

EL BICENTENARIO Y LOS ASHÁNINKA DEL RÍO APURÍMAC

Lidio M. Valdez

RESUMEN

Varias naciones indígenas de la Amazonía peruana comparten una historia de ocupación y violencia generada por actores externos. Una de estas es la nación Asháninka. Las iniciales interferencias se dieron durante la colonia cuando agentes evangelizadores ingresaron a la región a cristianizar a los así llamados “infieles” o “salvajes.” Con la independencia, la interferencia externa continuó. El naciente estado se autoproclamó dueño de las tierras ocupadas por las naciones indígenas, como los asháninkas. Además, el estado promovió la colonización del oriente peruano, reduciendo efectivamente el territorio original de las naciones indígenas. Desde entonces, naciones indígenas como los asháninka han sido forzados a mantener una vida subordinada y marginada en sus propias tierras ancestrales.

Palabras claves: Pueblos Indígenas; Río Apurímac; Asháninka; Independencia; Deforestación.

ABSTRACT

The various indigenous nations of the Peruvian Amazon share a history of occupation and violence generated by external actors. One of such nation is the Asháninka. Initial interference began during the colonial period when Christian missionaries entered the region to convert the local indigenous peoples called “infidels” or “savages.” The external interference continued with the independence of Peru. The newly established state declared itself owner of the territories controlled until then by the indigenous nations, including the Asháninka. Subsequently, the new nation encouraged the colonization of the tropical rainforest region that effectively reduced the territory occupied by the indigenous nations since immemorial time. Since then, indigenous

Recibido: 9 de abril, 2021

Aceptado: 13 de abril, 2021

nations such as the Asháninka have been forced to maintain a subordinated and marginalized existence in their own ancestral lands.

Keywords: Indigenous Peoples; Apurímac River; Asháninka; Independence; Deforestation.

A doscientos años de la independencia del Perú, es tiempo oportuno para reflexionar de lo que hasta ahora ha sido el país y de forma particular su relación con las varias naciones indígenas.¹ Un breve repaso de la historia poscolonial pone de manifiesto que el trayecto ha sido largo y penoso, porque se tuvo que transitar por caminos desconocidos, lleno de obstáculos, y muchas veces sin un destino definido. El recorrido se hizo todavía más difícil debido a los intereses de grupo de la elite que siempre fueron en contra de los intereses de las grandes mayorías. A su vez, para muchos otros, la vida dentro del Perú independiente parece haber sido todavía más complicado, y continúa siendo difícil, mientras que el futuro es incierto. Esta realidad es preocupante al saber que quienes se turnan por liderar al país muestran poca o ninguna preocupación por las condiciones de vida de muchos pueblos que viven en una condición marginada y a espaldas del estado. Por obvias razones, aquí no pretendo abordar la situación de todos los pueblos marginados. Sin embargo, estoy convencido que el caso aquí discutido tiene relevancia para otros pueblos cuyos nombres ni siquiera son mencionados en este documento.

Mi objetivo es discutir el caso específico de los pueblos asháninka, también conocidos como *campa* (Denevan 1974) o *chunchos* (Raymond 1985), que habitan un extenso territorio que se extiende por las cuencas formadas por los ríos Apurímac, Ene, Tambo, además de la margen izquierda del alto Ucayali (ver Figura 1). Dean (2002: 200) sostiene que de todas las naciones indígenas que habitan la Amazonia peruana, los asháninkas constituyen la nación más numerosa, con una población aproximada de 60,000 personas. El territorio ubicado inme-

¹ Pueblos indígenas o naciones indígenas se refiere a los pueblos cuyos ancestros ocuparon primero estas tierras desde tiempos inmemoriales y continúan ahí declarando tener derecho a sus tierras y cultura (Maybury-Lewis 2002: 6).

diatamente al este de los asháninka pertenece a los matsigenka (Johnson 2003), nación indígena con la cual los asháninka guardan muchas características en común. Para poner en perspectiva y así facilitar que cada persona extraiga sus propias conclusiones, esta discusión tiene un formato cronológico y parte desde antes de la colonia y de este modo se aborda un periodo de tiempo largo. Esta consideración permite ganar una mejor perspectiva de cómo la vida colonial y la vida republicana afectaron a los pueblos asháninka.

Los Asháninka antes de 1492

En vísperas del 12 de octubre de 1492, la nación Asháninka posiblemente ya controlaba las cuencas de los ríos arriba mencionados. La investigación arqueológica en el valle del río Apurímac ha determinado la presencia de un estilo de cerámica, identificado como el estilo Quimpiri (Raymond 1982) y que como rasgo fundamental presenta una pasta color naranja claro y con diseños incisos (Figura 2). Los asentamientos asociados al estilo Quimpiri se encuentran en ambas márgenes del río, pero siempre a una distancia de por lo menos medio kilómetro del curso del río. En un caso, la cerámica Quimpiri fue encontrada asociada con el estilo Simariba, estilo este que parece haber sido manufacturado en el valle del Apurímac al tiempo en que el estado Wari logró establecer enclaves en dicho valle tropical. Esto sugiere que el estilo Quimpiri se ha mantenido por mucho tiempo.

Existen enclaves Wari en el valle del Apurímac, los mismos que parecen haber sido establecidos con el objetivo de abastecerse de la hoja de coca (Raymond 1992; Valdez 2020). Con la excepción de un enclave establecido en la margen derecha del río Apurímac, los asentamientos Wari hasta hoy identificados se encuentran en la margen izquierda y siempre controlando tierras aptas para el cultivo de la coca. Cedrocucho parece ser uno de estos asentamientos (Valdez 2020); el sitio comprende extensas terrazas agrícolas, además, estructuras rectangulares asociadas a espacios abiertos posiblemente empleados para el procesamiento de la hoja de coca. Los enclaves Wari ubicados en la margen izquierda del río Apurímac se encuentran a varios kilómetros del curso

del río y, así, mantienen distancia de los asentamientos ocupados por los ancestros de los asháninka.

A la fecha no está esclarecido el impacto inka en el valle del río Apurímac. La investigación arqueológica en la región no ha podido determinar la presencia de sitio alguno identificable como asentamiento inka. Considerando que, en el mismo valle de Ayacucho, el estado inka no logró establecer un centro principal, es posible que el valle del Apurímac haya permanecido lejos del alcance inka. Por supuesto, de ninguna manera esto confirma que el estado inka no haya ocupado el valle del río Apurímac; futuras investigaciones tal vez ubiquen algún asentamiento inka.

