

**EL JAGUAR, EL COLIBRÍ Y EL BOSQUE PROHIBIDO. CHAMANISMO,
ANCESTRALIDAD, ORGANIZACIÓN DEL ENTORNO, Y GESTIÓN DE LOS RECURSOS
DE CAZA ENTRE LOS ASHANINKA DEL ORIENTE PERUANO**

ENRIQUE CARLOS ROJAS ZOLEZZI¹
Universidad Nacional Federico Villarreal

Resumen

En el presente texto se analiza la relación entre chamanismo y cacería entre los ashaninka del oriente peruano. El texto muestra las características animistas del sistema cosmológico ashaninka tal como este concepto fuera recientemente redefinido por Ph. Descola.

Introducción

El presente informe trata acerca de un aspecto de las representaciones de los ashaninka, horticultores-cazadores-recolectores de lengua arawak de la alta amazonía peruana, aquellas referidas a la gestión de la relación entre los cazadores y las presas en el entorno. Dichas representaciones guardan una estrecha relación con aspectos de la dinámica de reproducción de los grupos locales de co-residentes dispersos por el territorio de este grupo. En dichas representaciones ocupa un lugar central la figura del chamán, quien ocupa un rol mediador en la dinámica entre los cazadores ashaninka y las presas a través de los espíritus guardianes de estas. De la Siberia a la Amazonía Sudamericana, se atribuye al chamán la capacidad de establecer comunicación con los seres espirituales (asociados a plantas, animales o ancestros) lo que lleva a cabo a través de un viaje hacia los lugares de habitación de estos (Hamayon 1982). En el tema

¹ Doctor en Antropología Social y Etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris-Francia. Profesor auxiliar en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la Universidad Nacional Federico Villarreal.

que nos ocupa, presenta especial importancia la relación entre el chamán y los espíritus a los que se atribuye una función tutelar de las presas, los llamados dueños de los animales. Forman parte de las representaciones vinculadas a la gestión de las presas otras que definen la existencia de zonas de refugio para estas en el entorno.

El estudio de las relaciones de las sociedades de cazadores recolectores con su entorno durante el último cuarto del siglo XX ha tenido como una de sus grandes contribuciones la superación de la idea decimonónica del bosque tropical amazónico como “naturaleza prístina” al encontrarse pruebas del origen antropogénico de muchos de los suelos agrícolas así como de los diferentes tipos de formaciones vegetales y asociaciones de especies vegetales y animales que forman parte de dicho medio. Todo ello ha revelado dicho entorno como el resultado de transformaciones consecuencia de actividades humanas de producción y consumo (Descola 2005:59-65; Balée 1993, 2006, Rival 2006). De hecho como señala Balée, una característica a menudo subrayada del bosque amazónico, la diversidad de especies animales y vegetales en una localidad restringida, sería el resultado de toda una historia de perturbación a pequeña escala por los seres humanos según un modelo tradicional, por medio de fuegos controlados y derribo de árboles que ha dado lugar a entornos constituidos a la manera de mosaicos por parches de diferentes asociaciones de vegetales y animales (Balée 2006:85). Sin embargo, al lado de esta alta diversidad resultado de la perturbación mediada por los humanos, se encuentra también la presencia de zonas de bosque excluidas de toda perturbación humana como mecanismo para mantener dicha diversidad en lo referente a las presas de caza (Balée 2006: 84). Estas zonas prohibidas (“sacred groves”) aparecen como resultado de procesos históricos y tradiciones independientes tanto en África sub-sahariana como en el Este y el Sur de Asia así como en América Central, y en el caso ashaninka su existencia se encuentra vinculada a las representaciones sobre el lugar de los chamanes en la gestión de la señalada relación entre cazadores y presas.

El análisis de este conjunto de representaciones nos permitirá acercarnos a la mirada ashaninka sobre el entorno, la que describiremos aquí como endógena por oposición a una mirada exógena o tipo paisaje. La mirada de los horticultores y cazadores-recolectores ashaninka sobre el entorno como veremos puede ser clasificada como endógena, en la medida en que ella se remite al conocimiento tradicional acumulado por las generaciones anteriores acerca de los diferentes elementos que lo constituyen – organismos vivos, elementos inertes y sus asociaciones y dinámicas específicas – así como a las representaciones compartidas por los miembros de esta sociedad indígena sobre toda una historia

de interacción entre sus ancestros humanos y los no humanos. Este tipo de mirada sobre el entorno se opone a una mirada de tipo paisaje que es por el contrario externa. Como ha señalado Descola (2005) la noción de paisaje implica una mirada que sitúa el observador como exterior al entorno. Dicha mirada externa implica un modelo estético (“el paisaje”) que guía la observación para percibir la parte del entorno dentro del campo visual del observador como algo exterior a este. Al ser un cierto tipo de obra de arte su referente, ella implica el surgimiento de ciertas formas de arte que tuvieron lugar en Occidente, China y Japón (Berque 2000: 159-161; Descola 2005: 59-131). Así, dicha mirada es el resultado del devenir histórico de ciertas sociedades, resultado del cual el observador es situado como exterior al paisaje. Ello nos lleva a tomar distancia en el análisis del caso ashaninka del uso amplio dado al término paisaje por algunos autores quienes la consideran una concepción de valor universal (ver E. Hirsch 1995)

Diversidad en el entorno y jerarquía de las personas

De acuerdo a las representaciones ashaninka, los humanos y los no humanos (elementos inertes como rocas y elevaciones del terreno, plantas y animales) que habitan sobre esta tierra *kipatsi* se encuentran dentro de una jerarquía de posiciones entre los seres, lo que imprime con un mismo sentido a todos los seres involucrados en ellas. En dichas representaciones, la categoría de persona incluye y comprende plantas, animales y espíritus; todos estos son considerados seres con una interioridad análoga a aquella de los humanos aunque presenten una fisicalidad y exterioridad distintas evidentes. La mitología Ashaninka describe un paulatino proceso de organización del mundo y de definición de un orden socio-cósmico a partir de un estado primordial de indiferenciación entre los seres, en el que las divinidades, los seres humanos, las colinas, los riscos, los animales y las plantas se comunicaban e interactuaban en conjunto. A lo largo del proceso de definición del cosmos en el tiempo primordial según los mitos de origen, las divinidades se desplazaron al cielo o tomaron posición en diferentes puntos de esta tierra y el inframundo, y diferentes humanos perdieron el aspecto exterior antropomorfo dando lugar a las diferentes especies, las que conservaron sin embargo una interioridad dotada de una subjetividad análoga a la de los humanos. De este modo, estas diferentes personas, humanas y no humanas, se encuentran ubicadas en diferentes posiciones dentro de una jerarquía de los seres en el sistema socio-cósmico. Esta jerarquía está fundada en el grado de desarrollo de la capacidad para comunicarse y establecer relaciones con otros seres. Si los humanos sostienen relaciones de consanguinidad y afinidad, no humanos como los animales, aunque pueden presentar relaciones de consanguinidad con sus espíritus “padres” o “dueños”,

presentan sin embargo relaciones de afinidad imperfectas ya que pueden cometer uniones dentro del ámbito de la consanguinidad, es decir, incestuosas. En el caso de las plantas, se atribuye a estas sólo relaciones de consanguinidad con el espíritu “madre” o “padre” y con los humanos, careciendo de relaciones de afinidad, lo que las ubica en un nivel inferior al de los animales. De manera coherente con esta noción de jerarquía, los humanos que en lugar de expandir su capacidad de comunicación con otros seres humanos y no humanos actúan de manera poco recíproca y distributiva, tras la muerte se transforman en no humanos, preferentemente animales. Este es el caso de quienes cometen incesto y el de aquellos dedicados al asesinato de otros humanos, los guerreros, conductas que constituyen los opuestos a todo intercambio y comunicación. En el primer caso se transforman en los pecaríes denominados *piratsi* (*Tayassu peccari*) y en el segundo en las aves rapaces *amempori* (*Vultur gryphus*). Por el contrario los chamanes a los que se atribuye ser entre los humanos quienes han logrado el mayor desarrollo de la comunicación con otros humanos, no humanos y espíritus se cree tras la muerte se sumarán a la categoría jerárquica superior de los *maninkari*, el conjunto de los ancestros. A esta categoría también pueden acceder tras su muerte, los grandes líderes locales. Los *maninkari* habitan en el cielo en el estrato de las nubes y una subcategoría de estos, los llamados dueños de los animales, en las cumbres altas poco transitadas por los humanos; estos últimos constituyen divinidades donadoras que envían las presas a los cazadores. Por su parte, los humanos comunes, que no han logrado un mayor desarrollo de sus relaciones, siempre sospechosos de no haber sido suficientemente recíprocos con los demás o de haberse unido furtivamente en un grado ilícitamente cercano de parentesco, se transformarán en animales. Tras la muerte, se cree intentarán ingresar al lugar de habitación de los *maninkari* sobre las nubes. Pero al no poder sumarse a la categoría de los ancestros indefectiblemente caerán a tierra y se transforman en diferentes tipos de presas (ver Rojas Zolezzi 2004; 2006: 271-273). Un chamán que hubiera cometido incesto, correría una suerte similar a estos transformándose tras su muerte en un agutí *sharo* (*Dasyprocta variegata*) (Elick 1969: 225). De ese modo, si dichos humanos no se constituyen en ancestros, no por ello deja de ser establecido en este sistema de representaciones una relación entre estos fallecidos y los humanos que les sobreviven: la transformación de estos, de una generación a otra, en presas de caza, constituye la forma que asume la herencia en una sociedad de cazadores recolectores sin división en clases como la *ashaninka*.

