaba a los Andes plumas, plantas medicinales, carne de mamíferos y pescado, mientras que de los Andes se llevaba a la selva algunas hachas y herramientas.

Como se señala en un documento elaborado por Aidesep, es posible que este intercambio haya traído como consecuencia no solo la diversificación de las herramientas de trabajo y otros objetos, sino también conocimientos y prácticas ancestrales relacionados con la elaboración de los tejidos y el uso de instrumentos de viento. Shaver y Dodds también indican que las herramientas de bronce y algunos restos de cerámica encontrados en territorio nomatsigena confirmarían el intercambio con poblaciones andinas desde épocas anteriores a los incas. Proba-

blemente, dichas relaciones se habrían intensificado a inicios del mandato del inca Pachacútec, entre los años 1438 y 1463. Sin embargo, como recuerdan los antiguos relatos yaneshas, como el recogido por Richard Smith en la comunidad de Tsachopen en Oxapampa, se trata de una *“historia llena de resentimiento hacia el Inca por el maltrato sufrido por los amuesha”*.

Parece ser, pues, que la relación entre los incas y los antepasados arawak se caracterizó por la hostilidad que hubo entre andinos y amazónicos, pero también por un fluido intercambio comercial. No se puede soslayar, además, la importancia del Cerro de la Sal, que era un lugar adonde llegaban viajeros de todas partes, de tan lejos como la actual Bolivia, para intercambiar distintos productos.

### 3.3. La llegada de los españoles y los misioneros

Durante la época colonial ingresaron a la selva central, por las ciudades de Tarma, La Merced y Satipo, misioneros franciscanos y algunos encomenderos, soldados y aventureros españoles.

Los primeros documentos españoles que mencionan a los pueblos de la familia Arawak se remontan a principios de la presencia europea en el Perú. El primer contacto entre españoles y el pueblo yanesha se dio por parte de Diego de Porres, que entre 1533 y 1576 ingresó a la selva central desde la zona andina. Fue, además, durante esta expedición que los misioneros contactarían por primera vez al pueblo yanesha. Y unos años después, en 1595, el misionero jesuita Font tomaba contacto con el pueblo ashaninka. Sin embargo, la presencia española recién se afianzaría a partir de la fundación de la misión franciscana de Quimiri en el año 1635, a orillas del río Chanchamayo, lugar en donde más adelante se fundaría la ciudad de La Merced en la provincia de Chanchamayo, departamento de Junín.

Los misioneros realizaron varios intentos para establecerse en la zona del Cerro de la Sal, lugar de confluencia y de intercambio de productos de varios pueblos como los antiguos ashaninka, nomatsigenga, yanesha y otros que venían de regiones más lejanas, entre ellos los matsigenka y otros que llegaban desde territorio hoy boliviano.

A pesar de que sus misiones no tuvieron mucho éxito, debido a la resistencia armada de los indígenas, los franciscanos fundaron en 1673 la misión de Santa Cruz de Sonomoro, desde donde tratarían de evangelizar al pueblo



nomatsigenga. Se calcula que hacia 1675, se había intentado establecer unas 40 misiones franciscanas en las zonas aledañas a los actuales territorios ashaninka y yanasha, aunque no todas ellas duraron mucho tiempo. Recién a inicios del siglo XVIII, los franciscanos lograron asentarse en el territorio ancestral de los yanasha, estableciendo cinco misiones hacia 1715. Al igual que en el caso de los ashaninka y los nomatsigenga, la incursión de los españoles produjo cambios demográficos importantes en la sociedad yanasha, debido a las enfermedades que estos traían.

Los misioneros buscaban atraer a los indígenas ofreciéndoles diversos objetos y bienes a los que no tenían acceso, sobre todo a las herramientas de metal. A cambio de estos regalos, los franciscanos esperaban la conversión religiosa de los indígenas y su incorporación a las misiones. Sin embargo, la mayoría no aceptaba las costumbres impuestas por los misioneros, sobre todo las relacionadas con los horarios y el régimen de vida.

La presencia de los españoles durante el periodo misional ocasionó una disminución importante en la población, debido principalmente a las epidemias, a las cuales se sumaron la presión de los misioneros y la explotación de otros conquistadores. Todo esto motivó la rebelión de los indígenas, que en diversas ocasiones se levantaron y destruyeron pueblos de españoles y misiones franciscanas. Los cronistas franciscanos cuentan que en el año 1637 se produjo un primer levantamiento bajo el mando del cacique llamado Zampati. En 1674, el cacique Mangoré lideró otra rebelión en la misión de Pichana, sobre el río Perené. En el Gran Pajonal, Fernando Torote y su hijo Ignacio hicieron lo mismo en 1724 y 1737, respectivamente.

### 3.4. La gran rebelión de Juan Santos Atahualpa

De todas las rebeliones y levantamientos que se produjeron contra los misioneros y conquistadores españoles, resalta por sus consecuencias y su importancia la de Juan Santos Atahualpa, que tuvo lugar entre los años 1742 y 1755.

Esta rebelión fue consecuencia de una serie de tensiones surgidas a lo largo del siglo XVII, las que dieron lugar a levantamientos y ataques aislados, que posteriormente se unificaron y configuraron el movimiento interétnico



liderado por Juan Santos Atahualpa, el cual agrupó a los antepasados de los pueblos ashaninka, yanesha, nomatsigenga, yine, shipibo y konibo. Esta rebelión obligó a las autoridades coloniales a cerrar las fronteras para detener el avance hacia la zona andina, pero a pesar de ello no pudieron derrotarla. Después de este levantamiento no se volvieron a presentar otros intentos, por parte de los españoles o mestizos, de ingresar a este territorio hasta mediados del siglo XIX.

El éxito de Juan Santos y su capacidad de convocatoria entre los antiguos ashaninkas, nomatsigengas y yaneshas se debió, principalmente, al sentimiento anticolonialista frente a la opresión en que vivían los nativos bajo el dominio español, así como al creciente número de enfermedades y muertes que los españoles ocasionaban. Algunos explican el éxito de esta rebelión desde una perspectiva mesiánica, según la cual se identificaba la llegada de Juan Santos Atahualpa como si fuera la llegada de *Itomi Pavá*, el 'Hijo del Sol'. De acuerdo con esta interpretación, el Hijo del Sol habría de restablecer el orden alterado y los indígenas recuperarían los bienes que habían perdido en manos de los españoles y otros foráneos. Sin embargo, existen otras interpretaciones al respecto.

En la actualidad, para muchas personas Juan Santos Atahualpa sigue siendo una figura histórica importante:

*“Él quería defender la nación [yanesha], no solo a esta sino otras, quería juntar pero no lo han comprendido. (...) No han comprendido lo que él decía, vamos a unir todos los pueblos de toda la montaña para hacer una sola nación”.* (Juan Ortiz, yanesha)

### 3.5. La invasión de los territorios de estos pueblos en el siglo XIX

Durante la década de 1840 se inició la colonización del valle de Chanchamayo promovida por el Estado peruano. Frente al avance de los colonos, estos pueblos se organizaron para defender su territorio, multiplicando las emboscadas y los enfrentamientos armados contra los foráneos. La situación de conflicto se agravó cuando el mismo Estado autorizó el uso de armas de fuego para facilitar la colonización de los territorios indígenas.

Esta presión ocasionó el desplazamiento de muchas familias hacia el oriente, hacia más allá del río Yurinaki, y hacia los ríos Ene y Tambo en la provincia de Satipo.

Estos proyectos de colonización de la Amazonía tenían como finalidad expandir la frontera agrícola y ganadera. A la fundación del Fuerte San Ramón, en el año 1847, y la ciudad de La Merced, en el año 1869, se sumó la llegada de un contingente de migrantes europeos, principalmente de origen austro-alemán a la zona de Pozuzo. El desarrollo agrícola y ganadero, así como el surgimiento de fincas y haciendas de café, caña de azúcar y frutales, propiciaron una masiva migración de colonos andinos que ocuparon parte del territorio ashaninka, nomatsigenga y yanesha.

De otro lado, el incremento en los precios del café y de la caña de azúcar atrajo a un gran número de migrantes campesinos que buscaban cultivar y comercializar dichos productos. Como consecuencia de ello se fundaron las ciudades de Oxapampa y de Satipo. Estos procesos de colonización en territorio ashaninka, nomatsigenga y yanesha fueron confinando a estos pueblos a espacios mucho más reducidos. El momento más crítico fue cuando el Estado peruano concedió 500,000 hectáreas de la selva central a la Peruvian Corporation Company, más conocida como “la Colonia del Perené”, debido a que se instaló en las dos márgenes del río Perené hasta su confluencia con el río Tambo, en el territorio ancestral de los pueblos yanesha y ashaninka. Esta empresa continuaría promoviendo la expansión de los colonos en la selva central hasta la primera mitad del siglo XX.

### 3.6. Los caucheros, las correrías y la época de las haciendas

Hacia fines del siglo XIX, el llamado *boom* del caucho también afectó a estos pueblos, cuyos miembros eran bastante cotizados como mano de obra por los caucheros, quienes organizaban “correrías”<sup>3</sup> con bastante frecuencia. Aquellas personas que eran capturadas eran vendidas después en las llamadas “camperías” de caucheros a cambio de armas de fuego, cartuchos, tocuyo, espejos, machetes, entre otros objetos. Hacia 1913, se calcula

<sup>3</sup> Las “correrías” consistían en asaltos armados a lo largo de los ríos con el objetivo de capturar indígenas, ya fuesen adultos, jóvenes o niños. Muchos de estos morían o caían heridos, y se salvaban solo los que lograban fugarse.

que cientos de indígenas arawak trabajaban en la extracción del caucho en esta región. El mismo año, un grupo de ellos atacó un asentamiento de caucheros en la zona del río Pichis, y mató aproximadamente a 150 personas, pero la violencia no cesó allí. En 1929, el Vicario Apostólico de Ucayali, Monseñor Irazola, denunció que los colonos continuaban haciendo “correrías” en territorio indígena.

Hasta inicios del siglo XX, el pueblo kakinte se encontraba en situación de aislamiento voluntario. Justamente en la época del caucho, las familias kakinte comienzan a sufrir también los efectos de las correrías realizadas por los ashaninkas y promovidas por los caucheros:

*“Nuestros abuelos vivían en la boca del río Mayapo, afluente del río Tambo; después aparecieron en Alto Poyeni, porque hacían correrías los de Poyeni, la familia Kamayteri, Tyonkitsiki, quienes eran jefes malos y hacían guerra a los paisanos, agarraban a las gentes y los canjeaban con los patrones por cartuchos, escopetas, machetes. Ellos iban hasta río Ene, Perené, Pajonal, Tambo y a otras comunidades nativas. Por eso los kakinte vivían ocultos en las peñas (cuevas), pacavales del monte real, sin hacer camino...”. (kakinte de la comunidad de Tsoroja)<sup>4</sup>*

Por ello, en esta época, un grupo de familias kakinte de la comunidad de Tsoroja, ubicada cerca del río Tambo, migró hacia la zona del río Urubamba, donde fundó la comunidad de Kitepampani.

A esta época corresponden también diversos levantamientos de los nomatsigenga frente al abuso de los patrones caucheros y de los colonos que ocuparon sus territorios.

<sup>4</sup> Testimonio recogido por Beatriz Fabián.

### 3.7. Nuevos colonos y nuevas misiones religiosas

A partir de 1920, comienzan a llegar los primeros misioneros adventistas a los territorios tradicionales de los pueblos arawak. En un inicio los misioneros coordinaban con la Peruvian Corporation (Colonia del Perené), pero luego se distanciaron y promovieron la migración de diversas familias ashaninkas hacia otras regiones más alejadas del Perené. La influencia de la iglesia adventista va a ser muy grande en la región, especialmente por los servicios de educación y de salud que prestan, y también por ser un espacio en el que se van a formar muchos profesores y líderes indígenas.

Unas décadas después, a mediados del siglo XX, el Estado peruano firmó un convenio con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para que se hiciera cargo de la educación de la niñez indígena y de la formación y capacitación de maestros bilingües. La presencia del ILV tuvo un gran impacto en la vida y costumbres de los pueblos indígenas; uno de los principales efectos de sus misiones en la selva central fue el cambio en las formas tradicionales de vivir de la población: de vivir más separados unos de otros pasaron a establecerse en centros poblados, motivados por la llegada de las escuelas bilingües. Este ha sido el caso, por ejemplo, de algunas comunidades kakinte.