Los Asháninka durante la Colonia

La caída del estado inka afectó profundamente a todas las naciones que previamente habían sido incorporadas a su administración estatal. Otras naciones que pudieron mantener sus autonomías frente al control inka también sufrieron el impacto del régimen colonial impuesto por las fuerzas ibéricas, y éste fue el caso de los asháninka. En efecto, la resistencia inka encabezada por Manco Inca y que se inició en 1536, se dio precisamente desde Vilcabamba (Lee 2000: 36-41), territorio de frontera entre los matsigenka y los asháninkas. Al respecto, Johnson (2003: 33) cita una leyenda asháninka (campa) que da cuenta de la "llegada de 4000 soldados inka, dirigidos por un príncipe inka, y que descendieron por el río Urubamba escapando de las fuerzas españolas." Durante los avances desde Vilcabamba hacia Huamanga, el ejército de Manco Inca (Stern 1982: 28) tuvo que cruzar el río Apurímac, de este modo las incursiones de las fuerzas de Manco Inca se dieron desde territorio asháninka. Todo esto debió haber creado disturbios en la vida de las poblaciones asháninkas. Lee (2000: 40) sostiene que los asháninka (campas) fueron "aliados leales de los incas," lo que indica que los asháninka participaron de forma activa en la resistencia de Manco Inca.

Sin embargo, más que los posibles disturbios ocasionados por las fuerzas de Manco Inca, está determinado que la llegada de los españo-

les a suelo americano también resultó en la llegada de una variedad de enfermedades que hicieron estragos con la población indígena de América en general (Maybury-Lewis 2002: 2). Poblaciones indígenas, como los asháninkas, carecían de inmunidades para resistir a las enfermedades traídas desde Europa; como resultado, fueron víctimas de la conquista biológica. Wayna Capaq pudo haber sido la primera víctima de la conquista biológica. Por supuesto, no se conoce con certeza cuál fue la magnitud del impacto de las enfermedades europeas en naciones como los asháninka; sin embargo, considerando que los efectos fueron extendidos (Wolf 1982: 133), puede haber poca duda que los asháninkas también sufrieron las consecuencias de las epidemias que mermaron significativamente a la población indígena de América en general. Por ejemplo, Davis (2001: 165) menciona que

para medir plenamente lo que implicó el contacto para los pueblos de las Américas, recordemos que la palabra ‘diezmar,’ por horrible que sea, significa matar a uno de cada diez. En tres generaciones de contacto, más del 90 por ciento de las poblaciones indígenas de América, integrantes de cientos de naciones, cada una con su propia visión de la realidad, que vivían desde el Ártico hasta Tierra del Fuego, sucumbieron al sarampión, la viruela, y otras enfermedades europeas que se propagaron como un miasma maligno.²

También se conoce que durante el periodo colonial temprano, se dio inicio con el establecimiento de plantaciones de coca en las montañas de Huanta – en territorio asháninka. Hacia 1640 la hoja de coca ya se había convertido en un producto de alta cotización en la colonia (Stern 1982: 36). Tan lucrativo habría sido el negocio de la hoja de coca que la iglesia católica, que inicialmente se había posicionado a favor de la erradicación de la planta (Davis 2009: 127; Gagliano 1994: 47; Mortimer 1901: 150), lucró con el negocio de la coca (Stern 1982: 37). Cuando los

² Traducción del autor de la cita original: “To take full measure of what contact implied for the peoples of the Americas, recall the word ‘decimate,’ horrific as it is intended to be, means to kill one in ten. Within three generations of contact, over 90 per cent of Native Americans, people of hundreds of nations, each with its own vision of reality, living from the Arctic to Tierra del Fuego, had succumbed to measles, smallpox, and other European diseases that spread like an evil miasma.”

misioneros de la orden franciscana iniciaron el ingreso al territorio asháninka (valle del río Apurímac) en 1782, encontraron una serie de haciendas a lo largo del curso de los varios ríos que desembocan en el Mantaro o el Apurímac y todas dedicadas al cultivo de la coca (ver Izaguirre 1923 [1619-1709], vol. II: 142; [1782-1792] vol. V: 90, 121). Por lo tanto, puede haber poca duda que el establecimiento de extensas plantaciones de coca en la región impactó no sólo en el modo de vivir de la población local (Johnson 2003: 33), sino posiblemente también introdujo enfermedades que fueron mortales para la nación asháninka.

Aparte de la conquista biológica mediante las enfermedades, la nación asháninka tuvo que afrontar una prolongada conquista ideológica (o espiritual) orquestada por los misioneros. Al participar en este proceso evangelizador, los misioneros cristianos estaban convencidos de que “llevar el mensaje de dios a los infieles” era lo correcto y apropiado (Maybury-Lewis 1992: 37). Siguiendo este razonamiento, todo “indio” y “salvaje” debía ser convertido cristiano antes de morir. Para el caso de América del Sur, Atawallpa pudo haber sido el primer indio en ser bautizado y convertido cristiano antes de su brutal ejecución por los cristianos; corto tiempo después, muchos otros corrieron la misma suerte, incluidos los asháninka (Johnson 2003: 33).

Desde su base en Ocopa (Jauja), los misioneros de la orden franciscana iniciaron una agresiva campaña evangelizadora en las varias naciones indígenas de la región tropical (ver Izaguirre 1923 [1619-1709], tomo II: 61-62). Al tiempo que el líder indígena Juan Santos Atahualpa inició a cuestionar la legitimidad del gobierno colonial, en 1742, el fraile Manuel Albarrán, en compañía del fraile Fernando de Jesús y de Jacobo, decidió ingresar a las montañas de Huanta en 1747 a evangelizar a los así llamados ‘infieles’ que habitaban el valle del río Apurímac (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 46). El padre Albarrán se habría enterado a través de los propietarios de las haciendas cocaleiras establecidas en las inmediaciones del río Acón, uno de los tributarios del río Apurímac, de la salida de los “infieles” a los cicales de Acón. Esta información nos deja en claro que la región estaba habitada. Desde Huanta, el padre Albarrán salió hacia el valle del Apurímac en compañía de diez soldados españoles y 20 cargueros, llegando a las

márgenes del río Apurímac un 28 de marzo de 1747. El padre Albarrán sabía que este era uno de los sitios más peligrosos. Conocedores de la situación, los 20 cargadores se habrían dado a la fuga durante la noche, dejando solos a los españoles en territorio desconocido.