Si los humanos que devienen ancestros o presas contribuyen a la continuidad de los humanos, aquellos que devienen seres malevolentes *kamari* por el contrario atentan contra la continuidad de dicha humanidad. Entre estos

se encuentran quienes mueren víctimas del ataque de los seres malevolentes *kamari* los que se transforman a su vez en nuevos *kamari* del tipo que los atacó. También son considerados *kamari* los llamados *matsi*, aquellos humanos aleccionados desde la infancia por un *kamari* en los medios de la brujería para enfermar a los humanos de su entorno. La proliferación en medio de los humanos de estos seres malevolentes ocultos tras una apariencia humana por acción de aquellos *kamari* merodeando por los bosques genera un desequilibrio en el cosmos que sólo puede ser recuperado por medio de un cataclismo cósmico desencadenado por los chamanes.

A medio camino entre los ancestros y los *kamari*, y considerados una categoría de seres malevolentes, los guerreros dedicados en vida al asesinato habitarán en *itentari*, una tierra donde la sangre ocupa el lugar del agua.

Dentro de esta representación jerarquizada del orden socio-cósmico, en las relaciones diádicas entre los humanos existe el reconocimiento de que ciertos humanos han desarrollado una capacidad mayor de relación con los demás humanos, así como con los no humanos (animales o plantas) y los espíritus; dicho desarrollo de ciertos individuos tiene que ver con la obtención de conocimiento acerca de la organización y funcionamiento del sistema socio-cósmico y el lugar en el cosmos y los atributos de las diferentes categorías de seres (Rojas Zolezzi 2004, 2006). El ejemplo más simple de esto es el caso del cazador que ha logrado establecer una relación matrimonial con la hija del dueño de los animales teniendo entonces un acceso privilegiado a las presas en el bosque (ver Anderson 1986,III: 172-179; Rojas Zolezzi 2004,I:268-270). A los líderes locales tradicionales, habitualmente con reputación de buenos cazadores y horticultores, se les atribuyen un importante nivel de conocimientos de este tipo que les permiten una relación adecuada con los animales y plantas del entorno, como también conocimientos que les permiten la gestión de las relaciones entre los humanos residentes en su caserío. Es a los chamanes a los que se atribuye el mayor desarrollo de su capacidad de comunicación, al tener a algunos espíritus por auxiliares o ayudantes y teniendo la capacidad de establecer comunicación con los dueños de los animales. Los chamanes mantienen relación con los espíritus ancestrales *manínkari*, de los que forman parte los dueños de los animales. De hecho se atribuye a estos la capacidad de reparar las relaciones con los dueños de los animales cuando estas son lastimadas.

Categorización de las asociaciones de lo viviente en un entorno diverso

Humanos y no humanos ocupando diferentes posiciones dentro de la jerarquía descrita, habitan sobre la tierra *kipatsi* sobre la que sostienen relaciones complejas siempre en un precario equilibrio. Los ashaninka han mantenido hasta muy recientemente un modelo de ocupación del espacio de gran dispersión, en parte debido a la distribución extendida de recursos como los suelos agrícolas y las presas de caza, en parte como estrategia para impedir la imposición de todo poder político exterior de sus vecinos de las altas tierras de los Andes (Renard-Casevitz 1985, 1986). De este modo, la ocupación efectiva por la sociedad ashaninka de su boscoso y colinoso territorio es llevada a cabo a través de pequeños grupos locales de alrededor de 50 personas, definidos por una regla de uxorilocalidad, que demandan la explotación exclusiva de los recursos en una fracción de dicho territorio frente a otros similares². Las unidades domésticas de cada grupo residencial se ubican dispersas dentro del territorio de cada uno de estos grupos locales o *nampitsi* a una distancia que puede oscilar entre las dos horas y el medio día de camino. El punto de vista sobre el territorio entre los ashaninka corresponde a un modelo zonal o de definición de áreas sobre la superficie del bosque en el territorio, constituyendo aquella explotada por el *nampitsi* una suerte de polígono yuxtapuesto a otros; a su vez al interior de dicho polígono, se definen diferentes áreas de recursos a manera de curvas cerradas. Este se combina con un modelo concéntrico en el que se define como “el centro”, *nianki* o *niyanki*, de dicho polígono, el bosque primario, en que no existen señales o recuerdo de jardines o huertos ni del establecimiento de unidades domésticas. Dentro de dicho centro como veremos se define en cada comunidad una zona excluida de la actividad humana. Una red principal de senderos recorre el resto del territorio, constituido por zonas de bosque –primario o secundario- con diferentes niveles de perturbación humana, la que comunica las diferentes unidades de subsistencia y lleva a las principales áreas de recursos, como lugares de recolección de materiales y frutos y algunos lugares de caza y pesca de uso común. Al lado de estos, existen diferentes caminos de uso exclusivo de cada cazador, que parten del lugar de ubicación de su unidad doméstica y se internan en un ámbito del bosque sobre el que tiene un uso prioritario sobre los otros miembros del *nampitsi*.

² Es sólo hacia 1980 con la aplicación de la ley de comunidades nativas de 1974 que hizo posible la sedentarización de estas poblaciones en aldeas ubicadas en territorios titulados por el Estado, que empieza a producirse un cambio hacia la ambilicalidad. Esto es consecuencia, de una parte, del reconocimiento de los derechos territoriales por el Estado a un número de jefes de familia masculinos (ignorando el énfasis uxorilocal del sistema) y de otra parte de la introducción de cultivos permanentes como el café, el cacao, el achiote (*Bixa orellana*) y los cítricos producidos por los hombres lo que ha llevado a la reformulación de los derechos de estos respecto a la tierra, hasta entonces únicamente transmitidos por línea femenina.

Los ashaninka emplean el término *antamimashi* para designar el conjunto de las formaciones vegetales naturales y poblaciones de animales, tanto del bosque primario *antami* como del bosque secundario perturbado por la actividad agrícola *owantsiposhi*. El sentido aproximado del término *antamimashi* sería aquel de cobertura sobre la tierra *kipatsi* de seres vivientes en general. El término para el bosque secundario, *owaantsiposhi*, deriva de *owaantsi* (alimento, y por extensión huerto) y significa huerto abandonado. Su posición en la clasificación, subordinada a la noción de *antamimashi*, guarda relación con el hecho de que, una vez abandonado el terreno de cultivo, este espacio es nuevamente ganado por la vegetación del bosque. Mientras que el *owantsiposhi* corresponde a las zonas de mayor perturbación humana, el *antami* corresponde a las menos afectadas. Dado el perfil especialmente rugoso del territorio ashaninka, las asociaciones de plantas y animales, típicas del bosque secundario, se encuentran principalmente en las zonas bajas cercanas a los ríos, resultado de una ocupación humana reciente o cambios en los cursos de las corrientes de agua; las asociaciones correspondientes al bosque primario *antami* se encuentran por el contrario en las partes altas alejadas del río en las faldas de las colinas, las que corresponden al llamado centro o *nianki*. Sin embargo entre estas últimas, dada lo empinado de algunas cuestas, pueden aparecer asociaciones correspondientes al bosque secundario, resultado no de perturbación humana sino de deslizamientos de tierra y derrumbes en las laderas. Al interior de estas grandes categorías, *antami*, *owantsiposhi* y *owantsi* son reconocidas las diferentes formaciones de vegetales y animales que a la manera de un mosaico constituyen el entorno ashaninka. El criterio de clasificación, en un entorno con gran diversidad de especies como el bosque húmedo tropical amazónico, está constituido por la presencia mayoritaria de individuos de una misma especie en una determinada zona del bosque, vegetales o animales. Ello corresponde a características específicas del lugar, tales como proximidad o lejanía del río, tipo de suelo, drenaje de este, humedad, altura, pendiente, sombra proyectada por otras especies o accidentes del terreno, e intervenciones humanas. Una zona es entonces designada por un término derivado del nombre de la especie predominante en el área en cuestión, al que es añadido el sufijo *-mashi*. Este sufijo es desarrollado a partir del término *meshina*, piel, y es utilizado para designar las diferentes asociaciones de seres vivientes sobre la superficie de la tierra, las que son consideradas en su conjunto por los Ashaninka como la cobertura que protege el suelo.