*“[Antiguamente, los kakinte] tenían un patrón de asentamiento disperso. No obstante, durante este período, los kakinte establecieron su primera comunidad, a partir del contacto con lingüistas norteamericanos que trabajaban en la zona”. (Josué Ríos, kakinte)*

En algunos casos, tal y como ocurrió en la época colonial, con la llegada de las misiones también llegaron epidemias. Una de las más fuertes fue la epidemia de sarampión, que en el año 1956 ocasionó la desaparición de casi la mitad de la población nomatsigenga.

Un efecto indirecto de la nueva forma de vivir de estos pueblos ha supuesto en muchos lugares la desaparición de animales para cazar y la disminución de tierras para cultivar, cosa que además se ha agravado con la llegada de los colonos de origen andino. Por eso, a veces, algunas familias prefieren migrar hacia el oriente, buscando otras tierras y fuentes de sustento.

Quizás el mayor problema reciente sea el incremento de colonos andinos que han llegado a ocupar los territorios ancestrales de estos pueblos durante la segunda mitad del siglo XX. La construcción de carreteras y diversas políticas implementadas por los gobiernos han facilitado la llegada de colonos andinos que, en muchos casos, prácticamente han terminado expulsando o arrinconando a los indígenas ashaninka, nomatsigenga y yanesha.

### 3.8. Primeras organizaciones modernas

Frente a este proceso de invasión por parte de los colonos andinos, los indígenas comenzaron a organizarse para defender sus territorios. Para aquel entonces, el número de colonos, sobre todo provenientes de los Andes sur-centrales, se había incrementado considerablemente, y muchas familias indígenas se habían visto obligadas a migrar hacia el oriente y hacia el nororiente, a los valles de los ríos Ene, Tambo, Pichis y Ucayali.

En 1945, ante la insistencia de líderes ashaninka y yanesha, el Estado peruano reconoció por primera vez la propiedad de varias familias que vivían en el valle del río Pichis. Pero fue recién en 1957 que se realizó un intento serio por establecer ciertos mecanismos legales por parte del Estado que permitieran a los ashaninkas, nomatsigengas y yaneshas garantizar la propiedad sobre las tierras que habían ocupado tradicionalmente. Como resultado de este decreto de 1957, que estuvo vigente hasta 1974, se reservaron tierras para varias comunidades. Sin embargo, en esos mismos años, el Estado peruano había vendido o cedido a colonos cientos de miles de hectáreas en la región. Solo en la provincia de Satipo, entre los años 1900 y 1958, el Estado había vendido más de 200,000 hectáreas.

En el año 1969, los yanesha crearon la primera organización indígena moderna de la Amazonía peruana: el Congreso Amuesha, que posteriormente cambió su nombre, en 1980, al de Federación de Comunidades Nativas Yanesha (FECONAYA) que se mantiene hasta hoy. Pocos años después también se empiezan a consolidar las organizaciones ashaninkas y nomatsigengas.

*“En 1978 se crea una organización a nivel de comunidades nativas, la Central de Comunidades Nativas de Selva Central (CECONSEC) en Chanchamayo. Ese evento ha dado de que seamos reconocidos nosotros; entonces se crearon varias instituciones del Pichis, del Perené, del Tambo y de ahí los hermanos shipibos, los hermanos yaneshas. (...) Entonces para nosotros es haber creado una organización para identificarse y una vez identificado ya sabíamos cuántos éramos y de dónde éramos, para decirle: ‘Señor gobierno, somos esa agrupación’. Y se consolida pasado el 80 y llega a ser AIDSESEP en conjunto con todas las organizaciones de base de los pueblos de la Amazonía”. (Enrique Casanto, ashaninka)*

Desde estos años, las organizaciones indígenas van a desempeñar un papel decisivo en la defensa territorial de sus pueblos, y a partir del año 1974 que se da la primera Ley de Comunidades Nativas, estas organizaciones encaminan sus esfuerzos hacia la titulación de las comunidades nativas.

En los años posteriores, se siguen creando otras organizaciones. En 1978 también se crea la Asociación de Comunidades Nativas del Pichis (ACONAP), que luego cambió su nombre en 1987 al de Asociación de Nacionalidades Ashaninkas del Pichis (ANAP). En 1982 se crea la Central Ashaninka del Río Tambo (CART) y la Federación de Comunidades Nativas Campas Ashaninkas de Satipo (FECONACA). En 1985 nace el Consejo de Gobierno Nomatsigenga del Pangoa (CGNP) que luego cambió su nombre al de Consejo Nomatsigenga y Ashaninka del Pangoa (CONOAP). En 1988 se crea la Organización Indígena Regional de Atalaya (OIRA) y la Organización Ashaninka Machiguenga del Río Apurímac (OARA). En 1993 aparece la Central Ashaninka del Río Ene, y en 1995, la Unión Indígena Ashaninka y Nomatsigenga “Kanuja” del valle del Pangoa, que luego solo se llamaría Kanuja.

### **3.9. La violencia de Sendero Luminoso y del MRTA**

En la década de 1980, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) y Sendero Luminoso inician sus acciones. Las primeras incursiones subversivas en la Selva Central tuvieron lugar en la provincia de Satipo, en el valle del río Ene en 1982, pero esta presencia se incrementó, sobre todo cuando ambos grupos subversivos llegaron huyendo de las regiones andinas donde eran perseguidos por las Fuerzas Armadas, de manera similar a lo ocurrido en el año 1965 con las guerrillas.



Desde un inicio, ambos grupos subversivos pusieron interés en esta región debido a su importancia estratégica. En una primera etapa la consideraron como lugar de tránsito, aprovisionamiento o refugio. Poco tiempo después, quisieron controlarla militar y políticamente, y llegaron a dominar prácticamente toda la provincia de Satipo y los valles de los ríos Perené, Ene y Tambo. En este tiempo, muchos hombres y mujeres indígenas fueron asesinados, secuestrados, forzados a trabajar y pelear para los subversivos; muchas comunidades fueron destruidas y sus miembros tuvieron que huir hacia otras partes de la selva y del país:

*“Cuando viene la subversión, cuando esta ingresa a la zona de Chanchamayo, vimos cómo murieron cinco jefes allí. (...) Entonces nosotros dijimos que no estábamos para eso, porque había una obligación de que un joven o una señorita debía de estar a favor de ellos, era cosa forzada. Si no permitías, le violaban a la señora, a la abuelita, mataban a los niños y era un caos”. (Enrique Casanto, ashaninka)*

La respuesta de los indígenas no se hizo esperar, y se organizaron para defenderse. Así nacieron los “ejércitos indígenas” o las “autodefensas”, que recogen la tradición de sus antiguos *ovayeri*.

*“Dijimos: si murieron cinco jefes no puede ser que una persona extraña, con la intención de abusar nuevamente a la gente... entonces nosotros dijimos no, ya no. (...) Aparte de eso documentamos hasta en el Ministerio del Interior y hemos dicho el problema y nos dijeron que para eso está el Ejército, la Policía Nacional, pero les suplicamos de que ellos no hacen nada por nosotros y están acantonados en La Merced, en San Ramón, en Satipo, entonces seguimos muriendo y nos dijeron si ustedes quieren enfrentarse, enfréntense, si mueren, mueren. Y es así como empezamos. Hemos dicho a los 108 jefes que nadie iba a utilizar escopetas, sino solo flechas y nuestros guías fueron los jóvenes y señoritas que fueron sustraídos por Sendero y el MRTA. Es así como se dio cuenta el Ejército de que sin haber estudiado inteligencia, sin haber estudiado... también lo podíamos hacer”. (Enrique Casanto, ashaninka)*



SL.

Puro Armado

SL

Puro Armado  
SL

SL  
Puro Armado

MRTA

MRTA

MRTA

Un momento crítico vino cuando el MRTA asesinó, en 1989, a uno de los líderes ashaninkas más importantes en la zona del Pichis, Alejandro Calderón. Entonces el pueblo se organizó en un gran contingente armado, en un “ejército ashaninka”, y logró controlar casi todo su territorio en la provincia de Oxapampa hasta expulsar al MRTA. En 1989, los ashaninka del Pichis señalaron en un pronunciamiento que fue publicado a nivel nacional, lo siguiente:

*“Nosotros no hemos provocado a nadie. Desde ya hace muchos años nosotros somos los perjudicados por lo que está ocurriendo en nuestro río [el Pichis] porque los abusos, las amenazas y la represalia nos llega de todos lados, tanto los ejércitos y los movimientos [alzados en armas]. Todos nos presionan a pesar de que este río era nuestro desde ancestrales. (...) Así vemos que el MRTA de este río no quiere organización indígena y solo ellos saben todo. Nosotros no valemos nada para ellos y solo quieren obligarnos por la fuerza. Nosotros no vamos a dejar que nos abusen y que nos maten en nuestra propia tierra. Si nos desconocen como indígenas y nos desprecian, nosotros también somos fuerza”. (Pronunciamiento CONAP en: García 2008)*

Sin embargo, a partir de 1989, Sendero Luminoso también intensificó sus acciones, sobre todo en la provincia de Satipo, y hacia 1990 prácticamente llegó a tener un control absoluto sobre todas las comunidades ashaninkas ubicadas en el río Ene y en el alto río Tambo. Ante esta situación también se vio necesaria la organización de otro “Ejército Ashaninka” en el río Tambo; y se crearon diversas rondas o comités de autodefensa para enfrentarse a los *kitionkari* o *kityonkari* (rojos o senderistas). En estos años, el Estado peruano incrementó su presencia en el territorio de estos pueblos instalando, entre 1991 y 1993, cinco guarniciones militares en las comunidades de Puerto Ocopa, Cutivireni, Valle Esmeralda, Kiteni y Poyeni.

Recién a partir de 1995 se inició, finalmente, una etapa de recuperación, repoblamiento y reconstrucción de las comunidades que Sendero Luminoso había destruido en los ríos Ene y Tambo. Durante este proceso, todas las organizaciones indígenas cumplieron un rol decisivo.

Como ha señalado el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), el pueblo ashaninka fue uno de los más afectados por la violencia política, al igual que los pueblos nomatsigenga, kakinte y yanesha.