Fue en tales circunstancias que “sorpresivamente se vieron cercados de una muchedumbre de indios que luego arrojaron sobre ellos una lluvia de flechas, con la tumultuosa gritería que suelen alzar en semejantes ocasiones” (Izaguirre 1923 [1619-1709], tomo II: 143). Uno de los cargueros permaneció en las cercanías, observando la masacre desde la distancia. A su regreso a Huanta, el carguero informó de lo sucedido a los frailes José de San Antonio y Juan Raimondez.

A pesar de este trágico desenlace, los misioneros franciscanos vieron necesario continuar con la conquista ideológica de los “infieles” del río Apurímac (Figura 3). La siguiente incursión, que se considera la primera por ser más organizada y planificada de los misioneros franciscanos, se produjo en 1781 (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 48-49) y fue encabezada por los frailes Valentín de Arrieta y Joaquín Soler, quienes partiendo de Huanta ingresaron por la cuenca formada por los ríos Sanabamba y Vizcatán, ambos tributarios del Mantaro. En esta incursión llegaron hasta la desembocadura del río Sintiguailas al Mantaro y donde, en un lugar llamado Paloma a orillas del Mantaro, se llegó a establecer una conversión en 1782 (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 49). En 1782, el fraile Pedro González de Agüeros, también de la orden franciscana, hizo su ingreso al valle del Apurímac por la cuenca del río Vizcatán, desde donde ingresó a la cuenca del río Sintiguailas, llegando finalmente a Paloma, donde encontró al fraile Joaquín Soler (Izaguirre 1923 [1782-1792], tomo V: 71).

La segunda incursión de los misioneros franciscanos se produjo en 1782 y fue encabezado por el fraile Bernardo Jiménez Bejarano (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 49), quien menciona en su diario haber ingresado a la región tropical siguiendo la ruta de Ninabamba y continuando hasta Chiquintiría (Izaguirre 1923 [1782-1792], tomo V: 89-90), donde se encontró con los frailes Pedro Galindo y Pedro de San Andrés. De Chiquintiría el fraile Jiménez Bejarano continuó hacia un

pueblo de nombre Tocati, donde anteriormente se había establecido una iglesia, pero que hace como “20 años que salió una manga de gentiles comandada por su capitán y dieron con tanta violencia sobre aquella pobre gente, que pasaron a flecha a los más, quemaron la iglesia y destruyeron sus haciendas, y desde entonces ha quedado des poblado” (Izaguirre 1923 [1782-1792], tomo V: 90).

Los misioneros Franciscanos aseguran que la zona de desembocadura de los ríos Vizcatán y Santiguailas, como también el curso inferior del río Mantaro, suele “estar poblados de muchos infieles” (Izaguirre 1923 [1782-1792], tomo V: 84-85, 94). El fraile Jiménez Bejarano continuó hacia el río Apurímac, donde finalmente pudo ver en la margen derecha del río a varios “infieles.” En un pasaje de su diario menciona que,

aparecieron en la playa, 7 u 8 gentiles; saludámoslos con la voz cariñosa de amigos, é hicimos repetidas veces la demostración de abrazarlos, [...] Una de las gentiles más determinada que los hombres, hechó su balsa en el río, é hizo á su marido que entrase en ella, con una hijita suya, y atravesando el río vinieron a donde nosotros estábamos. Salimos a recibirlos, los abrazamos... [luego vinieron] hasta 8 gentiles que con ellos y los tres que estaban con nosotros, componen el número de 11 en este primer día [...] (Izaguirre 1923 [1782-1792], tomoV: 100-101).

Entre otros, esta información confirma que tanto la cuenca inferior del río Mantaro, como la cuenca del río Apurímac, estaban pobladas por grupos humanos que al decir de los mismos misioneros como, Bernardo Jiménez Bejarano, eran “gentiles dóciles” (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 49).

La tercera incursión de los misioneros franciscanos hacia territorio asháninka se produjo en 1784 y esta vez fue por la quebrada de Sana (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 49). Durante esta incursión, los misioneros también encontraron haciendas de cocales, así como asentamientos de las poblaciones locales ocupando ambas márgenes del río Apurímac. Por ejemplo, en la zona conocida como Simariba, donde los misioneros habían establecido una conversión denominada la Asunción de Simariba (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 34, 50),

los misioneros recibieron la visita de hasta 20 individuos entre hombres, mujeres y niños (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 64). En 1784, al cruzar a la margen derecha del río encontraron un asentamiento asháninka con algo más de 30 personas (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 65). A la conversión de Simariba también se reporta que llegaron de visita hasta “11 gentiles” procedentes de Achin (Anchihuay), ubicado en el curso superior del Apurímac (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 70), lo que demuestra una vez más que la población asháninka era numerosa.

Los misioneros, en sus incursiones, debían valerse de los lugareños para navegar en balsas conducidas desde Simariba hacia el curso superior del Apurímac, logrando visitar varios asentamientos asháninka. Por ejemplo, en la cuenca formada por el río Samugari, tributario del Apurímac, encontraron un asentamiento con hasta 16 personas (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 286-287). Del mismo modo, en la cuenca del río Maniroato, otro tributario del Apurímac, encontraron un asentamiento con 3 casas y hasta 11 personas, quienes incluso habrían afirmado que en el lugar había más personas. A lo largo de este recorrido los misioneros observaron balsas en las orillas del río, dando a entender que efectivamente el lugar estaba habitado por un número considerable de personas (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 288). En algunos de estos lugares, como Maniroato, los misioneros llegaron a establecer conversiones para los propósitos de la evangelización: la conquista ideológica. Una de estas fue en la margen derecha del Apurímac, al lado opuesto de la conversión de Simariba, donde se fundó la conversión de Intate (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 314). Río abajo, desde Intate y siempre en la margen derecha del Apurímac, se estableció una segunda conversión, en un lugar llamado Quiempiric (Quimbiri). Al decir del fraile Agustín Sobreviela, en Quiempiric habrían alrededor de 41 personas, quienes fueron identificados como “dóciles” (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 232, 327). En todos estos lugares, los misioneros procedieron a bautizar a los lugareños, convirtiéndolos de este modo en cristianos.