Los Ashaninka clasifican las aguas terrestres en *nihá*, término que designa el agua en general, así como el río, y *niháteni*, término derivado del anterior y que comprende las quebradas y riachuelos y los cursos de agua más pequeños. A partir

del nivel del río, el entorno ashaninka comprende diferentes formaciones vegetales que corresponden al bosque secundario con un origen antropogénico, las que se suceden cuesta arriba hasta las cumbres de las colinas cubiertas de bosque primario. Estas en su conjunto proveen los materiales con los que los ashaninka producen los utensilios de los que depende la realización de las actividades cotidianas de producción y consumo así como diferentes alimentos. En esta sucesión, en los suelos a nivel del río encontramos el **toniromashi** (zona de la palmera *Mauritia flexuosa*, ubicada en terrenos con mal drenaje inundados la mayor parte del año, empleados entre octubre y noviembre cuando fructifica como lugar de caza del tapir **kemari** *Tapirus terrestris* y el sajino **shintori** *Tayassu tajacu*); **saworomashi** (zona de la caña brava *Gynerium sp.* ubicada cerca de la orilla del río y utilizada como material para la construcción de puntas de flecha para caza mayor y cestería; es también zona de recolección a finales de la estación de lluvias en marzo de pupas de mosca y escarabajos comestibles **keshito**). En lugares de ocupación reciente encontramos zonas colonizadas por la herbácea **saantomashi** (*Calathea sp.*, *bijao* en español regional, que crecen en suelo del bosque secundario, utilizadas para cocinar el pescado al vapor); el **parotomashi** (zona de árboles de palo balsa *Ochroma sp.* ubicados cerca de la orilla del río y en el bosque en recuperación) y el **onkonamashi** (*Cecropia sp.*, *cetico* en español regional) que en marzo a principios de la estación seca se convierte en lugar de recolección de la larva comestible de mariposa **shoopa**, (Sub-orden Ditrysia). Siempre en dirección a las partes altas, algo más lejos del río encontramos otras formaciones vegetales que constituyen indicadores de pasadas perturbaciones agrícolas y antiguas ocupaciones en todas partes en el bosque tropical, como bosques de bambúes y de lianas que prosperan donde se presenta una abertura mayor entre los árboles. Estos son el **shiwithamashi** (zona de lianas del género *Asplundia* utilizadas para tejer canastas, las que crecen apoyadas a los fustes de los árboles) y el **kapiromashi** (zona de bambú (*Fam. Poaceae*) empleado por los ashaninka en la producción de puntas de flecha. En esta zona de bosque secundario **owantsiposhi** aparecen también manchas de diferentes especies de árboles que producen frutos comestibles carnosos siendo su distribución el resultado de la dispersión de sus semillas por los ashaninka a lo largo del tiempo. Así en enero fructifica el **shiroira** (*Spondias purpurea L.*); el **paaroki** (*Myrsine pellucida R&P Sprengel*), el **metsoiki** (identificada por Reynel et. al. 1990 como *Spondias mombin L.*), el **etinitoki** (*Rollinia cuspidata C. Martius*), el **panashiteki** (*Matisia cordata H&B*) en febrero; en marzo el **pasotsoki** (identificado por Reynel et. al. 1990 como *Caryocar amigdaliforme*); en abril el **panaropa** (identificado por Reynel et. al. 1990 como *Jacaratia digitata*) y el **hoti** (*Adenaria floribunda HBK*); y en septiembre el **meronki** (*Perebea guianensis*, *Perebea xanthochyma*, *Helicostylis scabra* según Reynel et. al. 1990) y el **pamaki** (*Pseudolmedia laevigata* y *Perebea*

angustifolia según Reynel et. al. 1990). Sin embargo, para que un área en el bosque sea un buen lugar para establecer el *nampitsi* o grupo local estas zonas resultado de perturbación humana cercanas al río deben encontrarse cerca de otras que corresponden al bosque primario como el *kompiromashi* (zona de la palma *Phytelephas*, conocida regionalmente como *yarina*), el *tsiyaromashi* (zona de *Scheelea*, *shapaja* en español regional) o el *shaamashi* (zona del ungurahui *oenocarpus*), palmas todas cuya hoja es utilizada para construir los techos de las casas. Estas formaciones son también fuentes de alimento ya que el cogollo del *tsiyaro* (*Scheelea*) está maduro en febrero cuando es extraído a la vez que son recolectadas en el las orugas comestibles de los escarabajos *chakopitake* (Gen. *Chalcolepidius*) y *emoki* (*Rhynchophorus palmarum*). Asimismo, es deseable la proximidad de *kamonamashi* (o zona de la palma *Iriartea*, *pona* en español regional) ya que la madera de su tallo es empleada para la construcción de los pisos elevados de las casas y la vaina que envuelve sus frutos para la producción de recipientes empleados en la culinaria para contener líquidos. El entorno ashaninka es complementado con ejemplares dispersos de una palma que se desarrolla tanto en bosque primario como el secundario, aunque no desarrolla grandes colonias ni es cultivada, el *kiri* (*Bactris Gasipaes*). Esta proporciona a los ashaninka la dura y flexible madera negra de fibra recta para la producción de gran parte de sus utensilios, como las barras de sus arcos, la mayoría de los diferentes tipos de puntas de flecha empleadas por los hombres , los alfileres de los husos y las cuchillas y lanzaderas de los telares empleados por las mujeres para tejer sus túnicas, así como las espátulas para procesar los alimentos en las actividades culinarias; la vaina de esta palma es utilizada también para fabricar un tipo de recipiente o vaso (Rojas Zolezzi 1994:96-100). La palma *kiri* provee también entre enero y febrero a los ashaninka de frutos comestibles utilizados en la elaboración de una bebida de importante uso ceremonial. En las zonas cubiertas de bosque primario, hacia las zonas más alejadas del río, podemos encontrar colonias de diferentes especies de árboles designados con el nombre de la especie seguida del sufijo *-mashi* vinculadas a la caza como el almendro *pasotiki* (*Caryocar amigdaliforme*) lugar de caza del añuje *sharoni* (*Dasyprocta variegata*) y el *shintori* (*Tayassu tajacu*) entre enero y febrero (Reynel y Lao 1984:120-121) y la *shirinka* (*Hevea sp.*) que constituye entre marzo y abril el comedero y lugar de caza del majaz *samani* (*Cuniculus paca*) (Gaviria 1980: 196-197).

Además de estas formaciones designadas a partir de la especie vegetal predominante, tenemos también otras zonas de gran concentración de una determinada especie animal que son designadas con el nombre respectivo seguido del sufijo *-mashi*. Así, en zonas particularmente colinosas y alejadas donde

los cazadores rara vez van, son utilizados términos como *sawaromashi* (zona de los guacamayos *sawaro*, *Ara macao*) y *kamárorimashi* (zona de los monos *Lagothrix lagothricha*) para designar áreas del bosque donde han encontrado refugio colonias de dichas especies. Por otra parte, existen también en áreas de perturbación humana tanto antigua como reciente zonas designadas con el nombre de especies animales y que son el resultado de un manejo intencionado de estos organismos. Así los ashaninka reconocen “manchas del caracol de tierra” *sankiromashi* (*Thaumatus melancheios*), y “manchas de larva subterránea” *mahomashi* (familia *Scarabidae*), especies animales que se desarrollan bajo tierra a escasa profundidad. Si bien algunas de estas pueden haber tenido un origen natural, como aquellas muy extensas en la zona de la confluencia de los ríos Perené y Ene, hemos observado que algunos ashaninka que transitan por estas zonas se llevan algunos ejemplares adultos vivos de estas especies para “sembrarlos” en los territorios de sus *nampitsi* en zonas de suelos y humedad similares con la finalidad de crear nuevas colonias cosechables de estos organismos.

Al ser el bosque húmedo tropical un ecosistema estratificado, se pueden encontrar en la misma zona, diversas formaciones vegetales y poblaciones de animales bien que a diferentes altitudes. Así, a la sombra de las altas copas de un conjunto de árboles adultos entre los que predomina una determinada especie, puede prosperar sobre el suelo una colonia con la misma extensión de una determinada especie de plantas herbáceas. Asimismo, entre el suelo cubierto por dichas herbáceas y las altas copas puede haber prosperado una colonia de jóvenes árboles de una determinada especie, menos altos, que pueden dar refugio o alimento a especies animales distintas a la de sus vecinos más viejos. En estos casos las categorías señaladas ya no se yuxtaponen sino que se traslapan unas a otras.

Los Ashaninka practican la caza en el *antamimashi*, el espacio más allá del borde del huerto siendo considerado como el ámbito de la cacería. Las técnicas utilizadas van del empleo de trampas hasta el rastreo, siendo sin embargo la caza al acecho la más practicada. Esta última es sobre todo practicada en puntos específicos del *antami* o bosque primario. Así, los Ashaninka llaman *owairentsiki*, término derivado de la raíz *owaantsi*, comer, las formaciones de árboles de una especie determinada cuyos frutos constituyen el alimento de diferentes tipos de animales silvestres. Ejemplos de estos además de los ya señalados son el árbol *sewantoki* (*Pouroma cecropiaefolia* Mart) que fructifica en diciembre atrayendo a la perdiz *yonkiri* (*Tinamous Major*), el árbol *panáropa* (*Jacaratia digitata* (P&E) Solms-Laubach) cuyo fruto atrae en diciembre al agutí *shatoni* (*Myoprocta pratti*); el árbol *echiki* (identificado por Reynel et. al. 1990 como *Helycostilis tormentosa*)