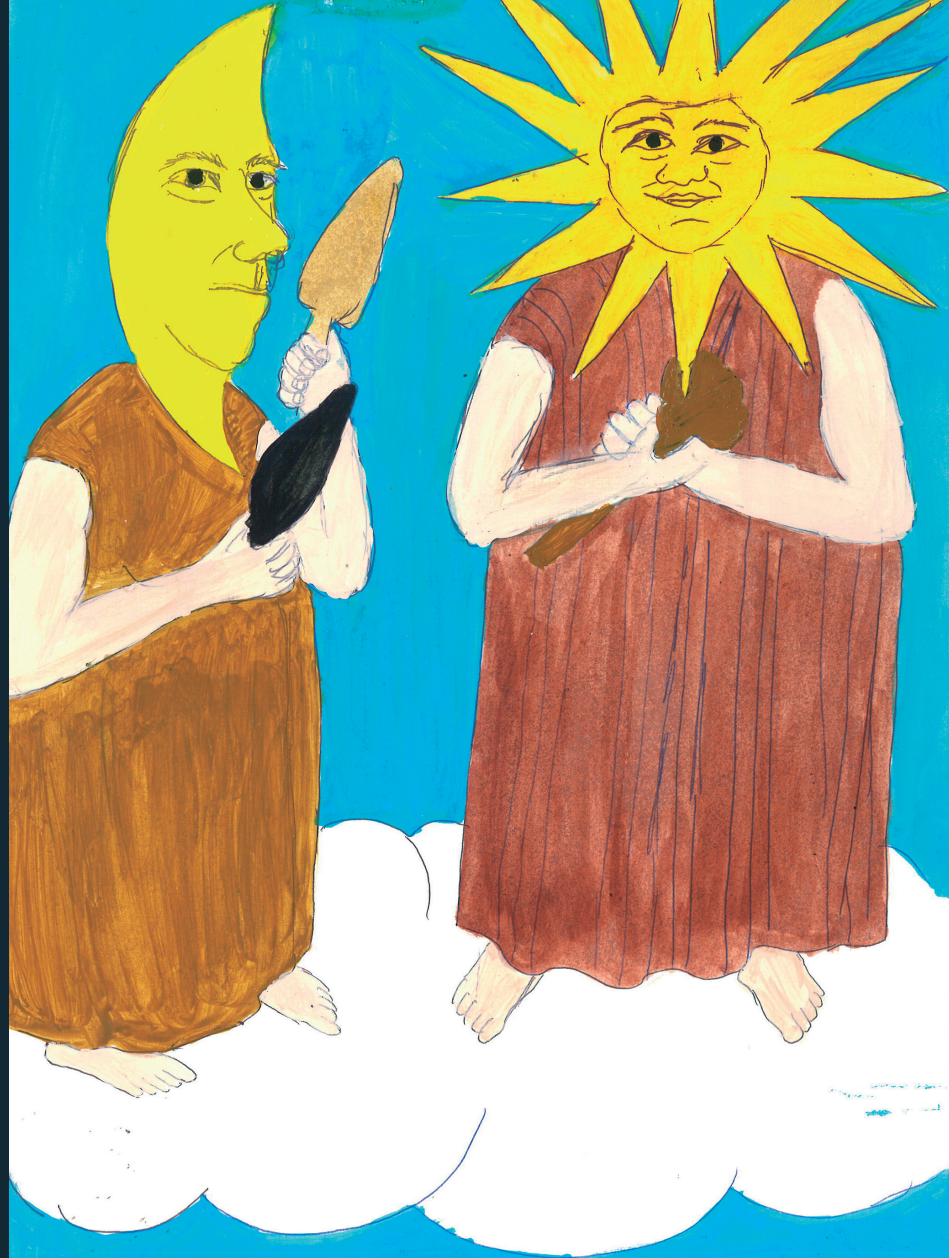
La ocupación por parte de los grupos armados del territorio indígena significó la muerte de muchos indígenas, sobre todo en la provincia de Satipo. Se calcula que aproximadamente 10 mil ashaninkas fueron desplazados forzosamente; más de 6 mil ashaninkas y nomatsigenga fueron asesinados y más de 5 mil capturados por Sendero Luminoso. Asimismo, se estima que entre 30 y 40 comunidades desaparecieron durante esta época.

*“En mi comunidad y en el pueblo nomatsigenga nosotros recordamos cuando murieron nuestros libros que nosotros decimos, que son los sabios, nuestros abuelos. Ellos nos contaron antiguamente cómo eran los animalitos personas, ellos nos contaban por qué las avechitas antiguamente eran personas. Nosotros recordamos a ellos, porque cuando vinieron los de Sendero Luminoso, ahí para nosotros ha sido un infierno. Por pena de nuestros ancestros, nuestros abuelos”.* (Herlinda Rodríguez, nomatsigenga)





4. Los relatos de los antepasados



Este capítulo presenta algunos relatos transmitidos de generación en generación, que forman parte importante de las tradiciones y la identidad de los pueblos de la familia Arawak. Estos relatos expresan también su manera de ver el mundo, la naturaleza, y a las personas y otros seres. Refieren al origen de los diversos pueblos, y también al orden del mundo y de la sociedad.

En algunos casos, estos relatos se mezclan con otras tradiciones debido a la influencia de las misiones religiosas o al contacto permanente con el mundo andino. Es importante recordar que, como todos los relatos de los pueblos indígenas, estos no pretenden ser únicos, ya que pueden haber diferencias de un lugar al otro en la forma de contarlos o en algunos detalles de la narración; y además, podrían complementarse con otros relatos e historias diferentes que también integran la vasta tradición oral.

Los dos primeros relatos son *ashaninkas* y hablan del Sol y de la Luna. Cuentan del origen y la población de la tierra, dependiente de *Oritsiri* (Padre Sol) y de *Kashiri* (Madre Luna). El Sol y la Luna no solamente cumplen una función creadora sino que fundamentan la división del trabajo entre hombres y mujeres en la comunidad. Estos relatos muestran también la relación ancestral entre el ser humano y la naturaleza, y cómo los antiguos *ashaninkas* perdían su apariencia humana para convertirse en otros seres cuando adoptaban hábitos opuestos a las normas de la comunidad.

El siguiente relato narra el origen y la creación de los pueblos indígenas de la Amazonía. Es un relato que en los últimos años ha adquirido mucha importancia porque habla del cañón de *Pakitsapango*, lugar donde antiguamente habitaba una temible águila (*pakitsa*) que devoraba a seres humanos, y que hoy en día está en peligro de desaparecer debido a un proyecto que existe de construir una represa hidroeléctrica.

Un tercer relato es *nomatsigenga* y cuenta un momento histórico importante: la llegada de los españoles y de los misioneros católicos. La llegada de los españoles significa muerte y destrucción para los antepasados *nomatsigenga*, sin embargo gracias a la sal y a los tigres (*jaguares*) logran deshacerse de los españoles.

Finalmente, se presentan también dos relatos *yanesha*. El primero de ellos habla del surgimiento del orden social en el mundo, así como del caos, la muerte cultural y de los pilares de la identidad *yanesha*. En el relato, este surgi-



miento del orden y la organización social, así como de las relaciones armoniosas entre grupos humanos dependen de la adquisición de un conocimiento sagrado por parte del personaje de la esposa, gracias a la intervención de un ser no-humano sagrado (el pájaro *to'to*), que demuestra generosidad y compasión, principios que son inseparables de las relaciones sociales armoniosas, y que se encarnan en la celebración de los tradicionales cantos sagrados o *coshamñats*.

El último relato de la muestra tiene por tema el caos cultural y habla de un tiempo en que los antiguos yaneshas estaban desapareciendo como consecuencia de un proceso de etnocidio y opresión, del que fueron liberados con la llegada de Yompor Santo, un héroe mesiánico de origen divino. Según algunos especialistas, la figura mítica de Yompor Santo podría corresponder a la figura histórica de Juan Santos Atahualpa, el líder indígena de la rebelión contra los españoles en 1742. En este caso, el relato presenta la liberación del pueblo yaneshas gracias a la llegada de Yompor Santo, pero además hace referencia al fenómeno de aculturación y pérdida de identidad étnica, que es equiparable con la pérdida de la identidad humana, en tanto para los yaneshas la identidad descansa en reconocerse como “gente verdadera”.

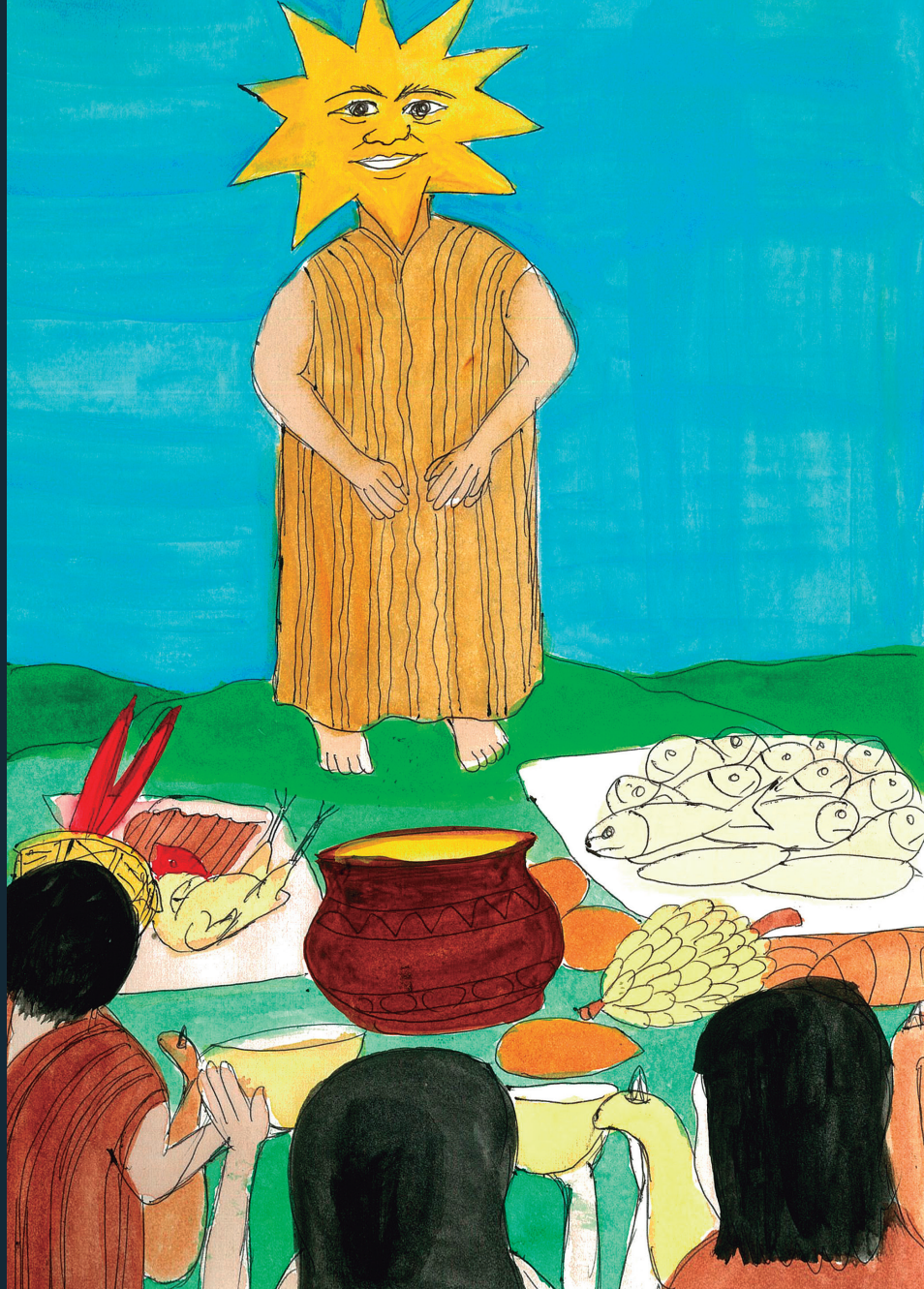
#### 4.1. El relato sobre el Sol<sup>5</sup>

Vamos a contar cómo, antiguamente, el Sol y su esposa, la Luna, fueron personas iguales a nosotros.

Dicen que, en esos tiempos, el Sol fue un gran rey y la gente le tenía mucho respeto. Cuando lo veían salir, se arrojaban ante él y le saludaban dándole la mano y diciéndole: “¡Buenos días, rey!” Las mujeres también respetaban y adoraban mucho a la Luna, y siempre le pedían que les enseñara a hacer los trabajos de la casa.

Así, la Luna enseñó a las mujeres ashaninkas a sembrar las plantas, cuidar a los niños, hilar el algodón, utilizar el telar y hacer tejidos, como la *cushma* (*kitsarentzi*), el morral (*tsarato*), el cargador de bebé (*chebatakitentzi*) y las coronas (*chobinarontsi*). Después les dijo cómo debían fabricar las ollas de barro, cocinar y preparar el masato

<sup>5</sup> Versión adaptada de un relato publicado por Enrique Casanto (narrador) y María Belén Soria (recopiladora). *Kenkitsarentsipaye Potsotaantsi Ashi Pero. Cuentos Pintados del Perú*. Lima: Comité de Damas del Congreso de la República: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006, pp. 7-16.



de la yuca y la chicha de maíz, entre otras cosas. Como el Sol quería mucho a la Luna, no la dejaba trabajar, sino tan solo que enseñara a las mujeres a ser buenas esposas.

Cierta día, la Luna fue con sus criadas al monte a cosechar yuca, sin que el Sol lo supiera. Cuando el Sol regresó a su casa, la Luna ya se había ido. Entonces, muy molesto, se preguntó: “¿Qué ha pasado con mi esposa? ¿Por qué me ha desobedecido?”.

La Luna había salido a traer yuca, porque estaba enamorada de un ser invisible llamado Maninkarite,<sup>6</sup> y quería prepararle masato para emborracharse con él.

El Sol, enterado del engaño, estaba enfurecido, pero disimulaba porque no quería que otros lo supieran. La Luna, sin tener vergüenza, fue a emborracharse con el Maninkarite, sin importarle que sus criados la vieran.