Aunque aquí nos enfocamos en la evangelización de la región del río Apurímac, como ya se indicó al comienzo, los asháninkas ocu-

paron un territorio más amplio. No queremos dar la impresión que la evangelización se dio de un modo tardío. Por lo tanto, me parece que los asháninkas cerca de Quillabamba como los que habitaban Chanchamayo y Tingo María fueron convertidos más temprano que los del río Apurímac. Corroborando estas observaciones, Johnson (2003: 33) sostiene que la cristianización de la nación asháninka empezó temprano en el periodo colonial y que alrededor de 1667 un aproximado de 850 personas habrían sido cristianizadas.

En todos los casos mencionados, los misioneros dan cuenta que la población local es bien “generosa” (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 66). Por ejemplo, cuando los misioneros visitaron un asentamiento en la cuenca del Samugari fueron “bien recibidos” con comida y bebidas (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 286-287). Hecho similar ocurrió durante la visita hecha por los misioneros a Maniroato (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 304-305, 312). Cuando se concluyó la construcción de una capilla en la conversión de Maniroato, en 1784, el fraile Mateo Méndez anotó que un total de “30 gentiles” asistieron a la primera ceremonia y prepararon harta comida y bebida de yuca (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 312-313). Del mismo modo, en Quiempiric, los lugareños ofrecieron a los misioneros comida y bebida, mostrando así ser “generosos” (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 340, 347). Asimismo, toda vez que los “gentiles” visitaban las conversiones, siempre llevaban consigo obsequios de “piñas, plátanos, camotes, yuca” además de pescado (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 64).

Sin embargo, merece anotarse que la población asháninka del Apurímac era consciente que los misioneros eran portadores de enfermedades mortales. Por ejemplo, durante el primer encuentro de los misioneros con los asháninkas de Quiempiric, éstos últimos no tardaron en preguntar cuál era el propósito de la visita de los misioneros, si iban acompañados de soldados, y si llevaban “catarro” (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 340). Los mismos misioneros también dan cuenta de enfermedades que venían afectando a la población local (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 325). Por lo tanto, puede haber poca duda que la presencia continua de los misioneros, además de las haciendas, implicó el flujo constante de enfermedades que finalmente diezmo

substancialmente a la población local (Johnson 2003: 33). De este modo, si bien la nación Asháninka evitó la conquista militar de los conquistadores, ellos sí fueron víctimas de la conquista biológica y la conquista ideológica. La colonia también marcó el inicio de la pérdida de sus tierras como resultado de la presencia de las haciendas cocaleras, situación ésta que se hizo más extensivo posterior a la época colonial. Este aspecto se discute en mayor detalle en la siguiente sección.

Los Asháninka y la Independencia

La conversión de la población asháninka al cristianismo todavía estaba en proceso cuando se produjo la independencia. Antes de la independencia, muchas de las conversiones establecidas por los franciscanos en territorio asháninka ya habían quedado abandonadas, pero el proceso de evangelización todavía era una tarea pendiente. El esfuerzo en la evangelización no dio resultados esperados inmediatos tal vez debido a que los asháninka, al igual que los matsigenka (Johnson 2003: 34), no mostraron interés en cambiar sus formas de vida y mucho menos sus concepciones ideológicas. Así, los iniciales presagios y súplicas del fraile Agustín Sobreviela, quien durante su caminata hacia Quiempiric habría exclamado, “Señor, si estos infieles no se convierten a vista de tantos trabajos y ansias que nos ven padecer a los misioneros, con el fin de venir a instruirlos en la religión, son dignos de vuestra majestad los castigos con mayor rigor” (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 327), tal vez fueron en respuesta al poco éxito del proceso de evangelización y la frustración de quienes llevaban la bandera de la evangelización.

En tales circunstancias llegó la independencia, con la cual el proceso de cristianización en el oriente peruano en general había entrado a un receso (Johnson 2003: 34). Con la independencia surgieron nuevos protagonistas y prioridades. En general, estos fueron un pequeño grupo de elites privilegiados que con algunas raras excepciones disfrutaron de los beneficios del sistema colonial español (Charlip & Burns 2011: 95). Este grupo que incluye a los “héroes” de la independencia fueron quienes se encargaron de construir las varias naciones estado,

incluido el Perú. Los pueblos originarios, cuyos ancestros fueron conquistados y colonizados por los españoles, no tuvieron la oportunidad de proclamar su independencia y, por lo tanto, continúan manteniendo una existencia dominada por las naciones estado (Kelleher & Klein 2009: 28).

Durante la colonia, los misioneros ya habían declarado al territorio asháninka como “tierras del rey de España” (Izaguirre 1924 [1781-1791], tomo VI: 350). Con la independencia, el territorio asháninka fue declarado parte del recientemente establecido estado peruano y así los mismos asháninka declarados peruanos. Es preciso subrayar que, la nación asháninka en ningún instante fue consultada de esta decisión o fue partícipe del nuevo proceso de construir la nueva nación. Los asháninkas y sus respectivas tierras, simplemente fueron absorbidos a la nación recientemente creada. De este modo, desde el inicio de la independencia, la nación asháninka pasó a una existencia marginal, de subordinados, de ciudadanos de segundo orden, sin derecho a sus tierras ancestrales, y a menudo vistos como extraños en sus propias tierras.

Con la creación de una nueva nación, si bien por un lado, el proceso de evangelización había entrado en un receso, por otro lado, se intensificó la colonización del oriente peruano. El gobierno peruano invirtió esfuerzos en crear la imagen de la montaña tropical como una zona de vastas riquezas, pero largamente desocupada (Dean 2002: 200; Remy 1995: 117); como tal, necesitaba ser mejor explotada (Johnson 2003: 34). Con esto se buscó estimular la colonización efectiva de la región, incluida el territorio asháninka, a donde migrantes de la sierra empezaron a ingresar. Si bien durante la colonia, el territorio asháninka ya había sido usurpado por las haciendas cocaleras, fue con la creación de la república que este proceso se intensificó y se hizo más agresivo. De este modo, temprano en la vida republicana, la región tropical, incluido el territorio asháninka, fue objeto de una masiva deforestación (Johnson 2003: 35) que en última instancia alteró el modo de vivir de la nación asháninka.