cuyos frutos son consumidos en enero por los tapires *kemari* (*Tapirus terrestris*), el cerdo salvaje *shintori* (*Tayassu tajacu*) y el pecarí *pirachi* (*Tayassu peccari*); los árboles *piiki* (*Sapium glandulosum*) y *shereki* (identificado por Reynel et. al. 1990 como *Guarea glabra*) que fructifican en febrero atrayendo a perdices, paujiles chachalacas y palomas; la fructificación del árbol *shimperimétiki* (*Celtis schipii Standl.*) igualmente atrae en el mes de febrero a loros y guacamayos; el árbol *chenkoriaki* (*Mollinedia sp.*) que fructifica en agosto atrayendo a la paca *samani* (*Agouti paca*), los agutí *sharoni* (*Dasyprocta variegata*) y *shatoni* (*Myoprocta pratti*); el árbol *marométiki* (identificado por Reynel et. al. 1990 como *Brosimum aliastrum Swartz*) que fructifica en agosto atrayendo al tapir *kemari* y al aguti *samani*; el árbol *pankiriki* (*Pseudolmedia aff. Laevigata trecul*) cuya fructificación en septiembre atrae a los monos *osheto* (*Ateles paniscus*) y las perdices; y los árboles *pooroki* (*Alchornea triplinervia* según Reynel et. al. 1990), *chinitiki* (*Neea floribunda*) y *tawároki* (*Ocotea javitensis* (H.B.K.) Pitter, moena en español regional), cuya fructificación atrae a las pequeñas aves entre septiembre y octubre; y *tsonkitiroki* (*Clarisia racemosa* R&P y *Clarisia biflora* según Reynel et. al. 1990) cuyo fruto al madurar y caer al suelo atrae a los ciervos y las perdices. Diversos medios técnicos, tales como trampas, son utilizados en la caza en los *owairentsiki* según las características de la formación vegetal y el tipo de animal que se alimenta en ella (ver Rojas Zolezzi 1994). La caza al acecho es también practicada en los bordes de los huertos, a donde mamíferos tales como el ciervo se acercan en busca de hojas frescas de yuca (*Manihot*) y el agutí (*Dasyprocta variegata*) se aproxima en busca de las raíces de este mismo cultígeno.

Además de los *owairentsiki*, existen en el bosque primario lugares en que los suelos poseen una gran concentración de sal así como también afloramientos de agua salada, puntos hacia los que convergen los animales en busca de este alimento mineral, muy escaso en el bosque húmedo tropical. Estos lugares llamados en español regional “*colpas*” son llamados *tsimí* cuando se presentan sobre suelos de perfil plano -lugares en los que los mamíferos se reúnen-, y reciben el nombre de *maapare* cuando se presentan en los riscos donde el barro salado sólo puede ser consumido por las aves.

El conjunto de estas categorías en el lenguaje ashaninka constituyen una rejilla a través de la cual el actor social desarrolla una observación informada sobre el entorno. En su conjunto, ellas corresponden a una tradición de conocimientos acumulados a lo largo de las generaciones acerca de los organismos vivos, elementos inertes y sus asociaciones y dinámicas específicas y su utilización como alimento o material para la producción de utensilios. Al lado de estas categorías aparecen sin embargo la del bosque prohibido, incluso a los

cazadores, espacio que guarda relación con las representaciones vinculadas al chamán.

La dinámica de producción y consumo y la mediación chamánica

Una de las funciones más importantes del chamanismo ashaninka es la de gestionar la relación entre cazadores y presas entendida como un ciclo de intercambios de frágil equilibrio entre los seres de estos dos ámbitos. El punto más alto de esta relación es la que un cazador puede llegar a establecer con los *maninkari* habitantes del *antami*, al establecer este una suerte de matrimonio paralelo a aquel con su esposa humana, con la hija del dueño de los animales, de quien entonces recibirán muchas piezas de caza (v. Anderson 1986, Vol. III: 172-179). Condición para llegar a esta relación es el estricto seguimiento de ciertas reglas que tienen por fin la separación de los ámbitos de estas dos esposas. Una de las más importantes, es que el cazador debe mantener el cuerpo limpio de todo vestigio del contacto físico con su esposa, es decir, de la sangre menstrual producida por ella, cuyo olor impedirá entonces una relación adecuada con los espíritus guardianes de los animales, y anulará toda posibilidad de desposar a una hija del dueño de los animales. Incluso cuando es compartida la caza con otras unidades domésticas, una mujer menstruante no debe alimentarse de las piezas atrapadas por el cazador, lo que lastimaría su relación con estos seres. Ello puede alterar a tal punto esta delicada relación, que el cazador afectado puede llegar en venganza, a manipular ciertas hierbas con la finalidad de producir una enfermedad cutánea en la mujer transgresora de esta prohibición.

En su conjunto, la relación entre el cazador y del dueño de los animales o *ashitarori* se encuentra llena de tensiones, en la medida en que esta es inversa a la que un suegro humano sostiene con su yerno. Si este último está obligado como reciprocidad con su suegro -quien le ha entregado una mujer- a entregarle sus piezas de caza, en el caso de la relación con el dueño de los animales, es éste quien entrega a su yerno piezas de caza además de una mujer, no cerrándose el ciclo de la reciprocidad. Ello constituye el punto de partida de las tensiones entre el ámbito de los humanos y los seres del mundo otro en el dominio de la cacería y es el chamán el encargado de reparar cualquier daño ocasionado a dicha relación por la conducta de un cazador "sucio" por las relaciones con su esposa humana o que hiera a las presas sin lograr atraparlas lo que lleva a que se pierdan en el bosque mal heridas y que muera lejos, ocultas, desperdiciándose su carne. Estos actos se cree traerán por consecuencia que los *maninkari* dejen de enviar presas a los cazadores y es el chamán el encargado de reparar el daño producido a esta relación.

El *sheripiari*, en tanto que guardián del comportamiento socialmente correcto, subrayará la necesidad de no desperdiciar los recursos del bosque: con este fin, insistirá para que el cazador dispare sus flechas solamente cuando esté seguro de lograr matar al animal al primer tiro. Asimismo insistirá en las reglas de limpieza del cuerpo, forma de mantener separados los ámbitos de la esposa humana y la del mundo otro³. Cuando las presas no vienen más, lo que es atribuido a la conducta individual de algún cazador, un chaman puede, por medio del transe, viajar hasta el lugar de habitación del dueño de los animales, quien es descrito como un ser antropomorfo muy delgado. La negociación con este ser tiene en buena cuenta el carácter de una súplica, ya que los términos atribuidos al chamán vendrían a ser los siguientes: "Para mi hijo que tiene hambre, que no tiene nada que comer, envíame animales que cazar". El chaman puede viajar volando hasta donde este *maninkari* habita, en las cumbres de las colinas que dominan el territorio del grupo local, donde se dice que las presas se encuentran dentro de corrales bajo el cuidado de su dueño mítico. Las analogías para describir estos lugares son múltiples: el pecarí, uno de los escasos mamíferos terrestres que se desplaza en grandes bandas es considerado el prototipo de esta forma de agrupación; los árboles en época de fructificación, en cuyas copas diferentes especies de aves encuentran alimento son también el punto de partida para desarrollar esta figura. Cuando el chaman llega a la casa la dueña de los pécaris - ser femenino de manera excepcional en esta sub-categoría de seres masculinos - esta sopla sobre una piel de este animal produciendo la multiplicación de este tipo de presa, figura reportada anteriormente por Weiss (1975). Luego, el chaman debe llevar estas presas al territorio habitado por los cazadores. En este punto, la figura del vuelo, característica del chamanismo, aparece en relación a la obtención de presas. El chaman, transformado en colibrí, debe hacer este viaje premunido de un morral grande y resistente para cargar de regreso con todas las presas donadas por estos seres. Los vientos fuertes anuncian el retorno del colibrí con su preciada carga. Dentro del ciclo anual, los colibríes retornan al territorio ashaninka cuando las lluvias han terminado, en la estación seca (abril-agosto), época de la caza por excelencia y aquella de la aparición alrededor de las casas de las plantas de tabaco cuya semilla se dice es traída por éstos. Así, esta coincidencia

³ Cabe hacer notar aquí, asimismo, que existe una relación inversa entre los humanos y los dueños de los animales y entre los humanos y *kiatsi*, el dueño de los peces. El dueño de los peces es siempre un tomador de mujeres, mientras que de manera inversa el dueño de las presas de caza es un donador de mujeres. De hecho, uno de los objetivos del rito de paso femenino es evitar que *kiatsi* rapte en el río a las mujeres humanas cuando estas llegan a la pubertad (v. Rojas Zolezzi 1994: 118-120; v. también Anderson 1986, Vol. III: 172-179). Bien que los dos tipos de seres, estén ubicados en el ámbito de la afinidad, el primero está ubicado en la posición de suegro, es decir, donador de esposas, mientras que el otro se sitúa en la posición de tomador de mujeres: a diferencia de los dueños de los animales o *ashitarori*, en el caso de *kiatsi* no es posible para los humanos de género masculino establecer relaciones de afinidad por la vía del matrimonio con sus hijas ya que toda relación de este tipo entraña la muerte (v. Anderson 1986 Vol. II:78-81).

en el ciclo anual constituye el punto de partida para establecer una homología entre el chamán y el colibrí por la cual se atribuye al chamán el poder de transformarse en este ser con valor de intermediario con los espíritus. La presencia de presas en cantidad suficiente para cubrir las necesidades del grupo local se atribuye por lo tanto a la gestión de estas relaciones llevada a cabo por el chamán. El tratamiento de los despojos tras el consumo, sin embargo, si bien no guarda relación con las creencias acerca de la reproducción de nuevas presas, si está relacionado con la posibilidad de nuevas capturas. Así, los huesos de mamíferos, aves y peces deben ser enterrados en un solo punto en el bosque cercano ya que se dice que si estos se dispersan, las presas a su vez se dispersarán lejos del territorio dificultando nuevas capturas.