Pero el Sol quería recuperar a su esposa, y salió a luchar cuerpo a cuerpo con el Maninkarite. Este Maninkarite era también un hombre muy poderoso y convirtió al Sol en un astro del cielo. El Sol, entonces, para llevarse junto con él a la Luna, la convirtió en un satélite, y luego hizo que el Maninkarite se convirtiera en una piedra, dejándolo así en la tierra.

Así fue como el Sol y la Luna se convirtieron en astros, y ahora podemos verlos arriba, en el cielo. Cuando el Sol está molesto, calienta mucho la tierra; pero si está triste, todo se nubla y si llora por su esposa, nos caen sus lágrimas como lluvia.

---

<sup>6</sup> Es un ser de la montaña que tiene poderes y suele esconderse.

## 4.2. El relato sobre la Luna<sup>7</sup>

Cuentan nuestros abuelos que antes la Luna era una mujer alta, blanca y simpática. Ella era hija de Oitasati.<sup>8</sup>

Sus virtudes eran enseñar a las mujeres cómo atender a un buen esposo, cómo sembrar, cómo hilar el algodón, cómo preparar el masato y cómo criar a los hijos. También se dice que ella hizo crecer el algodón por primera vez de su *cushma* blanca y de allí se multiplicó por toda la tierra.

La historia cuenta que un día la mujer Luna se fue a bañar y dejó su *cushma* blanca brillante en la orilla de un río, pero en esa playa estaba una especie de hormiga llamada *coki*,<sup>9</sup> que, enamorada de la *cushma*, quiso robársela y empezó a picotearla, hasta que la Luna se dio cuenta y la espantó.

La mujer Luna no sabía lo que *coki* había logrado hacer con su *cushma*. Al salir del río, encontró su vestido tan picoteado que ya no podía vestirse. Entonces enterró la *cushma* y le ordenó a la tierra que reprodujera las semillas y germinara mucho algodón blanco, para que las mujeres nativas pudieran tejer *cushmas* para sus esposos e hijos. Así fue como creció por primera vez el algodón.

También nos cuentan que de los pedazos de la *cushma* enterrada, la Luna hizo crecer muchas variedades de frutos y tubérculos de carne blanca, como la yuca, *sachapapa*, *dale-dale*,<sup>10</sup> plátanos y otros, y a su vez hizo poblar los cielos de la tierra con aves llamadas *shirintsi*,<sup>11</sup> *panaba*,<sup>12</sup> *sonkaari*,<sup>13</sup> *charampabatsi*<sup>14</sup> y *shoronchatsi*,<sup>15</sup> todas ellas de carne blanca, para que, en adelante, el nativo no padeciera frío ni hambre.

7 Versión adaptada de un relato publicado en: Enrique Casanto (narrador) y María Belén Soria (recopiladora). *Kenkitsarensipaye Potsotaantsi Ashi Pero. Cuentos Pintados del Perú*. Lima: Comité de Damas del Congreso de la República, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006, pp. 17-26.

8 Ser que viene del cielo.

9 Hormiga de color marrón.

10 Tubérculo en forma de corazón, de fruto similar a la papa.

11 Perdiz pequeña de plumaje verde opaco.

12 Perdiz de mayor tamaño que el del *shirintsi*, de plumaje marrón y patas anaranjadas.

13 Perdiz más grande que la *panaba*, de plumaje de color cenizo, pico negro y patas moradas.

14 Perdiz de tamaño similar al del *sonkaari*, de plumaje color cenizo, de patas y pico amarillos.

15 Perdiz pequeña, de plumaje marrón claro, patas negras y pico marrón.



Los abuelos nos recuerdan también que todos los animales de carne roja (ronsoco, sachavaca, sajino, añuje, tigre, puma, etc.) fueron creados por el Sol.

### 4.3. La historia del águila y del cañón de Pakitsapango<sup>16</sup>

Antes, el Pakitsa (águila) vivía en la parte baja del Ene, y gustaba de comer carne humana. Cuando la gente se acercaba a su hogar, una cueva arriba del cañón, el Pakitsa los cazaba con sus grandes garras y se los comía en su cueva. Para conseguir presas humanas, quería construir un gran muro de piedras a lo ancho del cañón. Por eso, este cañón se llama Pakitsapango: pakitsa es ‘águila’ y panko es ‘casa’.

Un día, mientras el Pakitsa estaba construyendo su muro, los ashaninka se cansaron de sus ataques y decidieron eliminarlo. Crearon un ashaninka de arcilla y lo vistieron con una cushma y lo pusieron en una balsa navegando hasta Pakitsapango.

El Pakitsa lo vio y salió a cazarlo, pero al clavar sus garras en su cuerpo de arcilla, quedó atrapado. Entonces los ashaninka que estaban esperando cerca lo mataron con piedras y flechas.

De ahí sus plumas fueron flotando río abajo y de ellas se originaron todos los otros pueblos de la Amazonía: los yanesha, los yine, los matsigenka, los kakinte, los nomatsigenga, entre otros.

Hasta ahora podemos ver una parte del muro que construyó el Pakitsa: el cañón de Pakitsapango.

---

<sup>16</sup> Versión modificada de la contada por Ruth Buendía, presidenta de la Central Ashaninka del Río Ene (CARE).

#### 4.4. Cuando llegaron los españoles<sup>17</sup>

Antes, cuando vinieron aquellos que se llamaban españoles, vino un español. Dicen que había bastantes y que se reunieron. También dicen que se reunieron los nomatsigengas que vivían allá. Dicen que el español los agarró. Vio a uno, lo agarró y le preguntó: “¿Dónde viven tus paisanos?”.

“Están allá”, respondió.

Entonces el español los reunió. Así fue que agarró a muchos. Verdad, agarró a muchos. Él agarró a muchísimos. Allá los reunió. Los mandó a traer leña, les dio un hacha y les dijo que traigan leña.

Los nomatsigenga no entendían bien la lengua española. Ellos fueron y amontonaron bastante leña. Dicen que ellos fueron a amontonar leña. Luego la prendieron, estaba bien prendida.

Entonces el español con un palo cruzó el río. Agarró a un nomatsigenga y lo botó a la candela. Agarró a otro y lo botó. Agarró a otro más y también lo botó. Los botó a la candela. Los terminó. Quemó a los que juntaron leña y prendieron candela. Los terminó. Solamente dos escaparon y se fueron.

El español se quedó esperando a los que escaparon. El español los esperaba allá. De repente, los llamó con sus manos, kon, kon, kon, kon, que quiere decir, “ven rápido, se fue el blanco”. El paisano vino a la llamada, llegó y el español lo agarró y lo botó a la candela. Luego llamó al otro con las manos, diciéndole: “se fue el blanco”. Este también vino y también lo botó a la candela. Así los terminó.

El español se fue caminando. Se fue a un manantial donde había sal. Pero la sal lo mató al español. El español y sus compañeros blancos lo vieron y escarbaron la sal. Allí escarbaron, ya tenían un montón de sal en forma de piedra, y al chancar tsik, tsik, tsik, de repente, rompieron adentro, donde había un hueco, y entonces la sal gritó “siarara”.

---

<sup>17</sup> Versión adaptada de un relato recogido en: Harold y Betty Shaver. *Legendas de los campos nomatsigenga*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 1976, pp. 94-96.

La sal mató a todos los blancos que se juntaron allá. El español exterminó a los nomatsigenga, matándolos a todos. Y ahora la sal mató a los españoles gritándoles. Otros siguieron viniendo.

El tigre también terminó con los españoles. Otro pasó, seguro. Otro fue allá. Se fue y el tigre lo comió, se dice.

Allá río arriba siguió otro español y vio a otro paisano y preguntó: “¿dónde viven tus paisanos?”. Y se fue con el español lejos. El paisano ya sabía: “creo que él viene para quemarnos”. Y lo llevó al español a donde estaba el tigre. Allá en los cerros habían tigres. Allí durmieron. Luego el paisano salió diciendo: “voy a buscar leña para prender candela”. Y se fue a buscar.

El español le dijo: “seguro que te vas a escapar”. Y el paisano respondió: “no, voy a traer leña”. Fue allá y regresó. El nomatsigenga llamó con la mano: kon, kon, kon, kon. Alguien respondió: “ven rápido”. El paisano volvió y pasó de frente a otro sitio. El español se quedó sin el paisano, pero con un padre (misionero) y otros españoles que llegaron después.

El español escuchó a los tigres que corrían, tiririri. Ellos tiraban, tok, tok, tok, sin alcanzar a ninguno pero los tigres no les hicieron caso.

Luego los tigres se comieron a los españoles, hasta comer la tierra con su sangre. Solo quedó el padre, parado, y un peón que el padre escondió bajo su sotana. El peón apenas había visto al padre cuando los tigres lo atacaron. Solo faltaba el padre. Él puso algo en su bolsillo, creo que un espejo roto. El padre era calvo y pudo escapar. El mismo padre avisó que los tigres habían comido a todos los españoles. El padre volvió río arriba a su casa.





#### 4.5. El relato de ‘Sanrronesha’, los asesinados y la emergencia del orden social<sup>18</sup>

Al principio del tiempo, cuando Yompor Ror, Nuestro Padre el Sol, aún no existía y Yompor Rret, la antigua divinidad solar, iluminaba el mundo, nuestra gente aún no había establecido relaciones sociales amistosas. Cada persona tenía su propio territorio, y si los otros traspasaban sus fronteras eran emboscados y asesinados.

Un día, un hombre que andaba cazando se extravió más allá de su territorio y fue asesinado. Su esposa le esperaba, pero él no regresaba; y entonces ella se entristeció. Un pájaro to'to se posó a su lado y ella le dijo: “Si fuera humano, me dirías dónde está mi esposo”.

Poco después apareció un hombre. Le preguntó a la mujer qué había dicho hacía un momento y la mujer repitió sus palabras. El hombre le dijo que era él a quien había hablado antes y la mujer le pidió que le llevara adonde estaba su marido. El hombre le contó que su esposo había sido asesinado y que ya no era el que fue cuando estaba vivo, pero la mujer insistió en ir a verlo.

El hombre le dijo que la llevaría a verlo, pero le previno: cuando su marido le preguntase de dónde había venido, ella no debía decir que de su casa. También le previno que cuando su marido le pidiera sacarle los piojos de su cabeza, ella no debía morderlos. Entonces el hombre le pidió a la mujer que cerrara los ojos y cuando los abrió se encontró en la tierra de Sanerr, la tierra de los asesinados. Allá oyó a su marido muerto, y cuando este le preguntó de dónde había venido y le pidió que le sacase los piojos, ella siguió los consejos del hombre to'to. Además, observó que su marido se veía diferente y en su cabeza andaban gusanos, no piojos.

La mujer estaba con su hijo, quien tenía sed. Ella le pidió a su marido algo de beber y él le contestó que su hijo podía tomar bebidas fermentadas de corazón, hígado o riñón. Entonces la madre vio algunas ollas grandes que contenían sangre fermentada, pero no le dio de beber de ellas a su hijo.

<sup>18</sup> Versión adaptada de un relato recogido por Fernando Santos Granero. *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú*. Lima: CAAAP, Abya-Yala, 1994, pp. 54-57.

La mujer le dijo a su marido que el niño tenía diarrea y se lo llevó consigo lejos, al bosque. La madre y el niño hallaron un pájaro huacañcho'ch, y cuando ella le preguntó en dónde estaban, este les dijo que aún se encontraban en la tierra de Sanerr, pero que nada les ocurriría; entonces el pájaro los ocultó en un árbol de papaya silvestre.

El marido la llamó varias veces, pero ella no le contestaba ni regresaba a su lado. De este modo, su marido regresó al mundo de los vivos para preguntarles a las plantas del huerto de su esposa si sabían dónde estaba su madre. Ninguna le dijo la verdad, solo el ñame, pero como no podía hablar debidamente, el esposo no le entendió y, lleno de ira, lo golpeó; entonces regresó a la tierra de los asesinados.

Cuando llegó ya era de noche y los asesinados estaban a punto de empezar a beber la sangre fermentada. Unos y otros se invitaban a beber, y luego comenzaron a celebrar con música y bailes. Los hombres tocaban sus flautas de pan, mientras que las mujeres cantaban sus canciones.