Durante la colonia, los misioneros franciscanos ya habían observado el potencial agrícola del territorio asháninka. Por ejemplo, el frai-

le Manuel Sobreviela fue explícito al señalar que “llevando colonos se podría formar en ella una provincia de las más fértiles, útiles y emanadas del Perú” (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 38). Tal vez para hacer realidad esta iniciativa, en una carta dirigida al Virrey [sic] de España, el fraile Manuel Sobreviela describió la gran pampa de Simariba del valle del río Apurímac de la siguiente manera:

halláanse en ellos árboles de cacao, mejor que el de Guayaquil, de bálsamo de copaiba, aceite de María, zampatigue, [...] otros sin número de resinas y yerbas útiles y medicinales. La tierra es feracísima, pues en ella se crían con la mayor brevedad, abundancia y grandeza de yucas, camotes, plátanos, piñas, paltos, maíz y papayas. El maíz se coge a 3 meses y al año la caña de azúcar. Es también muy apropiado para el arroz, frijoles, tomates, ajíes, algodón, achiote, etc. (Izaguirre 1924 [1787-1803], tomo VII: 96).

Al igual que el estado brasileño (Ramos 1998: 96, 244), el estado peruano nunca consideró a naciones como los asháninkas como los poseedores o propietarios legítimos de las tierras que venían ocupando desde tiempos inmemoriales (Remy 1995: 117). Sin embargo, el independiente estado peruano sí valoró el potencial económico de dichas tierras, y fue así como orquestó la idea que dichas tierras deberían ser colonizadas para generar riqueza. Remy (1995: 117) sugiere que la noción del estado de considerar a pueblos indígenas como los asháninkas como “salvajes” hizo viable declarar que ellos no podían ser propietarios de dichas tierras sin ser antes “civilizados.” Razonamientos de esta índole sirvieron al estado para tomar posesión de las tierras ancestrales de los asháninkas, quienes desde entonces quedaron no sólo desprotegidos, sino también vulnerables a todo tipo de atropello (Brown & Fernández 1993: 54; Dean 2002: 199) y transformados en una minoría insignificante al interior de su propio territorio.

Por mucho tiempo, el estado peruano mostró una posición ambigua acerca de las poblaciones indígenas de la Amazonía en general. Así como Remy (1995: 117) ha sostenido, el interés de la república fue en “civilizar” a las poblaciones como los asháninkas. Para lograr el ansiado deseo, recurrió a los misioneros católicos, considerados los “portadores de la civilización.” Otro instrumento utilizado por el estado

peruano para asimilar a las naciones indígenas de la Amazonia, incluida la Asháninka, fue la educación, siempre en una lengua extranjera (castellano), diseñada para impartir valores culturales también foráneos y celebrar héroes sin raíces asháninka. Entretanto, el currículum de enseñanza oficial nunca incorporó algo significativo de las culturas indígenas locales. Obviamente, estos esfuerzos fueron diseñados para crear una ciudadanía nacional, para forjar la nación singular, un país homogenizado. Aparte de ser una forma agresiva de asimilación, esta forma de educación es una forma de etnocidio (Kelleher & Klein 2009: 46) diseñada a erradicar y destruir la cultura Asháninka.

Al tiempo que la república incentivó la colonización de la región oriental, no prestó interés alguno en establecer oficinas estatales en la región, que de otro modo tal vez pudieron haber mitigado las consecuencias de la colonización y la "civilización." Como resultado, innumerables poblaciones indígenas se vieron abandonadas y fueron presas fáciles de la explotación y esclavismo forzado (Remy 1995: 117). Este fue precisamente lo que sucedió con el descubrimiento y explotación del caucho (Dean 2002: 201), llevando como consecuencia al genocidio de muchas naciones indígenas (Johnson 2003: 35; Maybury-Lewis 2002: 4-5; Brown & Fernández 1993: 58-59; Heyck 2002).

Johnson (2003: 35) sostiene que los matsigenka sufrieron las consecuencias de la explotación del caucho. La nación asháninka no fue ajena a esta brutal explotación que se dio al interior de un país independiente, cuando humildes individuos fueron capturados a punta de fusiles y puestos en condición de servidumbre forzada (Brown & Fernández 1993: 60-62). Esta historia de experiencias horribles (Maybury-Lewis 1992: 32) es la que los asháninkas comparten con otras naciones indígenas de la Amazonía. De este modo, las actuales poblaciones nativas, como los asháninkas, son los sobrevivientes del más brutal atentado que la humanidad pudiera afrontar y que puso en peligro su misma existencia. Por lo tanto, al igual que muchas otras naciones indígenas de la Amazonía (Rabben 2004; Ramos 1998; Dean 2002: 201), los asháninka también son naciones subordinadas y marginadas desde tiempos de la colonia (Maybury-Lewis 2002: 6), situación que desafortunadamente no cambió con la independencia. Al contrario, para la

población asháninka la independencia marcó el inicio de toda una campaña todavía más agresiva que atentó directamente no sólo contra su cultura autónoma, sino también permitió el despojo de sus tierras ancestrales. Durante este tiempo, la población asháninka también sufrió las consecuencias del rapto y tráfico humano, y por entonces no fue raro encontrar a menores de edad asháninka trabajando en una condición de servidumbre para los hacendados cocaleros (Brown & Fernández 1993: 59-60). Todo esto al interior de un país independiente.

Raimondi en territorio Asháninka

Sólo 45 años después de la independencia, Antonio Raimondi logró visitar el valle del río Apurímac, referido por entonces como una región ocupada por los “salvajes Campas” (Raimondi 1868: 413). Partiendo de Huanta, Raimondi ingresó al valle del río Apurímac siguiendo el curso del río Llochegua, que en su parte superior recibe el nombre de río Pulpería. Descendiendo a la región tropical, Raimondi no tardó de observar la presencia de haciendas dedicadas al cultivo de la coca, mientras que avanzando hacia la proximidad del río Apurímac encontró la primera aldea asháninka (Figura 4), en un lugar llamado Chibuqui. Raimondi relata que

ni bien salimos del bosque nos encontramos al frente de una choza de los nativos Campas, con dos varones, dos mujeres, y varios niños. Tuvimos una recepción amigable, y nuestro intérprete explicó el objetivo de nuestra visita, y nuestros anfitriones varones, sin moverse de sus asientos dieron señales a sus esposas, quienes de inmediato salieron, y pocos minutos después regresaron con dos piñas enormes que pusieron junto a nuestros pies.³ (Raimondi 1868: 423)

³ Traducción del autor: “[...] and just as we emerged from the thicket, we found ourselves only a few paces from a casucha or hut of Campos [sic] natives, with two men, two women, and several children. We met with a friendly reception, and after our interpreter had explained, as well as he could, the object of my journey, our male hosts, without moving from their seats, made a sign to their wives, who thereupon went out, but returned in a few minutes with two large pineapples which they laid at my feet.”