Las funciones del chamán en relación a la gestión de las presas se extienden sin embargo más allá de la muerte. Un chamán, como hemos señalado, al morir puede transformarse en un *manínkari* o divinidad ancestral, habitando en el nivel del cosmos sobre las nubes junto con otros seres resplandecientes. En otros casos el chamán se transformará en un jaguar *maniti* que se constituirá en guardián de la comunidad y sus recursos.

El chamán y las zonas excluidas de perturbación humana

El *ashitarori antamimashi* es el dueño del bosque con presencia en el territorio de cada *nampitsi* o grupo local ashaninka. Los ashaninka le rinden una ofrenda de hoja de coca cada vez que inician los trabajos de apertura de un nuevo huerto: antes de derribar a golpe de hacha los árboles del pequeño espacio destinado a convertirse en huerto, mastican y escupen sobre las herramientas de metal hojas de coca, evitando así que este ser obstaculice la labor de alguna forma, haciendo la madera de los árboles más dura. Al lado de este, el espíritu de un chamán fallecido miembro del *nampitsi*, transformado en jaguar, se convierte en guardián y protector de los seres vivientes al interior del territorio de su grupo local. Este en forma de jaguar puede atacar a los humanos en el *nampitsi* con conductas disruptivas como no distribuir y compartir el alimento excedente o la práctica de la brujería, las que atentan contra la unidad del grupo local. Del mismo modo, será el guardián de las presas pudiendo atacar a los cazadores descuidados que incumplen las reglas cinegéticas ya señaladas cazando demasiado o hiriéndolas sin matarlas generando un desperdicio de recursos. Surge entonces un entorno protegido para las presas. Dentro del colinoso territorio ashaninka, cada *nampitsi* se encuentra asociado a un cerro en cuya cumbre depositan sin enterrar el cadáver de su chamán cuando este fallece, y que se piensa se transformará en jaguar. La cumbre y sus inmediaciones dejarán desde ese momento de ser lugares visitados o siquiera transitados por los residentes para constituirse en un ámbito

donde las presas se reproducirán bajo la protección del jaguar, la que se constituirá en el núcleo del centro *nianki* o *niyanki* del territorio del grupo local.

Este modelo de zonas protegidas se da de manera ampliada en cada valle del territorio ashaninka, coincidiendo con la estructura organizativa del chamanismo ashaninka, siendo atribuido a ciertas zonas el carácter de lugar de reunión de los chamanes transformados en jaguares. *Morontoni* (de omoro, agujero) llamado también *manitimoro* o agujero del jaguar, en la margen derecha del río Tambo, y *manitipanko* (casa del jaguar) en la orilla derecha del río Perené (Weiss 1975:289) constituyen ejemplos de estos lugares, en los que se reproducen el conjunto de las presas de caza bajo la vigilancia de estos seres protectores. Lugares como *manitipanko* y *morontoni* constituían lugares donde el conjunto de los diferentes jaguares asociados a cada cerro en el territorio de un grupo residencial o *nampitsi* se reunían de tiempo en tiempo. El paso de los cazadores a estos entornos es impedido por los *anímiro*, variante del tema de los seres malevolentes *mironti*, de forma antropomorfa y provistos de grandes falos con los cuales atacan y violan a los cazadores trasgresores ocasionándoles la muerte. Los *anímiro* son considerados a su vez cazadores transformados en este tipo de seres malevolentes luego de este tipo de ataque. Se cree que los jaguares atacarán también a los cazadores que entran en estas zona prohibidas. Como ha reportado Weiss (1975:289) los cazadores y sus perros son vistos por los jaguares respectivamente como pecaríes *shintori* y agutíes *kapeshi* a los que entonces cazarán. En una estrategia de desacralización del territorio tradicional ashaninka utilizando la técnica moderna, durante la década de los años setenta un misionero evangélico del Instituto Lingüístico de Verano saltó en paracaídas desde una avioneta para caer en *manitipanko* en el valle del Perené. El misionero permaneció una semana solo en este bosque reservado al que los ashaninka nunca entraban, alimentándose de las piñas silvestres que crecen en el (causantes de locura para el humano que las coma) y luego fue al encuentro de los ashaninka misionados que le esperaban en los límites de ese lugar. Acto seguido, junto con éstos, hizo su entrada a las aldeas por ellos lideradas a dar a sus habitantes la prédica respectiva sobre ese tema. Esta experiencia sería repetida mas tarde en la orilla izquierda del río Tambo en una estrategia misional que implicó la desestructuración de un modelo por el que esta sociedad buscaba asegurar el equilibrio con los otros seres vivientes del entorno⁴.

⁴ Weiss (1975:553) registra los nombres de ciertos riscos visibles desde el río vinculados a ciertas especies animales como *kataripanko* (casa del pato *Anhinga anhinga*), *chomparipanko* (casa de la cigüeña *Casmerodius albus*), *kentiparopanko* (casa de una especie de ave) *shiritipanko* (casa del pez *shiriti*), *kowiripanko* (casa del pez *Salminus sp.*), *koakitipanko* (casa del gavilán), *tontoripanko* (casa del

Además de este tipo de espacios excluidos, encontramos otros prohibidos también al tránsito de los humanos aunque de origen bastante distinto: se trata al contrario de las ya señaladas de zonas reconocidas como de antigua e intensa actividad humana violenta. En algunos casos, se trata de los lugares en que tuvieron lugar antiguas batallas. Este es el caso de *Chunchuyaku* en el río Perené, el que fuera el escenario del último gran enfrentamiento entre el Ejército Peruano y la resistencia de los pueblos arawak de la región a la colonización hacia 1870, y considerado lugar de residencia de *kamari* o seres malevolentes en los que se transformaron los que fallecieron en dicho encuentro. En otros casos se trata de los antiguos emplazamientos de campamentos de colonizadores blancos y mestizos, asociados al asesinato de ashaninkas, como aquellos de los patrones caucheros en el río Pichis, ganados con los años por el bosque y considerados lugar de residencia de *kamari*. De estos se dice que un cazador puede encontrar la muerte a manos de un *kamari* si entra en ellos por error. Aunque en los hechos, estos puedan constituir lugares donde ciertos tipos de presas pueden reproducirse a salvo de los cazadores, dichos lugares no son considerados lugares reservados para su reproducción ya que son descritos como “lugares sin luz” donde no hay presas y donde solo viven los *kamari*. Weiss registra la asociación de antiguos lugares de habitación de hombres blancos, andinos y sacerdotes con lugares de habitación con un tipo de kamari, el *mankoite*, así como el propio *mankoitepanko* (Weiss 1975:553).

Otros puntos del territorio distinguidos por los ashaninka, corresponden a aquellos en que aparecen accidentes de terreno a los que se atribuye ser las huellas o vestigios de los actos de las divinidades de características demiúrgicas en el tiempo primordial. Algunos corresponden a los actos atribuidos a la divinidad demiúrgica *Awíreri*, en gran parte la transformación en piedra de invasores del territorio ashaninka tales como comerciantes y soldados; en su mayoría estas han sido reportadas anteriormente por Weiss (1975: 314-317, 323, 324). Podemos decir que estos constituyen en su conjunto jalones en el derrotero atribuido a dicha divinidad en el tiempo primordial. Otros corresponden al recorrido del territorio ashaninka por otra divinidad de características demiúrgicas, *Tsiwi* hasta su transformación en el yacimiento de sal explotado por los ashaninka, acto fundador de las instituciones del intercambio en la sociedad ashaninka (Rojas Zolezzi 1994: 50-51). *Pakitsapanko*, registrado por Weiss (1975:552) alude a un

puercoespín). Estos al parecer corresponden a lugares de presencia numerosa de la especie a la que hacen referencia y no guardan relación con el tipo de zonas a las que aquí nos referimos.

risco que es el lugar de habitación atribuido a un águila antropófaga cuya destrucción da origen a los hombres blancos, negros y a los yine ⁵.