La mujer, que estaba escondida, le pidió al pájaro huacañcho'ch que la llevase más cerca del lugar donde estaban tocando la música. Los asesinados celebraron toda la noche, y al alba se transformaron en buitres y ascendieron al cielo de la tierra de Sanerr.

Los hijos de la mujer aprendieron de memoria todas las canciones que habían oído la noche anterior. También midieron la longitud de las flautas de pan y cortaron tubos de bambú para hacer flautas de pan pequeñas y grandes. La mujer llamó entonces al pájaro to'to y le pidió que la llevara de regreso a su casa. Una vez en su casa, prepararon bebida fermentada en la forma de masato. La bebieron y celebraron con música y bailes. Los otros los miraban desde lejos; incluso los que habían matado a su esposo se acercaban cada vez más para escuchar la música y las canciones. La mujer invitó a todos a participar en la celebración, y estos se unieron a la fiesta.

Fue de este modo que la gente entabló relaciones sociales amistosas. La mujer les dijo que ya no debían matarse entre ellos; que debían tener relaciones amistosas y que debían llegar a ser como una gran familia, porque ella había visto cómo se veía la gente cuando había sido asesinada.

Así fue como la gente comenzó a celebrar con música y bailes. Un día preparaban masato en una casa, otro día en otra. La mujer enseñó a las demás cómo cantar las canciones femeninas que ella aprendió mientras estuvo en la tierra de Sanerr. Fue gracias a la celebración *coshamñats* que entablamos relaciones sociales y llegamos a ser como una gran familia.

#### 4.6. El relato sobre Yompor Santo, el emisario divino<sup>19</sup>

Yompor Santo, Nuestro Padre Santo, apareció primero en Lima. Los hombres blancos lo capturaron y lo metieron preso, pero él desapareció de su celda. Varias veces lo capturaron camino a nuestra tierra, y varias veces desapareció de su celda milagrosamente. También fue capturado en Tarma antes de llegar a Metraro.

Por aquel tiempo, un viejo de nombre Llopsayayañ tenía su centro ceremonial en Metraro. Había pocos *yaneshas* entonces, pues todos se habían vuelto como los hombres blancos. Era como en la actualidad: la gente no sabía nuestra lengua y ya no usaba *cushma*. Llopsayayañ, en cambio, se había consagrado al servicio de Nuestro Padre y solía decir: “¿Por qué nos hemos olvidado de Nuestro Padre?”.

Por aquel entonces, los hombres blancos habían ocupado la mayor parte de nuestra tierra. Fue entonces que llegó Yompor Santo. Yato' Yos, la divinidad suprema, sabía que nuestro pueblo estaba desapareciendo, y fue por esto que envió a su hijo Yompor Santo para hacernos inmortales como los espíritus *mellañoteñ*.

Llopsayayañ estaba consagrado a Nuestro Padre; era el único que tenía flautas de pan y tambores para ejecutar música sagrada *coshamñats*. Él solía decir a sus hijas: “Si alguien viene mientras estoy trabajando en mi huerto, golpeen el tambor para que me entere y regrese a casa”. Así, un día llegó a su casa un hombre blanco. Las hijas tocaron el tambor y su padre regresó del huerto y saludó al visitante, quien, a pesar de ser muy rubio, hablaba nuestra lengua perfectamente.

<sup>19</sup> Versión adaptada de un relato recogido por Fernando Santos Granero. *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la selva central del Perú*. Lima: CAAAP, Abya-Yala, 1994, pp. 112- 116.

Llopsayayañ ofreció al visitante comida y masato y después le invitó a tocar con él la música sagrada de flauta de pan y de tambor. Cuando terminaron y estaban descansando, el visitante le dijo: “Has estado preparado para mi visita. Ahora ya no serás mortal. Mi padre me ha enviado a esta tierra”.

Cuando Yompor Santo llegó, hizo que nuestro pueblo se multiplicase rápidamente. Aquellos que aún vivían entre los hombres blancos vinieron donde él a Metraro, el centro del mundo. Construyeron muchas casas y levantaron una muy grande para Yompor Santo. Yato' Yos depositó en esta casa una túnica blanca resplandeciente, una corona blanca y unos pañuelos, todo para su hijo Yompor Santo.

Este enseñó a la gente cómo llevar una vida correcta y moral. Enseñó muchas cosas nuevas, como el juego ritual de saneñets, que consiste en que dos grupos de hombres se arrojan proyectiles los unos a los otros con sus hon-das.

Cuando Yompor Santo llegó, Shellmem lo trató como a un hermano clasificadorio. Siempre andaba con él y nunca lo dejaba solo. Cuando la gente venía a visitar a Yompor Santo, Shellmem primero los olía; si llevaban consigo incluso un pedacito de hierba mágica o de pintura roja, Shellmem los acusaba de ser hechiceros y ordenaba a la gente que les cortasen la cabeza. Incluso se atrevió a ordenar la muerte de varios sacerdotes.


Shellmem siempre llevaba una bolsita tejida bajo su brazo. La gente tenía curiosidad por saber qué era y se preguntaba: “¿Por qué Shellmem da muerte a tantos de nosotros?”. Entonces, un día le dieron mucho de beber y cuando estaba borracho aprovecharon para echar un vistazo al contenido de la bolsita y encontraron un caparazón de caracol de río lleno de pintura roja hirviente. Luego metieron el caracol nuevamente en la bolsita de Shellmem, pues era su amuleto maligno.

Cuando jugaban saneñets, nadie podía acertarle a Yompor Santo. Un día Shellmem dijo que si él quería, podía acertarle; entonces la gente le dijo: “Si es cierto lo que dices, ¿por qué no lo intentas?”. Shellmem pintó su rótula de vaca con la pintura roja que llevaba en su bolsita y logró golpear a Yompor Santo. Luego escapó al confín de la tierra. Yompor Santo cayó enfermo y cada día que pasaba empeoraba. Pero Yompor Santo mandó a sus seguidores a que capturasen a Shellmem, y así lo hicieron.

Al día siguiente, Shellmem se arrodilló al borde del patio que rodeaba al templo. Y así lo hizo tres veces más antes de entrar a la casa de Yompor Santo, quien lo esperaba detrás de la puerta con un machete en las manos, listo para matarlo. Cuando Shellmem entró a la casa, Yompor Santo le cortó la cabeza; la cual rodó por el suelo y saltó mientras cantaba como un aseñac (el colibrí de pico curvo). La gente también mató a la madre de Shellmem, pues este no era humano, sino hijo de un perro. Shellmem era un hechicero, y antes de él no existían los hechiceros.

Después de matar a Shellmem, Yompor Santo murió, pero antes de esto le dijo a sus seguidores que debían mantenerse despiertos cuidándolo por cinco días, ya que podría resucitar. Así lo hizo: el color volvía a su rostro, pero un momento después palidecía nuevamente. Al final Yompor Santo murió definitivamente. Cuando los hombres blancos se enteraron de su muerte vinieron y llevaron sus huesos a Tarma. Allí reconstruyeron su cuerpo tal como había sido cuando estaba vivo. Hicieron esto para rendir culto a su imagen, y aun hoy en día lo hacen.





## 5. Los pueblos arawak en la actualidad





El proceso de colonización de la Selva Central ha sido tan intenso, que hoy en día las comunidades ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanesha constituyen, prácticamente, islas indígenas entre una gran cantidad de asentamientos de migrantes y colonos andinos. Esto ha ocasionado que algunas de las actividades y costumbres desaparezcan, otras se mantengan, algunas se transformen, y también costumbres ajenas sean incorporadas como propias.

Además, este territorio también ha sido fuertemente depredado, habiendo desaparecido gran parte del bosque, lo que ha dejado pocos espacios para la vida tradicional indígena. Esto ha ocasionado cambios y transformaciones en los patrones de asentamiento, en las actividades económicas, entre otros.

*“El ashaninka si mata un venado mata para un consumo, no lo ve en el sistema de negocio. Lo que pasa es que entra la carretera, entra el turismo y mucha gente utiliza el restaurant y mucha gente pide guiso de venado, un asado de venado, un chicharrón de venado, y el pobre animal ya no existe. Pero el ashaninka nunca ha sido un criminal de exterminar los animales para el negocio, no lo ven en el sistema económico, sino para el consumo. En cambio la gente foránea ya lo ve como un sistema negociado y dice ‘esta gente no sabe hacer negocio, mejor lo hago yo’, agarra la red y barre con todo. El ashaninka siempre lo ha considerado un sistema ecológico de su propia naturaleza”. (Enrique Casanto, ashaninka)*

Frente a esta presión colonizadora, muchas familias ashaninka optaron por migrar hacia territorios más lejanos e inaccesibles para los colonos mestizos. Por ello, durante la segunda mitad del siglo XX se puede apreciar un importante flujo migratorio desde el valle del río Perené hacia el nororiente, en dirección hacia el valle del río Pichis, del Ucayali y sus afluentes, así como hacia el este, a los ríos Ene, Tambo, Urubamba y Purús. Esta situación ha influido en la transformación de las formas de vida que tradicionalmente caracterizaban a estos pueblos, en la aparición de nuevas necesidades así como en los retos pendientes para garantizar el ejercicio de los derechos colectivos de estos pueblos.

## 5.1. Viviendo en la ciudad

Actualmente, muchos jóvenes de los pueblos arawak migran hacia distintas ciudades como Satipo, La Merced, Huancayo o Lima, buscando nuevas oportunidades de trabajo, así como mejores servicios de salud y educación.

*“Uno viene a la ciudad por la educación. Yo vivo en Chanchamayo, en Chanchamayo cuando yo estudié hasta el año 80 recién se creó el colegio secundario. Hasta el año 80 yo tenía solamente 5to de primaria. Yo decía no puedo quedarme así, tengo que estudiar”. (Enrique Casanto, ashaninka)*

Este proceso se ve motivado por la insuficiencia que todavía presentan las políticas en educación y salud, a pesar de la inclusión de un enfoque intercultural transversal a dichas políticas. Esta situación se agrava en tanto persiste un uso limitado de los idiomas indígenas en la prestación de los servicios, así como un bajo nivel en la calidad de los mismos y una inadecuada infraestructura. Los problemas con la calidad se perciben en relación con los docentes de Escuelas Interculturales Bilingües (EIB) y los proveedores de salud; y las deficiencias en infraestructura se evidencian en las escuelas y otros ambientes educativos, que, de acuerdo con la población local, son poco respetuosos con sus culturas.

## 5.2. El acceso a la educación

De estos cuatro pueblos indígenas, los nomatsigenga presentan una mayor tasa de analfabetismo entre la población (27.1%), lo que afecta más a las mujeres (37.6%) que a los hombres (17.4%). En los otros casos, la tasa de analfabetismo oscila entre el 9.3% en el caso yanasha, y el 14.5% en el caso kakinte. Cabe resaltar que en todos estos pueblos, la desigualdad de género se manifiesta en el hecho de que la tasa de analfabetismo de las mujeres es siempre superior a la de los hombres, siendo también más acentuada en el caso de las mujeres ashaninka (30.1%), frente al 16.8% de los varones.

Respecto al nivel educativo alcanzado, el II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana del 2007, muestra que existen algunas similitudes y diferencias entre la población que vive en las comunidades nativas de estos pueblos. A continuación se presenta un cuadro con el nivel educativo alcanzado en cada uno de ellos.

**CUADRO N° 1: Población de 15 años y más de edad por nivel educativo alcanzado**

Pueblo indígena	Total	Sin nivel	Inicial	Prim.	Sec.	Sup. no univ.	Sup. univ.
<b>Ashaninka</b>	51,799	21.1%	0.3%	44.2%	29.9%	2.4%	2.0%
<b>Kakinte</b>	207	14.0%	-	45.9%	33.3%	0.5%	6.3%
<b>Nomatsigenga</b>	3,905	26.7%	0.1%	48.3%	22.4%	1.3%	1.3%
<b>Yanesha</b>	4,355	9.7%	0.1%	48.8%	34.4%	3.6%	3.4%

Elaboración propia a partir de los datos del documento *Resumen Ejecutivo. Resultados definitivos de las Comunidades Indígenas*, INEI, 2009.