En seguida, Raimondi continuó en dirección del río Apurímac, pasando por una exuberante vegetación. En un lugar conocido con el nombre de Rapitariaco, próximo a Huayapo, Raimondi tuvo su segundo encuentro con los asháninka. Encontraron una choza, donde estaba un hombre y una mujer, además de dos niños. Nuevamente, Raimondi tuvo una recepción amigable y se le ofreció yuca asada. A corta distancia de Rapitariaco, Raimondi salió al encuentro con el río Apurímac, que “fluía tranquilamente y en silencio” (Raimondi 1868: 424). En las inmediaciones del lugar, Raimondi tuvo su tercer encuentro con los asháninkas, nuevamente en una choza ocupada por dos personas. Ahí, el intérprete indagó del lugar de unión entre los ríos Apurímac y Mantaro, y fueron informados que para llegar todavía había una distancia considerable que recorrer. En seguida preguntaron si había una canoa que pudieran usar para llegar al punto de unión de los ríos, y fue cuando los lugareños indicaron a su canoa que, además de ser pequeña, no estaba en la mejor de las condiciones.

Por la hospitalidad, Raimondi prosiguió a entregar algunos obsequios, como cuchillos, a las dos personas ahí presentes. Los anfitriones de inmediato comprendieron de la necesidad de los huéspedes de viajar hasta la unión de los ríos Apurímac y Mantaro, y fue así como, partiendo de sus propias iniciativas, procedieron a construir una nueva canoa. En breve, otros individuos se hicieron presente y todos sumaban 16 personas. Mientras algunos se pusieron a construir la canoa, otros fueron al río a pescar. La sorpresa de Raimondi fue obviamente inmensa, quien no tardó en declarar:

En ningún lugar encontré antes dicha disponibilidad para hacer lo que necesitaba, y nunca olvidaré las agradables noches de luna que pasé a orillas del Apurímac, rodeado de los así llamados salvajes, que se comprometieron a enseñarme en su lengua los nombres de todos los objetos que les mostraba o señalaba, y que se sumergían en una inmoderada pero afable risa cada vez que pronunciaba mal las palabras⁴ (Raimondi 1868: 425).

⁴ Traducción del autor del original en inglés: “I never met with such willingness elsewhere to perform all I required to be done, and never shall I forget the agreeable moonlit nights I passed on the banks of the Apurimac, encircled by those so-called

Al tercer día, la canoa estaba acabada, y la reacción de Raimondi fue positiva. Raimondi (1868: 426) anotó, “debo señalar aquí, para honrar a los constructores, que la canoa tenía una forma elegante y estaba bien hecho.”⁵ De este modo, Raimondi fue capaz de navegar el Apurímac, conocido por los asháninka con el nombre de Catongo, hasta su unión con el Mantaro. Tal como habían hecho sus ancestros con los misioneros franciscanos, los asháninka (Figura 5) demostraron una vez más su racionalidad, hospitalidad, generosidad y, sobre todo, su sofisticado conocimiento que fácilmente dejó impresionado a un hombre dedicado a la ciencia, como Raimondi. Raimondi también resaltó el enorme conocimiento de los asháninkas, quienes fácilmente podían identificar más de cien variedades de árboles, así como sus respectivos usos.

Es precisamente por este tipo de conocimiento práctico del medio ambiente, además de una cultura única que poseen, que naciones indígenas como los asháninka necesitan permanecer vivos como cultura, manteniendo sus propios valores y costumbres, idiomas y territorios, y sin interferencia alguna. La interferencia externa siempre fue en contra de los intereses de culturas milenarias como la asháninka; por lo tanto, es preciso iniciar un diálogo para la autodeterminación de naciones como la asháninka que son cultural y lingüísticamente distintos del resto del país.

[...] la ciencia occidental, a pesar de todo su orgullo por sus propios logros, recién está empezando a comprender que los pueblos que no tenían una “ciencia” propia, podrían también haber desarrollado un conocimiento profundo de su propio rincón del mundo (Maybury-Lewis 1992:46).⁶

savages, who undertook to teach me in their language the names of all the objects I showed them or pointed out, and who indulged in immoderate but good-natured laughter whenever I pronounced the words badly.”

⁵ “I must state here, to the honour of the constructors, that it was of very elegant form, and well made.”

⁶ Traducción del autor del original en inglés: “Western science, for all its pride in its own achievements, is only now beginning to understand that peoples who had no ‘science’ of their own could nevertheless have developed a profound knowledge of their corner of the natural world.”

Vivir en independencia

Para la mayoría de nosotros la palabra emancipación significa la adquisición de un nuevo estatus de libertad de una condición previamente subordinada y esencialmente indeseable (Ramos 1998: 243)

En el caso peruano, la independencia tiene una connotación ambigua. Así como anota Alcida Ramos, la palabra independencia, o emancipación, implica libertad. Sin embargo, para naciones como los asháninkas, la independencia –y por extensión el bicentenario– no significó libertad alguna. Por el contrario, la independencia marcó simplemente la continuación de una condición de vida indeseable que se dio inicio con la colonia. Contrario a lo que uno podría suponer, para los asháninka la independencia implicó el inicio de la lucha constante por la sobrevivencia, por defender la ocupación ilícita de sus tierras por agentes foráneos, y para mantener su autonomía como una cultura distinta y única. Tal vez más que durante la conquista que culminó con el establecimiento del sistema colonial, para los asháninka la vida fue todavía más violenta y sangrienta con la independencia. En efecto, fue durante la república que la nación asháninka empezó a perder sus tierras ancestrales, cuando los deseos del recientemente formado estado peruano iniciaron a ser una realidad. Las tierras asháninka fueron efectivamente ocupadas por los colonizadores, reduciéndose así la extensión original del territorio que heredaron de sus ancestros.