Chamanismo, comensalismo y canibalismo

Si las representaciones ashaninka sobre la caza comprenden un ciclo de retro-alimentación entre cazadores y presas, cabe preguntarse qué distingue en ellas el consumo de la carne de los animales cazados de un acto de canibalismo. La figura de la ingesta de carne humana es claramente repudiada por los ashaninka según muestran dos mitos en particular. El primero de estos explica el origen del pez *shima* (*Prochilodus sp.*, boquichico en español regional). Cuando el sol habitaba en la tierra, antes de subir a cielo, danzó con este pez que originalmente era un humano, tocando la flauta de pan. Sin embargo este llevaba en la boca hojas de coca las que masticaba con trozos de carne humana en lugar de la cal y los trozos de corteza con los que habitualmente los ashaninka acompañan la masticación de estas. Tras la danza, el sol invita a este hombre a zambullirse y bañarse en un río. El sol se lanza al agua primero y coloca bajo la superficie del agua una gran roca. Cuando el otro se lanza, su cabeza choca contra esta perdiendo los dientes, adquiriendo su boca la forma achatada característica de esta especie y transformándose su flauta de pan y la carne humana que masticaba en sus antenas laterales (Weiss 1975:390). Otro mito referido al canibalismo es el que explica el origen del venado *maniro* como un ser de largas y delgadas patas. Según este mito registrado por Anderson (1986, II:24-29) el venado era en el tiempo primordial un humano que como cazador era extremadamente torpe no pudiendo obtener ninguna presa. A fin de agasajar a sus parientes, partía solo al bosque, en donde fuera de las miradas de los demás, se cortaba la carne de sus propias piernas la que hacía crecer de nuevo

⁵ Santos Granero ha propuesto el término topograma para referirse a aquellas unidades distinguidas en el territorio a las que se les atribuye ser el resultado de la intervención humana de generaciones anteriores (campos de batalla por ejemplo) como también el resultado de las acciones de las divinidades (humanos o dioses transformados en roca por ejemplo) las que según este autor “encapsulan la memoria histórica” del grupo (1998 :142) constituyendo así una suerte de escritura de la historia en el paisaje. Hemos señalado anteriormente lo inadecuado del uso del término paisaje en el caso de sociedades como la ashaninka que carecen de una noción equivalente y los elementos aludidos por lo tanto difícilmente pueden ser entendidos como “unidades de paisaje” como propone el señalado autor. El uso de un concepto como el de topograma además de reunir en una misma categoría hechos muy dispares (derroteros de divinidades, expresiones de conflictos latentes y el lugar de antiguas poblaciones de extranjeros hostiles) privilegia el aspecto de la memoria histórica, sobre otros de los que dichos hechos forman parte vinculados a la dinámica de la relación entre los humanos y los organismos vivos que explotan. El uso de un concepto como el de topograma nos lleva a una idea muy pobre de la mirada de los horticultores y cazadores recolectores de esta región del mundo sobre su entorno, en el que para sobrevivir y reproducir sus sociedades requieren, como ya hemos señalado, de una mirada iniciada acerca de las interacciones entre lo suelos, la vegetación y los animales.

rápidamente con ayuda de una pintura vegetal corporal de achiote (*Bixa Orellana*) especial. Finalmente descubierto el engaño, es repudiado por sus parientes, furiosos porque les había hecho alimentarse de carne humana. Avergonzado, huye corriendo antes de que la carne de las piernas vuelva a crecerle y se transforma en el animal de delgadas patas que hoy vemos. Al haber provocado un acto de canibalismo, este es considerado un *kamari*, categoría de seres malevolentes en que el canibalismo es un común denominador. La figura del ataque chamánico a través de un jaguar antropófago, generalmente resultado de la transformación de un chamán enemigo, nos permite completar el cuadro acerca de este tema. El siguiente texto en que se pone de relieve el tema del consumo de carne por estos jaguares nos permitirá hacer una aproximación a la cuestión de la ingesta de la carne de las presas.

Mito 1

Un cazador que también era chamán fue a cazar. Cazó monos, paujiles y pavas y con estas presas regresó a su casa. Al llegar las colgó del techo de esta. Durante su ausencia su mujer había preparado la bebida de yuca fermentada de manera que al llegar bebió y se embriagó con los demás ashaninka que se encontraban en el lugar mientras todos comían parte de las presas. Mientras se embriagaba dejó al cuidado de su mujer la cocción de su tabaco. Pero había otro chamán que también cocinaba su tabaco. Este entró en transe extático (*mairetatsi*) y envió a casa del cazador y chamán a su jaguar *hainaite*, (ser con la capacidad de dividirse en otros animales pequeños para eludir a sus perseguidores y de tomar la forma humana). Este se presentó anunciándose con el saludo tradicional entre ashaninkas diciendo: "Soy yo" (*nakawé*). El dueño de casa de acuerdo a la regla de hospitalidad entre ashaninkas, recibió al recién llegado, el que portaba unas flechas, simulando así ser un ashaninka en expedición de caza lejos de su grupo local. De acuerdo a las maneras establecidas, le fue ofrecido un recipiente de calabaza lleno de bebida fermentada de yuca. Este bebió todo el contenido de la calabaza lo que fue celebrado por el dueño de casa, silbando con las manos. Pero inesperadamente, el recién llegado se comió también el recipiente. Acto seguido, el visitante, en contra de las buenas maneras, se comió también las presas frescas que el dueño había colgado al llegar del techo de la casa, bebiéndose incluso la sangre que goteaba de estas sobre el suelo de tierra. El chamán en transe temiendo se descubriera el engaño, ordenó entonces a su jaguar retornar a donde el se encontraba. Este sin embargo no quiso volver donde su dueño (*ashitarori*) pues en aquel lugar encontraba bebida y comida en abundancia. Ya para entonces el dueño de casa se había dado cuenta del engaño. Este decidió engañar a su vez al visitante y le dijo que más allá de su casa había más gente y por lo tanto más comida y bebida haciendo que los asistentes le acompañasen a beber de casa en

casa. Asimismo avisó a estos que impidieran que se fuera por los cerros y le acompañaran en su camino de regreso. Al final le acompañaron hasta donde estaba el chamán que le había enviado y metieron a este en un agujero junto con su jaguar. Ese chamán sigue viviendo en el agujero hasta hoy (Juan García, 1986, Comunidad de Guacamayo, Río Perené).

Este texto nos remite tanto al tema del consumo adecuado de las presas por los humanos como de la antropofagia. Como hemos señalado líneas arriba, el chamán de un *nampitsi* o grupo residencial transformado en jaguar, o un jaguar dirigido por este, es considerado *kashekari* o jaguar antropófago por los habitantes de los otros grupos residenciales enemigos. Otra posibilidad es que el jaguar gobernado por el chamán sea un *hainaite*, jaguar también antropófago, pero además con la capacidad de cambiar de forma para eludir a un perseguidor o de tomar forma humana para atrapar humanos. En ambos casos, la figura de que un jaguar devore a un humano es considerada una forma de captura a distancia por un chamán enemigo de la interioridad y subjetividad del atacado. El ataque de un *matsi* o brujo entrenado por los seres malevolentes *kamari* contra un humano es entendido también como la acción de devorar la interioridad de este, y de la apropiación de su subjetividad para que este sea transformado a su vez en un *kamari*. *Kashekari*, *hainaite* y *matsi* en tanto que agresores se definen igualmente como seres antropófagos y *kamari*. En el texto analizado es subrayada como característica del *hainaite* además de la implícita antropofagia, la alimentación con carne cruda, ya que devora las presas frescas que colgaban del techo de la casa del cazador y que aún goteaban sangre. De este modo, este texto enfatiza esta característica en este antropófago, el *hainaite*, la ingestión cruda de las presas. A su vez, su posición de no humano, es subrayada por su capacidad de conservar una forma de consumo impropia a los humanos a pesar de presentar una forma humana. Ello contrasta con el modo de consumo de la carne por el resto de los comensales, los humanos presentes en la reunión de bebida, quienes consumen las presas cocidas de acuerdo al modo de consumo propio a los humanos. El consumo de las presas en forma de carne cocida por los humanos por lo tanto se sitúa en este texto en el extremo opuesto al consumo de presas por no humanos antropófagos. Dicho de otro modo, en el extremo opuesto al consumo de carne por el jaguar antropófago, el consumo de la carne de las presas propio a los humanos, es siempre de la carne cocida. Como hemos señalado, el devorar un individuo es el medio en este sistema de representaciones para atrapar la subjetividad de un humano y esta es siempre entendida como alimentación con carne cruda. Si el medio de atrapar otra subjetividad es el consumo de su carne cruda, la alimentación con carne cocida, el extremo opuesto a este acto, es el consumo de una carne despojada de toda subjetividad por su

exposición al fuego, un ser convertido en un objeto. En un contexto en que las representaciones atribuyen a las presas ser el resultado de la transformación de humanos en un ciclo de retroalimentación entre cazadores y presas, el fuego de cocina tendría por lo tanto la función de reducir las presas a objetos, eliminando de estas toda subjetividad.

El proceso culinario sin embargo no garantiza la total eliminación de dicha subjetividad, lo que guarda relación con diferentes prohibiciones alimenticias respecto a la carne de animales como el venado en caso de enfermedad. Como ya hemos señalado, el venado es considerado un humano transformado en no humano como castigo a su práctica de la antropofagia en el tiempo primordial, una presa con una interioridad subjetiva análoga a la de un humano, y confrontar la interioridad del enfermo con la de este ser a través de la asimilación de su carne en esas circunstancias podría resultar especialmente arriesgado. Esto tiene que ver también con el hecho de que a menudo se piensa que los muertos se transforman en este animal (ver Weiss 1975:291-292). Por tener su origen en un humano caníbal, el consumo del pez *shimá* (*Prochilodus sp.*) es también prohibido a enfermos y convalecientes.