Como puede apreciarse en el cuadro anterior, entre el 44% y el 49% de las personas de 15 años a más edad tienen primaria como único grado de instrucción. En el caso de los pueblos ashaninka, kakinte y yanesha, aproximadamente el 30% alcanza a culminar la educación secundaria, mientras que entre los nomatsigenga solo lo hace el 22.4%. En este caso, como en el caso ashaninka, vemos que más del 20% de la población de 15 años a más no cuenta con ningún nivel de instrucción. Todavía son muy pocas personas las que logran alcanzar la educación superior, ya sea técnica o universitaria.

Este panorama se agrava si se considera únicamente a la población que tiene como lengua materna un idioma indígena, como puede apreciarse en el cuadro a continuación:

caniri - tsamiri - nija<sup>^</sup> - tsito

tzibi - parentzi



**CUADRO N° 2: % de hablantes de la lengua por último nivel de estudios aprobado**

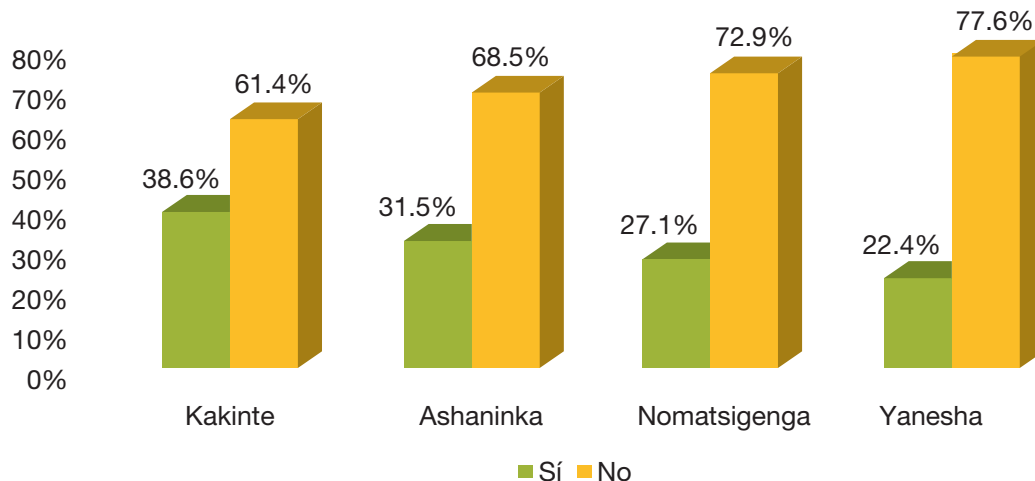
Pueblo indígena	Total	Sin nivel	Inicial	Prim.	Sec.	Sup. No Univ. Incomp.	Sup. No Univ. Comp.	Sup. Univ. Comp.
<b>Ashaninka</b>	67,724	29.3%	2.6%	50.6%	14.7%	0.8%	0.5%	0.8%
<b>Kakinte</b>	389	29.3%	1.5%	52.4%	15.4%	0.0%	0.5%	0.3%
<b>Nomatsigenga</b>	5,420	33.9%	3.8%	50.9%	9.9%	0.3%	0.2%	0.4%
<b>Yanesha</b>	2,056	17.1%	0.6%	55.8%	19.9%	2.3%	1.4%	2.0%

Elaboración propia a partir de los datos del XI Censo de Población y VI de Vivienda. INEI, 2007.

Si bien el cuadro muestra, en comparación con el anterior, porcentajes más altos de población que ha concluido los distintos niveles de estudio, en líneas generales la situación que describen es la misma y no presenta mayores variaciones. El pueblo yanesha es, en comparación a los otros tres, el que tiene mayor acceso a educación, pues el porcentaje de población hablante de este idioma sin nivel educativo es el más bajo (17.1%); además, cerca del 56% de los hablantes han concluido la educación primaria y casi el 20% la educación secundaria. Asimismo, son el pueblo con mayor porcentaje de educación superior universitaria completa (2.0%), aunque el acceso continúa siendo bastante bajo para los cuatro pueblos indígenas.

De otro lado, el gráfico 1 evidencia que solo entre el 22% y el 38% de hablantes se encuentra asistiendo a alguna institución, siendo el porcentaje más bajo el del pueblo yanesha y el más alto el de los kakinte. En ese sentido, a diferencia de los cuadros 1 y 2, este gráfico presenta los datos acumulando los diferentes niveles educativos; sin embargo, los resultados se mantienen en tanto más del 50% de hablantes de todas estas lenguas, actualmente no asisten a ninguna institución educativa, al margen de la edad.

**GRÁFICO N° 1: % de hablantes que actualmente asisten a algún colegio, instituto o universidad**



Elaboración propia a partir de los datos del XI Censo de Población y VI de Vivienda. INEI, 2007.

Bajo esa misma lógica, si bien existe cada vez mayor presencia de los jóvenes de estos pueblos en las ciudades, que migran con el objetivo de cursar estudios superiores, las condiciones económicas en la ciudad dificultan el logro de este objetivo. En muchos casos, los jóvenes se ven forzados a dejar los estudios para dedicarse a trabajar y solventar sus gastos económicos, así como a contribuir con remesas a sus familiares en sus comunidades de origen, o para sus propias familias en la ciudad.





### 5.3. El acceso a servicios de salud

Con respecto al acceso a servicios de salud, los resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda del 2007 y el Resumen ejecutivo del Censo de Comunidades indígenas presentado en el 2009, evidencian que el 45.8% de los hablantes de la lengua Ashaninka, es decir 44,667 personas, contaban con un seguro de salud, mientras que 54.2% no disponía de él (Ver grafico N° 2). Del primer grupo, el 43.8% estaba constituido por hombres y el 48.1% por mujeres. De aquellos que se encontraban asegurados, 41,103 estaban afiliados al Seguro Integral de Salud (SIS), 2,760 a Essalud y 902 personas contaban con otro seguro de salud.

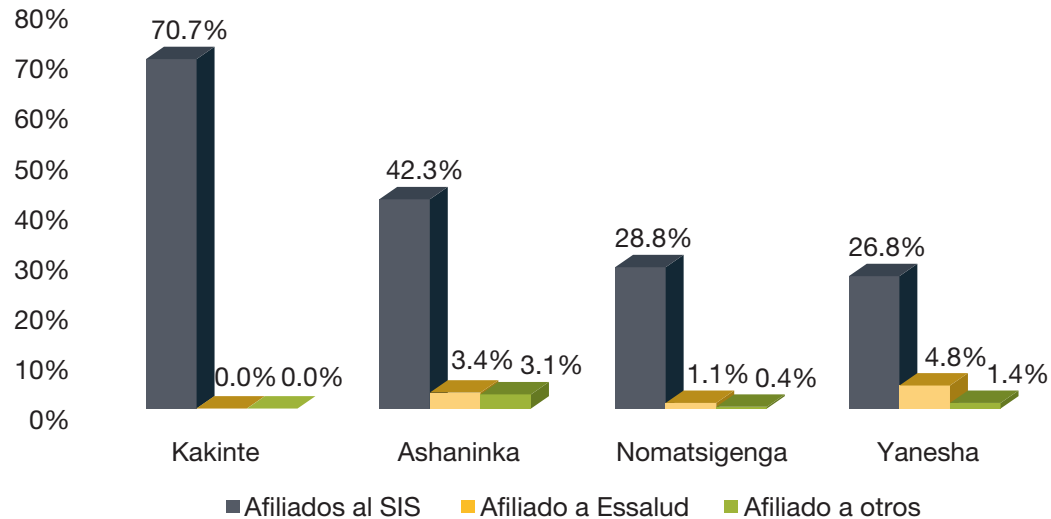
Entre los hablantes de la lengua kakinte, 315 personas contaban con un seguro (71.8%) y 124, no. El porcentaje de hombres asegurados era de 67.3% y el de mujeres, de 75.9%. De las personas que tenían algún tipo de seguro, prácticamente todas estaban afiliadas al SIS y en un porcentaje mínimo tenían otro seguro.

En el caso del pueblo nomatsigenga, 2,602 personas contaban con seguro de salud (32.5%) y 5,414 carecían de él (67.5%). De la población asegurada, el 30.2% eran hombres (1239 personas) y el 34.8%, mujeres (1363 personas). De los que sí contaban con un seguro, 2,510 estaban afiliados al SIS, 63 a Essalud y 29 personas contaban con otro tipo de seguro. En cuanto a la lengua, la cifra no presenta mayores variaciones, ya que el 30.3% de hablantes de la lengua cuenta con algún seguro, mientras que el 69.7% no.

Entre los yanesha, el 43.2% de la población (3,253 personas) disponían de seguro de salud, mientras que 4,270, no. La población asegurada correspondía en un 46.4% a mujeres y en un 40.5% a hombres. De los asegurados, 2,827 estaban afiliados al SIS, 304 a Essalud y 125 tenían otro seguro. Y en cuanto a los hablantes de la lengua yanesha, se sabe que el 33% contaban con algún seguro y el 67% no.

Estos resultados muestran que todavía existe una tasa baja de aseguramiento por parte de los miembros de estos pueblos; sin embargo, en la mayoría de casos, se presentaba un porcentaje más alto de mujeres aseguradas que hombres, y en todos los casos el aseguramiento se daba principalmente a través del SIS, ya que estos pueblos presentan índices altos de pobreza y de pobreza extrema.

De otro lado, en términos generales, el mayor porcentaje de población asegurada entre los hablantes de los diferentes idiomas de los pueblos arawak, se encuentra en el pueblo kakinte, mientras que el pueblo yanesha es el que presenta un menor acceso al aseguramiento.



**GRÁFICO N° 2: % de hablantes del idioma que están afiliados a algún seguro de salud con respecto al total de hablantes por idioma**

Elaboración propia a partir de los datos del XI Censo de Población y VI de Vivienda. INEI, 2007.

Sumada a la baja cobertura de afiliación al seguro de salud, que puede interpretarse como un factor que limita el acceso y uso de los servicios de salud, existen todavía deficiencias en la cobertura, calidad y pertinencia cultural de estos servicios en la mayoría de las comunidades de los pueblos ashaninka, yanesha, kakinte y nomatsigenga. De este modo, el reto actual consiste no solo en mejorar el alcance y la calidad de los servicios disponibles, sino sobre todo en capacitar a los proveedores de salud desde un enfoque intercultural para evitar valoraciones negativas sobre los modos de vida de estos pueblos, así como la reproducción de actitudes paternalistas y prácticas que suelen interferir con la autonomía de las personas (Correa y Roopnaraine 2013).

Además de las difíciles condiciones de acceso a los servicios de educación y salud, que acentúan la situación de exclusión y marginación de estos pueblos, se encuentran las dificultades y el poco acceso de las familias a servicios básicos, como saneamiento y luz eléctrica, como se presenta a continuación.

#### 5.4. El acceso a servicios básicos

Los resultados de la Encuesta Nacional de Hogares (ENAH) del año 2013, revelan que más del 60% de la población que habla una lengua indígena amazónica a nivel nacional se mantiene en situación de pobreza, siendo el caso que los hogares con un jefe o una jefa de familia de origen indígena presentan una mayor incidencia.

A estas condiciones se suma el hecho de que el acceso a servicios básicos como agua, desagüe y luz eléctrica es limitado, y en algunos casos inexistente. De acuerdo con el II Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía Peruana, más del 80% de las viviendas de los pueblos ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanesha se abastecían de agua a través de un río, acequia, manantial u otra fuente de agua natural (ver cuadro N°3); y en los cuatro casos, los servicios higiénicos en la vivienda consistían mayoritariamente en un pozo ciego o letrina; aunque en el caso del pueblo yanesha, en más del 40% estos no existían.

**CUADRO N° 3: % de habitantes, de viviendas con ocupantes presentes, por pueblo, según el tipo de abastecimiento de agua**

Pueblo indígena	TOTAL viviendas con ocupantes presentes	% del total de viviendas con ocupantes presentes	Red Pública dentro de la vivienda	Red pública fuera de la vivienda pero dentro de la edificación	Pilón de uso público	Pozo	Río, acequia, manantial o similar	Otro
<b>Ashaninka</b>	20,631	21.2	3.8	1.7	2.4	6.7	83.5	2.2
<b>Kakinte</b>	69	15.7	0.0	0.0	0	1.4	97.1	1.4
<b>Nomatsigenga</b>	1,533	19.1	0.6	1.1	0.8	7.7	89.2	0.7
<b>Yanesha</b>	1,759	23.4	0.2	0.3	0.9	6.1	91.8	0.6
<b>TOTAL</b>	23,992	21.1						

Elaboración propia a partir de los datos del documento *Resumen Ejecutivo. Resultados definitivos de las Comunidades Indígenas*, INEI 2009.