El modo de vida de los asháninka, diseñado a mantener un equilibrio con el medio ambiente, hacía que un terreno fuese ocupado sólo por un tiempo relativamente corto, y antes que la tierra pierda su fertilidad se optaba por mudar la residencia a otro lugar (Denevan 1974). Además, esta población mantenía la tradición de cultivar solamente para la subsistencia, lo que implica producir lo necesario para subsistir. Para esto fue suficiente establecer huertos pequeños que después de 3 años eran abandonados. Este tipo de subsistencia fue hábilmente complementado con la pesca y la recolección. Cuando la extensión original del territorio asháninka se redujo, se hizo imposible continuar con la forma de existencia tradicional. Los recursos que acostumbraron a explotar se hicieron cada vez más escasos, mientras que el espacio

donde podían reubicar sus asentamientos también se reducía, imposibilitando finalmente la eventual reubicación de sus asentamientos.

Primero los misioneros franciscanos, y más tarde Raimondi, observaron la abundancia de peces en el río Apurímac y que complementaba perfectamente la dieta de los asháninka. Efectivamente, con poco esfuerzo la población local podía pescar lo suficiente para alimentar a todo un asentamiento. Con la presencia de los colonos esto cambió radicalmente, en tanto que estos últimos empezaron a utilizar otros métodos de pesca, incluyendo el uso de explosivos. En tiempos más recientes, las aguas del río Apurímac han sido fuertemente contaminadas por la minería desarrollada en la sierra inmediata, así como con el uso indiscriminado de fertilizantes y herbicidas que terminaron mermando los recursos renovables del Apurímac. Desafortunadamente, esas mismas aguas son utilizadas por la población asháninka, por ejemplo, para procesar sus alimentos.

Las enfermedades también continuaron llegando (Maybury-Lewis 1992: 29), lo que terminó reduciendo considerablemente a la población asháninka. Sumado a todo esto, el rapto y el tráfico humano ilícito de la población asháninka ha hecho de esta nación cada vez más pequeña, se convierta en una minoría insignificante al interior de una nación (el Perú) más grande que se autoproclama tener derecho sobre las tierras ancestrales asháninka. Fue también posterior a la independencia que los asháninka empezaron a sentir el atropello de su cultura, su lenguaje, y sus valores, que obviamente fueron distintos de la cultura y lenguaje oficial de la nación. ¿Qué hizo el estado peruano para proteger la cultura asháninka? ¿Qué hizo el Perú para proteger y valorar el lenguaje asháninka? Todo el esfuerzo durante la república fue orientado generalmente a la asimilación de la nación asháninka (Figura 6) y a despojarlos de sus tierras. Esta también es la historia de muchas otras naciones indígenas de la Amazonía (Dean 2002: 216-217).

La colonización del valle del río Apurímac se hizo todavía más agresiva en los años 1960 y 1970. Con la presencia masiva de los colonos, todo el valle fue ocupado, lo que hizo que las estrategias inicialmente empleadas por los asháninka, como el aislamiento voluntario

por temor a las enfermedades, se hicieran cada vez más difíciles de implementar e inútiles precisamente porque el territorio que ocupaban se reducía cada vez más.

La masiva colonización ha resultado en la deforestación sin precedente alguno del valle del Apurímac, lo que implica la destrucción irreparable de la biodiversidad delicada que sólo los asháninka sabían cómo preservarla. La contaminación de los ríos y la masiva deforestación ocurre mientras el estado mantiene su silencio y se siente incapaz de establecer legislaciones que protejan la Amazonía peruana en general. La nación que está en vísperas de celebrar el bicentenario de su independencia ha despojado efectivamente las tierras de sus propietarios originales, para luego proceder a destruirlas. La exuberante vegetación que una vez cubrió el valle del Apurímac e impresionó a Antonio Raimondi hace apenas 150 años, ha sido reducida en nombre del progreso y la civilización que incentiva la producción de cultivos comerciales, productos estos que parecen tener más valor que las mismas vidas humanas que han venido ocupando dichas regiones desde tiempos inmemoriales (Figura 7).

Los hacía reír porque era tan incompetente en las habilidades ordinarias de los bosques. En su terreno, no sabía nunca dónde estaba [...] al caminar con los hombres Xavanti [...] tenía que quedarme cerca a ellos por miedo a perderme [...] Así, mi infantil dependencia de ellos, les divertía, así como mis ingenuas preguntas, mi rudimentario Xavanti, en resumen, con casi todo lo que hacía o no hacía⁷ (Maybury-Lewis 1992: 26).

Consideraciones finales

La noción que estas sociedades simplemente están destinadas a desaparecer es errónea. Prácticamente en todos los casos, estos

⁷ Traducción del autor del original en inglés: "I made them laugh because I was so incompetent in the ordinary skills of the backwoods. I never knew where I was in their terrain [...] when traveling with Xavante men [...] I had to stay close to them for fear of getting lost [...] So they were amused by my childish dependence on them, by my naive questions, phrased in my rudimentary Xavante, in short, by just about everything I did or did not do."

pueblos indígenas están siendo arrancados de su pasado y forzados hacia un futuro incierto debido a decisiones políticas y económicas específicas tomados por poderosas entidades externas. (Davis 2001: 165).⁸

La Amazonía en general ha sido objeto de destrucción desde la formación del estado peruano. Sin embargo, fue recién durante las últimas décadas que la destrucción se ha intensificado al extremo de poner en peligro tanto la ecología delicada de la región, así como la misma existencia de la población indígena que considera suya dicha región. A lo largo de la Amazonía, que obviamente incluye el territorio asháninka, el deseado desarrollo económico siempre ha resultado en la deforestación (Sponsel 1995: 264; Dean 2002: 199). La actitud de los diversos estados sudamericanos que han puesto sus manos en la región también ha resultado en la desaparición de muchas otras naciones indígenas (Davis 2001: 165, 172), mientras otras, como la misma nación asháninka, están en peligro de extinción. Entre los especialistas que han prestado atención a los desarrollos que han tomado lugar en la región, existe un consenso que el avance de la civilización y el progreso viene siendo desastrosa para las poblaciones indígenas de la Amazonía en general.