El fuego de cocina es mencionado a lo largo del texto varias veces como presente en la casa donde se realiza la reunión de bebida; se alude a este en relación a la producción de la bebida de yuca fermentada y se lo menciona directamente en referencia a la producción de la pasta obtenida de la cocción de hojas de tabaco, consumida por el chamán, vinculándolo así a la capacidad de este de identificar la posición de los seres en el entorno, y en este caso, descubrir la posición de no humano del visitante y la relación entre este y el chamán enemigo. Esto lleva al chaman dueño de casa y los comensales a seguirlo en su regreso hasta la casa del chaman enemigo a fin de neutralizar los ataques de este. Esta neutralización es descrita como el acto de introducirlo en un hueco junto con su jaguar, medio análogo al que según otros mitos ashaninka fuera empleado por los chamanes en el tiempo primordial para retirar a los monstruos antropófagos *kamari* de la tierra para permitir a los humanos ashaninka poblarla (Fernández 1986:205-206). En el río Pichis conocimos un chamán que se atribuía tener a su cuidado la prisión de un jaguar antropófago encerrado tras un risco cercano a su casa; esta estaba ubicada en las empinadas faldas de un cerro en el que a menudo se producían derrumbes atribuidos al efecto de los golpes dados por el prisionero. Este gesto es pues el de la neutralización de una subjetividad que captura la interioridad subjetiva de otros seres y la de la afirmación de un modelo de relación entre los humanos y los no humanos en el entorno, de continua circulación de las subjetividades en un ciclo de retro-alimentación entre cazadores y presas. El canibalismo, sea en el ataque de un chamán enemigo como en el de un brujo

matsi u otro tipo de *kamari* del bosque, sería en último término, la enajenación de una subjetividad – la víctima- a dicho ciclo.

Cambios y continuidades

La clandestinidad a la que ha sido empujado el chamanismo ashaninka por el fundamentalismo de los misioneros de las iglesias del protestantismo norteamericano y la masiva colonización que ha llevado a que esta sociedad indígena pierda el control sobre su territorio tradicional ha llevado a que algunos chamanes ashaninka abandonen las funciones de esta institución presentadas aquí, vinculadas a la gestión de los recursos de caza, conservando únicamente las curativas. Casos estudiados por Chevalier y Lenaerts, situados en zonas periféricas al territorio ashaninka, nos muestran chamanes quienes dejan de lado las funciones de reparadores de las relaciones con los dueños de los animales y comunicadores con las divinidades ancestrales, para llevar a cabo únicamente curaciones siguiendo el modelo del chamanismo de las poblaciones mestizas ribereñas y urbanas del río Ucayali (ver Chevalier 1982: 337-406 ; Lenaerts 2005: 225-226) operándose de este modo en estos chamanes un cambio por disociación de una parte de sus funciones tradicionales, acercándose a la figura del curandero de las poblaciones de origen indígena que han perdido su identidad étnica.

Asimismo en esta situación, en algunos casos parece haberse dado el caso de una asimilación a la estructura preexistente, de elementos nuevos provenientes de un flujo exterior. Esto se percibe con especial claridad en el caso de las representaciones vinculadas a las funciones curativas del chamán. Las religiones chamánicas, a diferencia de las religiones de libro caracterizadas por la defensa de dogmas trascendentes, definidos y cerrados, defendidos por una estructura eclesial, son sistemas basados en el arte de la negociación, tanto con los poderes ya conocidos como con aquellos nuevos que aparecen en el horizonte, lo que las hace más flexibles, abiertas y capaces de incorporar nuevos elementos (Hell, B. 1999: 246; Hamayon, R. 2001b). En las señaladas zonas más tradicionales, los auxiliares de los chamanes, llamados *itomiayepayeni* (*i-*, 1ª persona singular + *-tomi-*, hijo + *-oye-*, arco iris + *payeni*, muchos) o hijos, son el jaguar *maniti* (*Pantera onca*), el pez boquichico *shimá* (*Prochilodus sp.*), el arco iris *oye* o *tsawirentsi* y la lluvia *inkani*. Cada uno de estos es la fuente de un tipo de flecha no visible a simple vista, que el chamán guarda dentro de su antebrazo y que constituye un arma. Dentro de la dinámica propia a la curación chamánica, la enfermedad es resultado de una agresión por parte de alguna subjetividad, y es parte de la curación chamánica atacar la fuente de esta con estas armas; las armas ofensivas son

siempre necesarias, en tanto que para lograr la cura se requiere neutralizar al atacante que muchas veces es un chamán enemigo, y así, todos los chamanes las utilizan. El chamán viaja hacia el lugar donde se encuentra la fuente de la enfermedad y una vez allí llama a sus *itomiayepayeni* quienes proceden a introducir sus flechas en el sujeto (*kintiapákeri*, le incaron). Los chamanes que se cree que trabajan con los poderes negativos son siempre aquellos más allá de la propia red de consanguíneos y afines, variando el juicio de valor buenos/malos según la proximidad o el alejamiento en términos de parentesco entre el chamán y el enfermo, conforme a un modelo bastante extendido en las sociedades de este tipo. El término utilizado para designar a los chamanes enemigos es *amahonkari*, el que corresponde también, en la jerarquía del conocimiento chamánico, a aquellos que iniciaron el aprendizaje pero que no llegaron a tener la capacidad de curar, lo que es considerado en este sistema de representaciones condición para ser reconocido como chamán *sheripiari*. Dicho de otra manera, dentro del conjunto de quienes iniciaron este aprendizaje, los enemigos son aquellos que sólo saben dañar. En general, se atribuye a los chamanes foráneos al propio asentamiento trabajar con intermediarios que le proveen con armas ofensivas, y de este modo, la noción de *amahonkari* se muestra como una categoría relativa, pues todo chamán es *amahonkari* para aquellos que no están dentro de su ámbito de influencia. Entre los auxiliares atribuidos a los chamanes enemigos, el más notorio es el arcoiris *oye* y quienes trabajan con el se transforman en *kashékari* o jaguares caníbales. El pez boquichico *shima* es considerado un hombre transformado por el sol debido a sus actividades caníbales y por lo tanto peligroso. Se les atribuye también trabajar con la lluvia *inkani* lo que les da el poder de enviar diversas enfermedades. Estos auxiliares en el caso de ser utilizados por chamanes ajenos al propio entorno, y por lo tanto potenciales enemigos son entonces entendidos como *kamari*, categoría que es situacional. Por el contrario, al chamán del propio grupo residencial, el informante le atribuirá siempre la relación con los poderes de los auxiliares de carácter más convivial del trueno *tsonkare*, del colibrí *tsonkiri* (Fam. *Trochilidae* de pico recto, donador del tabaco), y de la golondrina *ashiwanti* (*Chaetura* sp., donador de las orugas y escarabajos comestibles) los que son mensajeros de los dones de los *tasorentsi* y de los ancestros *maninkari*. Asimismo se le atribuirá a este chamán la transformación en jaguar *maniti* que, en esta lógica situacional, a diferencia del jaguar *kashekari* no atacará a los miembros del grupo local siendo el guardián de este como ya hemos señalado. Sin embargo la lista de seres poderosos que puedan constituir auxiliares, ante la situación de cambio señalada, cambia. Los chamanes ashaninka buscan en el discurso de los extranjeros, que eventualmente les llega por los media como la radio, personajes que puedan cumplir la función de auxiliares, seres poderosos de los cuales conseguir protección para sus

seguidores. Ello explica el reporte por Chevalier acerca de un chamán de origen ashaninka en el pueblo colono de Puerto Inca sobre el río Pachitea, afluente del Ucayali, de un listado de auxiliares en que aparecen múltiples personajes foráneos tales como “el abuelo ballena”, el “Banco Muraya” o “banco del brujo”, una “reinita” y una sirena (Chevalier 1982: 350-360, 400). Aunque la mayoría de éstos auxiliares fueron rechazados como falsa información por nuestros informantes, habitantes de las zonas más tradicionales del territorio ashaninka en los ríos Ene y Tambo, ello nos muestra este proceso, por el que en un contexto en que la actividad de la caza mengua y el intercambio mercantil y las relaciones con el poder estatal cobran mayor presencia en la vida cotidiana de los ashaninka, figuras como las reinas y los banqueros pasan a ser más importantes que aquellos de las que se cree depende la caza.

Conclusiones

Las representaciones ashaninka estudiadas nos muestran el entorno, que desde una mirada externa es visto sólo como tierra cubierta de bosques, como un espacio en que se combinan, a la manera de un mosaico, zonas en que predominan diferentes especies que constituyen fuentes de materiales y recursos alimenticios, algunas propias al bosque primario y otras resultado de la perturbación del bosque como consecuencia de las actividades de producción y consumo de los grupos humanos a lo largo de generaciones. Forman parte de dicho entorno, zonas de bosque excluidas a la hora actual por los ashaninka de perturbación humana -independientemente de que haya podido producirse alguna en el pasado- cuya definición guarda relación con las representaciones ashaninka acerca de la función desempeñada por el chaman en la gestión de la relación dinámica entre cazadores y presas. En este sentido, comprender la mirada de los miembros de esta sociedad indígena sobre su entorno y los no humanos en el, va más allá del estudio de los efectos de los humanos sobre la dinámica del bosque a la manera de la ecología histórica propuesta por Balée; como ha señalado Rival para el caso de los nómadas Huaorani, ello requiere también el análisis de creencias y valores de la sociedad bajo estudio (Rival 2006: S 88-S 89).