Finalmente, con respecto al abastecimiento de luz eléctrica pública, menos del 20% de las viviendas de los ashaninka, nomatsigenga y yanesha disponía de dicho servicio. En el caso de los kakinte, ninguna vivienda contaba con alumbrado eléctrico a través de red pública (Ver cuadro N° 4).

**CUADRO N° 4: % de habitantes, de viviendas con alumbrado, por pueblo, según la disponibilidad de alumbrado eléctrico por red pública.**

Pueblo Indígena	TOTAL de disponibilidad de viviendas con alumbrado	% del total de disponibilidad de viviendas con alumbrado	Sí	No
Ashaninka	20,631	21.2	13.3	86.7
Kakinte	69	15.7	0.0	100.0
Nomatsigenga	1,533	19.1	14	86.0
Yanesha	1,759	23.4	17.2	82.8
<b>TOTAL</b>	23,992	21.1		

Elaboración propia a partir de los datos del documento *Resumen Ejecutivo. Resultados definitivos de las Comunidades Indígenas*, INEI 2009.

Los datos presentados en este capítulo evidencian los grandes retos pendientes, con miras a lograr una mejora en el acceso a servicios públicos de calidad por parte de estos pueblos.

### **La consulta previa a los pueblos arawak**

Con la entrada en vigencia del Convenio 169 de la OIT en el ordenamiento jurídico nacional, el Estado peruano promulgó en el año 2011 la Ley N° 29785, Ley del derecho a la consulta previa a los pueblos indígenas u originarios, y en el año 2012 el Reglamento de dicha ley. En el marco de la implementación del derecho a la consulta previa, se iniciaron en los años 2013 y 2014 los primeros procesos, entre los cuales se encuentran los vinculados al sector hidrocarburos, como son los del Lote 169, 175 y 189 en Ucayali y Junín.

En los casos señalados, la entidad promotora, con la asistencia técnica y acompañamiento del Ministerio de Cultura, realizó la identificación de los pueblos indígenas asentados en el ámbito de los lotes de hidrocarburos mencionados. Como resultado, se identificaron 103 comunidades nativas pertenecientes al pueblo indígena ashaninka (incluyendo aquellas que se auto identificaron como asheninka), además de 14 caseríos con una presencia importante de población de dicho pueblo. Adicionalmente, se identificaron a las organizaciones representativas de estas comunidades nativas, las cuales eran 14 a nivel local y que se encontraban adscritas a 5 federaciones regionales

En el caso de medidas de alcance nacional, como el proceso de consulta previa de la Política de Salud Intercultural y del Reglamento de la Ley Forestal y de Fauna Silvestre, el pueblo ashaninka junto con los kakinte, nomatsigenga y yanesha, vienen participando a través de las organizaciones indígenas de nivel nacional, como son AIDSESP y CONAP. Asimismo, tanto en las reuniones preparatorias de estos procesos, como en los talleres informativos, se ha contado con la participación de las organizaciones indígenas de nivel local y regional de los pueblos mencionados.





6. Dos mujeres  
ejemplares





En esta sección se presentan los testimonios de dos mujeres ejemplares de estos pueblos que vienen luchando desde hace años y que han sido reconocidas con diversos premios nacionales e internacionales en los últimos años. Ellas son Luzmila Chiricente Mahuanca y Ruth Buendía Mestoquiari.

## 6.1. Luzmila Chiricente Mahuanca

Luzmila es una connotada líder con una larga historia de lucha, especialmente por los derechos de las mujeres indígenas, así como de las víctimas del conflicto armado interno. Como dice ella, en sus propias palabras:

*“Mi participación en las actividades públicas de mi comunidad, Cushiviani (Satipo), datan de 1972; desde entonces he desarrollado un rol creciente de dirigencia local, regional y nacional. Siempre en defensa de los derechos de los pueblos ashaninka, nomatsigenga y kakinte, y en particular de los derechos de las mujeres”.*

En esta larga historia, Luzmila va a asumir distintos cargos en organizaciones locales, regionales y nacionales:

*“En efecto, desde 1983 empecé a coordinar la actividad de las mujeres de la cuenca del Río Tambo; luego fui elegida vicepresidenta de la Federación de Comunidades Nativas Campas-Ashaninka (FECONACA) entre 1986 y 1993. Entre 1987 y 1995, es decir durante la época de mayor violencia en la región, era secretaria de asuntos femeninos de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP). Luego, entre 1993 y 1995, fui delegada del Consejo Nomatsigenga y Ashaninka de Pangoa (CONOAP). El Consejo de Unificación Indígena de la Selva Central (CONISEC) me eligió secretaria de asuntos femeninos entre 1995 y 1998”.*

Una de sus contribuciones más importantes en esta historia ha sido su trabajo en la Federación Regional de Mujeres Ashaninka, Nomatsigenga y Kakinte (FREMANK), una de las más importantes y antiguas organizaciones indígenas de mujeres en la región amazónica:

*“En 1999, participé en la creación de la Federación Regional de Mujeres Ashaninka, Nomatsigenga y Kakinte (FRE-MANK), desde donde elaboramos propuestas ante las organizaciones indígenas e instituciones públicas y privadas, así como en el Gobierno Regional de Junín y los gobiernos locales de la selva central. La cooperación alemana nos ayudó a construir un local en la ciudad de Satipo, donde realizamos talleres y encuentros de capacitación, de sensibilización y de participación de las mujeres en los ejercicios de nuestros derechos como ciudadanas y en las elecciones municipales y regionales. Junto con la junta directiva, coordinamos con los dirigentes de las organizaciones representativas de la región para implementar los cursos-talleres, congresos de mujeres. La FREMANK está formada por 39 miembros (30 mujeres y 9 varones), tiene influencia en 44 comunidades y anexos de cinco distritos de la selva central del Perú. Nuestro trabajo se centra en la lucha contra la violencia doméstica, la desnutrición infantil, la defensa de nuestro territorio de las invasiones de colonos, madereros y petroleras, y los derechos humanos”.*

Como dirigente de FREMANK, Luzmila Chiricente ha representado a esta organización en varias instancias regionales. Así, por ejemplo, Luzmila ha sido:

- Miembro del Consejo Regional de Coordinación de Junín (CONCOREJ), en representación de las mujeres y pueblos indígenas), período 2005-2006.
- Miembro del Consejo de la Mujer, como fiscal y acreditada por el Gobierno Regional de Junín y la presidenta del Consejo Regional de la Mujer, 2005-2006, Huancayo.
- Coordinadora de la Mesa de Diálogo de la Mujer en la provincia de Satipo, acreditada por el Gobierno Regional de Junín y la Presidenta del Consejo Regional de la Mujer, 2005-2006, Huancayo.
- Subsecretaria de la Oficina de Desarrollo del Pueblo Ashaninka de la Municipalidad Distrital del Río Negro, provincia de Satipo 2003-2006.

Luzmila también cumplió un rol importante durante los años del conflicto armado interno. Esta fue una época de mucho dolor para los pueblos ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yanessa, y Luzmila, al igual que muchas otras mujeres, sufrió la violencia en carne propia como familiar de varias personas asesinadas y secuestradas, tanto por parte de Sendero Luminoso como del Ejército.

Luzmila fue una de las personas que presentó su testimonio oral ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. En este testimonio oral informó a los comisionados y a la opinión pública peruana e internacional, cómo varios de sus parientes fueron víctimas directos de la violencia: su hijo Bernalvides Cueva Chiricente fue secuestrado por integrantes del Sendero Luminoso el año 1989, pero luego apareció el 1993; Juan Beto Umaña Chiricente también fue secuestrado por integrantes Sendero Luminoso el año 1989; César Cueva Chiricente fue secuestrado y asesinado por Sendero Luminoso en 1992; Cléber Cueva Chiricente fue secuestrado por Sendero Luminoso, y posteriormente detenido y desaparecido por efectivos del Ejército.



Pero, además, en los años del conflicto armado interno, Luzmila Chiricente, desempeñó un papel muy importante, y fue una de las 40 mujeres de estos pueblos que llegaron a ser presidentas de sus respectivas comunidades en esta etapa de convulsión. Y desde su cargo apoyó la formación de los Comités de Autodefensa.

Posteriormente, en el año 2006, Luzmila fue nombrada miembro de la directiva nacional del Consejo Nacional de Reparaciones, que tenía como principal objetivo hacer un registro único de víctimas para poder implementar el Plan Integral de Reparaciones aprobado durante el gobierno del presidente Toledo. Desde este puesto ha luchado para que se reconozcan los derechos de los familiares de las víctimas de la violencia en los pueblos de la selva central.

Finalmente, cabe mencionar que Luzmila ha recibido diversos premios y reconocimientos nacionales e internacionales como los otorgados por la Asociación Pro Derechos Humanos-APRODEH; la Asociación Solidaridad Países

Emergentes-ASPEM; la Defensoría del Pueblo; la Comisión de la Verdad y Reconciliación; el Movimiento Amplio de Mujeres; el Centro de la Mujer Peruana “Flora Tristán”, así como el Premio por la Paz 2007 otorgado por el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social.

Finalmente, en marzo del 2014, con ocasión de celebrarse el Día Internacional de la Mujer, Luzmila fue premiada, junto a otras 20 mujeres peruanas, por el Ministerio de Cultura por su “contribución a la defensa y promoción de la igualdad de género así como su profunda contribución a la construcción de la paz y la valoración de nuestra diversidad” a través del arte, la educación, la investigación y el activismo cultural y político.

## 6.2. Ruth Buendía Mestoquiari

Ruth Zenaida Buendía Mestoquiari nació en la comunidad nativa ashaninka de Cutivireni, en la cuenca del río Ene, en la provincia de Satipo. Vivió en su comunidad durante su infancia, hasta que cuando tenía 12 años, su padre Rigoberto Buendía fue asesinado; eran los años del conflicto armado interno. La muerte de su padre la obligó a desplazarse, junto con su madre y sus hermanos, a la capital de la provincia.

A partir del año 2003 comienza a trabajar como voluntaria en la Central Ashaninka del Río Ene (CARE). Empezó apoyando en el proceso de registro y otorgamiento de Documentos de Identificación Nacional (DNI) en las comunidades del río Ene. Fue entonces cuando Ruth pudo volver a su comunidad y conocer la realidad y situación de las otras comunidades asentadas a lo largo del Ene.

Desde ahí fue dándose cuenta de que las comunidades ashaninkas siguen sufriendo serias amenazas sobre su territorio, sus recursos naturales y, sobre todo, sus vidas y seguridad. En este caso, no solamente se trata de los *kitionkari* o *kityonkari* (senderistas), sino también de otras amenazas que provienen de los narcotraficantes y de las empresas madereras, petroleras e hidroeléctricas.

En el año 2005, en una asamblea ordinaria de CARE, eligieron a Ruth como presidenta de una Junta Directiva transitoria encargada de la formalización de la organización. Este nombramiento reconocía la trayectoria previa de Ruth, pero también significaba un reto muy difícil, ya que en esos momentos la institución enfrentaba diversos

problemas, además de las amenazas externas que sufrían las comunidades del Ene.

Desde entonces, Ruth ha venido desempeñándose de manera continua como dirigente de CARE, atendiendo cuatro temas principales que las comunidades priorizaron: gobernabilidad, territorio, educación y economía. En el año 2007, se reeligió a Ruth como presidenta de CARE, cargo que ostenta nuevamente para el período 2013-2016.

En estos años no solamente ha consolidado a CARE como una organización indígena sólida, sino que, además, bajo su liderazgo CARE ha logrado detener la implementación del proyecto hidroeléctrico de Pakitsapango. De haberse implementado este proyecto, habría tenido resultados negativos para el conjunto de comunidades ashaninkas que habitan las márgenes del río Ene.

En estos años ha logrado sacar adelante un plan concertado entre todas las comunidades del Ene que se llama “Kametsa Asaike” (‘la buena vida’). La elaboración de este plan se inició en el año 2005, aunque propiamente el proceso de consulta a las 17 comunidades afiliadas a esta organización empezó tres años después; se logró un borrador el año 2011, y los resultados finales fueron presentados públicamente para el año 2012. A diferencia de otros procesos de planificación, la consulta de CARE se organizó sobre la base de las siguientes preguntas, formuladas en la lengua ashaninka, y desde categorías y valores propios de los encuestados:



*¿Paita ikanteteri asabike kametsa? (¿Qué es vivir bien?), ¿Tsame amenero asabikantiari kametsa anampitsitepe? (¿Qué necesitas para vivir bien?), “¿Janika beshiriachari itimajeiti? (¿Quiénes viven felices?), ¿Paita ojitani peerani kametsatatsiniri? (¿Qué había de bueno antes?), ¿Paita ojitani meeka kametsatatsiniri? (¿Qué hay de bueno ahora?), ¿Paita pomerentsi timotene koajikani? (¿Qué cosas nos malograrían nuestra vida?), ¿Janika koitiachari? ¿Paitakea pikatanteari koitiachari? (¿Quiénes son pobres y por qué?), ¿Paita aimpiri mantsiarentsi? ¿Paita pabintari? (¿Qué enfermedades te agarran? ¿Cómo te curas?), entre otras”. (Documento Kametsa Asaike)*

Las respuestas a estas interrogantes fueron agrupadas y sintetizadas posteriormente dentro de los siguientes campos que expresan los deseos del pueblo ashaninka del río Ene: (1) vivir como *ashaninkasanori*, es decir como una persona auténtica, implica saber comportarse, saber invitar, saber recibir, saber celebrar, saber comer, y así poder vivir como gente, como ashaninka; (2) vivir comiendo “lo que sabemos”, de tal manera que, como ellos mismos indican, les ha permitido vivir sanos por muchas generaciones; (3) vivir seguros y tranquilos en su territorio de siempre; (4) vivir en paz sin sufrir por el terrorismo; (5) vivir mejor produciendo para comprar lo que necesitan; (6) vivir sanos con sus conocimientos y bien atendidos en la posta y por la brigada; (7) vivir con una educación que les mejore y les dé poder como ashaninkas; y finalmente (8) vivir bien con una organización que les escucha y defiende sus derechos.

En estos últimos años, el trabajo de Ruth Buendía y de CARE ha recibido diversos premios y reconocimientos nacionales e internacionales. Como ella misma ha mencionado en varias ocasiones:

*“Esta lucha no solo ha sido mía, sino de los hermanos ashaninkas, de los jefes, de líderes y lideresas, autoridades. Detrás de mí hay un gran equipo de personas e instituciones que me supieron ayudar en los momentos más difíciles”.*

En julio de 2014 ganó el premio Bartolomé de las Casas de España. Este premio, que se entrega desde el año 1991, reconoce el trabajo en favor del respeto por los derechos y valores de las comunidades indígenas.

En este mismo año también recibió el premio Goldman, que se otorga en la ciudad de San Francisco, Estados Unidos, por su labor en defensa del medio ambiente a nivel mundial. Este premio fue otorgado en reconocimiento a su lucha por defender, al mismo tiempo, el medio ambiente y el derecho a la consulta previa libre e informada, que tienen los pueblos indígenas en el mundo.

Finalmente, el propio Ministerio de Cultura también le brindó un homenaje especial en mayo de 2014 en el contexto de la Jornada de Diálogo que se celebró con lideresas indígenas andinas y amazónicas.



## Bibliografía

AIDSESEP, FORMABIAP, Fundación Telefónica

2000 El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas. Lima: AIDSESEP, FORMABIAP, Fundación Telefónica.

AROCA, Américo y Luis MAURY

1993 “El pueblo ashaninka de la selva central: Estado, derecho y pueblos indígenas”. En: América Indígena, 4, pp. 12-32.

BARCLAY, Frederica

2006 “La ocupación de la Amazonía central: un proceso continuo de negación de derechos y expropiación territorial. En: BENAVIDES, Margarita (ed.). Atlas de comunidades nativas de la selva central. Lima: Instituto del Bien Común.

BARCLAY, Frederica y Fernando SANTOS GRANERO

1995 Órdenes y desórdenes en la selva central: historia y economía de un espacio regional. Lima: IFEA, IEP, FLACSO Ecuador.

CASANTO, Enrique y María Belén SORIA

2006 Kenkitsarentsipaye Potsotaantsi Ashi Pero. Cuentos pintados del Perú. Lima: Comité de Damas del Congreso de la República, Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 7-16.

CHIRIF, Alberto y Carlos MORA

1976 Atlas de comunidades nativas. Lima: Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS).

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN

2003 “Los pueblos indígenas y el caso de los asháninkas”. En: Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, tomo V, capítulo 2. Lima: CVR.

CORREA, Norma y Terry ROOPNARAINÉ

2013 Pueblos indígenas y programas de transferencias condicionadas. Estudio etnográfico sobre la implementación y los efectos socioculturales del Programa Juntos en seis comunidades andinas y amazónicas del Perú. Lima: IFPRI, PUCP, BID.

ESPINOSA, Oscar

2010 “El pueblo asháninka”. En: Junín, donde late el corazón del Perú. Huancayo: Gobierno Regional de Junín, pp. 115-124.

2009 “Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI?”. En: Boletín del Instituto Francés de Altos Estudios Andinos, 38, (1), pp. 47-59.

1993 “Las rondas asháninka y la violencia política en la selva central”. En: América Indígena, 4, pp. 79-101.

FABRE, Alain

2005 Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos.

GARCÍA-NARANJO, Aída

2008 Peruanas Notables. Presencia de las Mujeres en los Movimientos Sociales de los siglos XX y XXI.  
Lima: CEDAL

HUERTAS, Beatriz

2010 Despojo territorial, conflicto social y exterminio: pueblos indígenas en situación de aislamiento, contacto esporádico y contacto inicial de la Amazonía peruana (Informe IWGIA N.º 9). Lima: IWGIA, IPES, CIPIACI, FENAMAD.

INSTITUTO DEL BIEN COMÚN (IBC)

2005 Los yánesha y la pesca. Lima: Instituto del Bien Común.

2003 Rromuepatsro: mapeando el mundo histórico-cultural de los yánesha, Perú.  
Disponible en: [<https://www.youtube.com/watch?v=KX9v72vFjf8>].

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

2013 *Informe técnico. Evolución de la pobreza monetaria 2007-2012.*

2013 *Encuesta Nacional de Hogares (ENAHOG).*

2009 *Resumen Ejecutivo – Resultados Definitivos de los censos en comunidades indígenas de la Amazonía peruana.*

2007 *XI Censo Nacional de Población y VI de Vivienda. Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía.*

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO (ILV)

2006 Pueblos del Perú. Adaptado del libro People of Peru, 1999. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

INSTITUTO NACIONAL DE RECURSOS NATURALES (INRENA)

2010 Parque Nacional Otishi: Plan Maestro 2005-2010. Lima: INRENA.

MINISTERIO DE AGRICULTURA Y RIEGO (MINAGRI) / INSTITUTO NACIONAL DE RECURSOS NATURALES (INRENA)

2002 Parque Nacional Otishi. Expediente técnico de categorización de la zona reservada Vilcabamba.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN (MINEDU)

2013 Documento Nacional de Lenguas originarias del Perú.

MAYOR, Pedro y Richard E. BODMER

2009 Pueblos indígenas de la Amazonía peruana. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA).

MORA, Carlos y Alonso ZARZAR

1997 “Información sobre familias lingüísticas y etnias en la Amazonía peruana”. En: BRACK, Antonio (ed.). Amazonía peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas: Atlas y base de datos. Lima: GEF, PNUD, UNOPS.

RIBEIRO, Darcy y Mary Ruth WISE

1978 Los grupos étnicos de la Amazonía peruana. Lima: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano.

ROJAS ZOLEZZI, Enrique

1994 Los asháninka, un pueblo tras el bosque. Lima: PUCP.

SANTOS GRANERO, Fernando

2004 “Los yánesha”. En: SANTOS GRANERO, Fernando y Frederica BARCLAY (eds.). Guía etnográfica de la alta Amazonía, volumen IV. Lima: Smithsonian Tropical Research Institute, IFEA.

- 2002 “The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native Southamerica. En: HILL, Jonathan y Fernando SANTOS GRANERO (eds.). Chicago: University of Illinois Press, pp. 25-50.
- 1994 El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los amuesha de la selva central del Perú. Ecuador: Abya-Yala y Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- 1992 Ethnohistoria de la alta Amazonía, Siglos XV al XVIII. Quito: Abya-Yala, CEDIMEMLAL.

#### SERVICIO NATURAL DE ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS (SERNANP)

- 2013 Reserva Comunal Asháninka: Diagnóstico del proceso de elaboración del Plan Maestro 2010-2106, volumen 1. Lima: SERNANP.
- 2012 Reserva Comunal Machiguenga: Diagnóstico del proceso de elaboración del plan maestro 2009-2013. Lima: SERNAMP.

#### SHAVER, Harold y Lois DODDS

- 2008 Los nomatsigenga de la selva central (2da edición). Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

#### SMITH, Richard Chase

- 2004 “Donde nuestros ancestros alguna vez caminaron. Territorialidad y lugares sagrados amuesha en la Amazonía andina del Perú central”. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional de la Universidad de París III-Nueva Sorbona.
- 1999 “Caciques chinchaycochas, funcionarios incas y sacerdotes amueshas: los caminos antiguos de Chinchaycocha hacia la selva central”. Ponencia presentada en la conferencia La Cultura de Pasco. Universidad Daniel Alcides Carrión, Cerro de Pasco.
- 1982 “Muerte y caos/salvación y orden. Un análisis filosófico acerca de la música y los rituales amuesha”. En: América Indígena, volumen XLII, N.º 4, octubre-diciembre.

SOLÍS, Gustavo

2009 “Perú amazónico”. En: Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina. Capítulo V: Amazonía. Cochabamba: AECID, FUNPROEIB Andes, UNICEF, pp. 302-332.

VARESE, Stefano

2006 La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

VEGA, Ismael

2014 Buscando el río. Identidad, transformaciones y estrategias de los migrantes indígenas amazónicos en Lima metropolitana. Lima: Terra Nuova, CAAAP.

WEISS, Gerald

2005 “Campas ribereños”. En: SANTOS, Fernando y Frederica BARCLAY. Guía etnográfica de la alta Amazonía, volumen 5. Lima: IFEA, Smithsonian Tropical Research Institute.

BENAVIDES, Margarita.

1991 “Autodefensa Asháninka en la selva central”, Amazonía Indígena, 17-18: 50-61.

BROWN, Michael F. & Eduardo Fernández.

2001 Guerra de Sombras. La lucha por la utopía en la Amazonía peruana. Lima: Caaap-CAEA.

CASANTO Shingari, Raúl.

1985 “25 años de experiencia organizativa en la sociedad Asháninka del Perené”, en J.Gasché & J.M. Arroyo (eds). Balances Amazónicos: enfoques antropológicos. Iquitos: CIAAP-UNAP. pp.225-237.

EGO-AGUIRRE, María del Pilar.

2011 “Asháninka empoderada: Una reflexión antropológica sobre los procesos de empoderamiento de las mujeres dirigentes de la Federación Regional de Mujeres Asháninkas, Nomatsiguengas y Kakintes de la Selva Central”, en Diana Flores et al. 2011. Nuevas miradas al Perú contemporáneo. Movimientos sociales, identidades y memoria. Lima: Programa Democracia y Transformación Global, pp. 119-154.

FABIÁN ARIAS, Beatriz.

2006 La participación pública de la mujer asháninka en la cuenca del río Tambo entre 1990-2002. Lima: UNM-SM.

FERNÁNDEZ, Eduardo.

1986 Para que Nuestra Historia no se pierda. Testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa. Lima: CIPA.

VEBER, Hanne (ed.).

2009 Historias para nuestro futuro – Yotantsi ashi otsipaniki. Narraciones autobiográficas de líderes Asháninkas y Ashéninkas. Copenhague: IWGIA.

VILLAPOLO, Leslie.

2003 “Senderos del desengaño: construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad asháninka”, en Carlos I. Degregori (ed). Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú. Lima: IEP / Social Science Research Council, pp.135-173.

WEISS, Gerald.

1975 Campa Cosmology. The world of a forest tribre in South America. New York: The American Museum of Natural History.