Las relaciones que los humanos establecen con los no humanos tienen como marco general una concepción de estos últimos que podemos llamar animista, en el sentido de que es atribuido a los primeros una interioridad análoga a la de los segundos (Descola, Ph. 2005). Animales y plantas aparecen como seres a los que se atribuyen relaciones de consanguinidad y afinidad, si bien imperfectas e incompletas en comparación a aquellas de los humanos, lo que define posiciones jerarquizadas entre los seres. La relación entre los seres en los

diferentes niveles de esta jerarquía es dinámica, no existiendo fronteras rígidas entre estos; los humanos a su muerte pueden devenir en no humanos o en ancestros colectivos según el nivel de desarrollo de sus relaciones con otros seres. A través del umbral de la muerte, los humanos que contravienen al modelo de alianza o que privilegian la guerra sobre las relaciones de intercambio dejan de ser humanos para transformarse en no humanos, algunos de ellos presas, dentro de una concepción jerarquizada de los seres vivientes. En este contexto, las relaciones entre cazadores y presas, son entendidas como parte de un ciclo de retro - alimentación entre estos dos ámbitos de seres a los que se atribuyen subjetividades similares. Esta figura es construida por analogía con la relación entre consanguíneos y afines en la sociedad ashaninka. El estudio de la organización social y la terminología de parentesco de los ashaninka (Chevalier 1982:262-263; 299-301) ha mostrado que esta – de tipo dravidio concéntrico (Rojas Zolezzi 2004: 384-340) -divide la sociedad en dos ámbitos, consanguíneos y afines, y todo matrimonio es entendido como parte de un intercambio simétrico entre ambos. De la misma manera que un grupo de consanguíneos toma idealmente una mujer de un otro grupo de consanguíneos para dar más tarde una mujer a los grupos clasificados en el ámbito de los afines, los cazadores –los humanos- toman no humanos en sus actividades cinegéticas para dar a continuación humanos -los cazadores que hubieran contravenido las reglas de la sociedad- a los no humanos a través de la muerte, por la que se transforman en presas. Asimismo, el análisis de este sistema de representaciones nos permite entender que en este, el canibalismo es reprobado en tanto que sustracción de una subjetividad al señalado ciclo. El consumo de la carne cocida, forma de asimilación propia a los humanos, es a su vez el extremo opuesto a la captura de una subjetividad lo que se logra a través de la ingestión de su carne cruda. En este sentido el caso ashaninka coincide con la definición recientemente propuesta de canibalismo por Fausto, como la consumición del otro en su condición como persona, es decir, cruda (Fausto 2007:504).

En la gestión de este intercambio entre cazadores y presas, el chamán ocupa un rol central. En este sentido, el chamanismo ashaninka corresponde netamente al modelo clásico de intermediación entre las fuerzas del cosmos y los hombres, enunciado por G. Reichel-Dolmatoff (1970). Dicho rol de intermediación, que Weiss interpretó en términos evolucionistas como una posición intermedia entre la figura del chamán y la del sacerdote (Weiss 1973), pensamos se encuentra más bien por entero dentro del ámbito de las dinámicas propias a los sistemas chamánicos de comunicación entre los humanos y los espíritus, signadas por la negociación y el juego con los poderes, ya conocidos o nuevos, que aparecen en el cosmos (Hamayon, R. 1993; Hell, B. 1999). El modelo

de relación con las presas implica la idea de la relación con un principio espiritual donador, el dueño de los animales, siendo la negociación con este una función central del chamán ashaninka.

Bibliografía

- Albert, Bruce y Le Tourneau, François-Michel 2007 « Ethnogeography and resource use among the Yanomami. Toward a model of reticular space », *Current Anthropology* vol. 48, n° 4: 584-590
- Anderson, Jaime 1986 Cuentos folkloricos de los asheninka. Yarinacocha, CALAP-ILV, 3 Vols.
- Balée, William 1992 "People of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland south america" En: Redford, K. & Padoch (eds.) Conservation of neotropical forest. Working from traditional resource use. New York, Columbia University Press.
- Balée, William 1993 Indigenous transformations of Amazonian forests: an example from Maranhão, Brazil" En: *L'Homme* n° 126-128, pp.231-254
- Balée, William 1994 Footprints of the forest: Ka'apor Ethnobotany. New York, Columbia University Press.
- Balée, William 2006 "The research program of Historical Ecology" En: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 35: 75-98
- Berque, Augustin 2000 Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains. Paris, Belin.
- Bird-David, Nurit 1999 " « Animism » revisited. Personhood, environment, and relational epistemology", *Current Anthropology* vol. 40, supplement, February 1999, pp. S 67-S 91
- Chevalier, Jacques 1982 Civilization and the Stolen Gift. Capital, Kin and Cult in Eastern Peru. Toronto University Press.
- Descola, Philippe 2005 Par-delà nature et culture. Paris, Éditions Gallimard, 623 pp.
- Fausto, Carlos 2007 "Feasting on people. Eating animals and humans in Amazonia", *Current Anthropology* vol. 48, n° 4, pp. 497-530
- Fernandez, Eduardo 1986 Para que nuestra historia no se pierda. Lima, CIPA, 260 pp.
- Gaviria, Antonio 1981 "La fauna Silvestre y su aprovechamiento por las comunidades campa del río Pichis", *Revista Forestal del Perú* (Lima) Vol. X, n°1, pp.192-201
- Hamayon, Roberte 1982 "Des chamanes au chamanisme. Introduction", *L'Ethnographie*, n° 87-88 número especial « Voyages chamaniques 2 », pp. 13-48
- Hamayon, Roberte 1990 La Chasse à l' âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Nanterre, Société d'Ethnologie, 880 pp.
- Hamayon, Roberte 1993 « Pourquoi les « jeux » plaisent aux esprits et déplaisent a Dieu ou le « jeu » forme élémentaire de rituel a partir d'exemples chamaniques

- sibériens. » En : Thinès, Georges y Heusch, Luc de (eds.) Rites et ritualisation. Paris, pp. 65-100
- Hell, Bertrand 1999 Possession & chamanisme. Les maîtres du désordre. Paris, Flammarion. 392 pp.
- Kindberg, Willard 1956-1960 Textos campa ashaninka III, Información de Campo n° 47, Rollo 5, microfilm, Instituto Lingüístico de Verano, Yarinacocha.
- Lenaertz, Marc 2004 Anthropologie des Indiens Ashéninka d'Amazonie: nos soeurs manioc et l'étranger jaguar. Paris, L'Harmattan. 273 pp.
- Lévi-Strauss, Claude 1991 Histoire de Lynx. Paris, Plon.
- Métraux, Alfred 1967 « Le chaman dans les civilisations indigènes des Guyanes et de l'Amazonie », En : Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud. Paris, Gallimard, pp. 81-101
- Perrin, Michel 1995 Le Chamanisme. Paris, Presses Universitaires de France, Col. Que sais-je?, 128 pp.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1970 El Chamán y el Jaguar. Mexico, Siglo XXI.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo 1971 Amazonian Cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians. Chicago, The University of Chicago Press.
- Renard-Casevitz, F-M 1982 "*Fragment de une leçon de Daniel, chamane matsiguenga*", *Amerindia* (Paris) Nro. 7, 145-176
- Renard-Casevitz, France-Marie 1985 "Guerre, violence et identité a partir des sociétés du piémont amazonien des andes centrales », *Cahiers ORSTOM* Vol. 21 :1, pp. 81-98.
- Renard-Casevitz, France-Marie ; Saignes, Thiers ; Taylor, Anne-Christine 1986 L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. Rapports entre les sociétés amazoniennes et andins du XVe au XVIIe siècle. Paris : Éditions Recherché sur les Civilisations, 411 pp.
- Reynel, Carlos y Lao, Rafael 1984 "Árboles vinculados con la caza entre la población nativa del curso inferior del río Perené y el río Tambo (nota técnica)", *Revista Forestal del Perú* (Lima), vol. XII, n°1-2, pp.117-122
- Reynel, Carlos ; Alban, Joaquina ; León, J. Díaz, J. 1990 Etnobotánica Campa Ashanika con especial referencia a las especies del bosque secundario. Universidad Nacional Agraria La Molina – Facultad de Ciencias Forestales, Lima, 139 pp.
- Rival, Laura 2006 "Amazonian historical ecologies" En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Special Issue: Ethnobiological and the Science of Human Kind. Pp.S79-S94
- Rojas Zolezzi, Enrique 1994 Los Ashaninka, un pueblo tras el bosque. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, 360 pp.
- Rojas Zolezzi, Enrique 2004 Mythes de la création du monde, représentations du gibier et des plantes cultivées et définition de l'ordre social traditionnel chez les Campa Ashaninka de l'orient péruvien. Thèse de Doctorat. Deux volumes. Paris, EHESS. 980 pp.

- Rojas Zolezzi, Enrique 2006 « Representaciones del devenir de la persona entre los ashaninka del oriente peruano », *Journal de la Société des Américanistes* 92- 1-2, pp.255-278
- Rojas Zolezzi, Enrique 2014 El morral del colibrí. Mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los ashaninka del oriente peruano. Lima, Editorial Horizonte.
- Vitebsky, Piers 2000 "Shamanism" En: Harvey, Graham (ed) *Indigenous Religions. A companion*. London and New York, Cassel. Pp.55-67
- Vitebsky, Piers 2006 *Los Chamanes*. Taschen 184 pp.
- Weiss, Gerald 1973 "Shamanism and priesthood in the light of the Campa Ayahuasca Ceremony" En: Michael Harner (ed.) *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, pp. 40-47.
- Weiss, Gerald 1975 *Campa Cosmology. The world of a forest tribe in South America*. New York, *Anthropological Papers of the Museum of Natural History*, 52.