El impacto de la civilización y el progreso ha puesto en peligro de desaparición el medio ambiente de la Amazonía, por lo tanto, el futuro de las naciones indígenas que se han mantenido vivas hasta nuestros días, es incierto (Sponsel 1995: 263; Davis 2001: 165). A pesar de la prolongada y continua interferencia de los estados, el conocimiento y sabiduría indígena se ha mantenido aunque hasta la actualidad no hayan sido valoradas por los civilizados. Si el estado peruano se permite hacerlo, no solamente ayudaría a preservar mejor el delicado ecosistema de la Amazonía sino que se rescataría, asimismo, un invaluable capital y repositorio de conocimientos que irían en beneficio de las futuras generaciones. La solución que se pueda plantear es que las

⁸ Traducción del autor del original en inglés: "The notion that these societies are simply fated to fade away is quite wrong. In virtually every instance, these indigenous peoples are being torn from their past and propelled into an uncertain future because of specific political and economic decisions made by powerful outside entities".

naciones nativas tengan una participación activa en la decisiones políticas sobre el uso de sus tierras.

El conocimiento y sabiduría de las poblaciones locales como los asháninkas está fundada y sostenida en la experiencia cotidiana con el espacio natural que vienen ocupando desde tiempos milenarios (Davis 2001: 74-75), y como tal es un conocimiento que necesita ser reconocido y valorado para poder establecer la sostenibilidad de un territorio de delicada biodiversidad, como aquella ocupada por los asháninka. Esta solo se podrá preservar con la directa y activa participación de los asháninkas, quienes conocen la región mejor que cualquier otro experto.

En lugar de continuar con una tarea al parecer imposible de “civilizar” y homogenizar a las naciones indígenas, el estado peruano debe reconocer que naciones como la asháninka, quieren mantener su cultura y continuar su existencia manteniendo su cultura, su lenguaje, y territorio. A pesar de los 200 años de continua interferencia, ellos han logrado mantener su identidad, su idioma, vestimenta y en gran medida incluso su forma de vivir. Por lo tanto, la respuesta del gobierno debe estar orientada a respetar los valores culturales de una nación como la asháninka, aceptar el derecho a ser diferentes, reconocer la pluralidad cultural de la nación peruana, y de este modo conservar el mosaico de diversidad cultural que existió desde tiempos milenarios. La nación Asháninka ha venido aprendiendo y conociendo al Perú por 200 largos años; sin embargo, durante los mismos años el Perú no ha mostrado interés alguno en aprender de la nación Asháninka. Acercarse y conocer a otras culturas es una de las mejores estrategias para valorar y respetar otros modos de vida y así darnos cuenta que la diversidad cultural enriquece a una nación, que los pueblos indígenas ofrecen alternativas a nuestra forma de vivir, y que la sociedad “civilizada” tiene mucho que aprender de las culturas indígenas. Por lo tanto, es una tarea pendiente del estado peruano empezar a valorar a las naciones indígenas de la Amazonia peruana para así estar en una posición de celebrar la diversidad cultural, la diversidad de ideologías, y demostrar que podemos convivir, manteniendo y respetando nuestras diferencias.

Por todo lo expuesto, para los asháninka, el bicentenario es una fecha que los confronta con tiempos extremadamente difíciles. Al mismo tiempo, no han perdido la esperanza de una independencia verdadera que les permita mantener su cultura, su idioma, sus tradiciones y valores inmemoriales y garantice la existencia del territorio que heredaron de sus ancestros. Al reflexionar los 200 años de independencia, se debe iniciar a planificar que los próximos 200 años sean mejores para todos, incluido para las naciones indígenas que desafortunadamente han permanecido injustamente marginados. La nueva nación debe comprometerse a reconocer que está integrada por una diversidad de naciones y que dicha diversidad debe reflejarse en todas las instancias, incluida en momentos de tomar decisiones que afectan a cada ciudadano y ciudadana. Para esto es urgente y necesario la participación directa de los representantes de cada nación indígena en el legislativo donde hasta la fecha nunca han tenido una voz.

Agradecimiento:

Extiendo mi reconocimiento a los revisores del manuscrito inicial por los comentarios y observaciones que me hicieron llegar. Del mismo modo, mi gratitud a Carmen Arellano por haberse tomado el tiempo para editar el manuscrito original. Cualquier error u omisión es enteramente mío. Y, dedico este documento a la nación Asháninka, por haberme permitido vivir y caminar en su territorio, por haberme permitido sentirme en casa, y recordarles a la vez que no todos nos hemos olvidado de ustedes, que siempre están presentes en nuestros pensamientos y que guardamos los mismos anhelos que ustedes. Esperamos que en un futuro cercano obtengan su ansiada independencia y logren llevar una vida digna como todo ser humano. Todo jardín florece y el de ustedes también llegará a florecer.

Bibliografía

Brown, Michael F. & Eduardo Fernández. 1993. *War of Shadows: The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley, University of California Press.

- Charlip, Julie A. & E. Bradford Burns. 2011. *Latin America: An Interpretive History*. Boston: Prentice Hall.
- Davis, Wade. 2001. *Light at the Edge of the World: A Journey through the Realm of Vanishing Cultures*. Vancouver: Douglas & McIntyre.
- .—2009. *The Wayfinders: Why Ancient Wisdom Matters in the Modern World*. Toronto: House of Anansi Press.
- Dean, Bartholomew. 2002. "State power and indigenous peoples in Peru-vian Amazonia: a lost decade, 1990 – 2000." En *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin America*, editado por David Maybury-Lewis, pp. 199-238. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Denevan, William M. 1974. "Campa subsistence in the Gran Pajonal, eastern Peru." En *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*, editado por Patricia J. Lyon, pp. 92-110. Boston & Toronto: Little Brown & Company.
- Gagliano, Joseph A. 1994. *Coca Prohibition in Peru: The Historical Debates*. Tucson & London: The University of Arizona Press.
- Heyck, Denis Lynn D. 2002. *Surviving Globalization in Three Latin American Communities*. Peterborough: Broadview Press.
- Izaguirre, Fray Bernardino. [1619-1803] 1923-1924. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*, vols. II, V, VI, VII. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Johnson, Allen. 2003. *Families of the Forest: The Matsigenka Indians of the Peruvian Amazon*. Berkeley: The University of California Press.
- Kelleher, Ann & Laura Klein. 2009. *Global Perspectives: A Handbook for Understanding Global Issues*. New Jersey: Pearson & Prentice Hall.
- Lee, Vincent R. 2000. *Forgotten Vilcabamba: Final Stronghold of the Incas*. Las Vegas: Empire Publishing.
- Martin, Cheryl E. & Mark Wasserman. 2012. *Latin America and its People*. New Jersey: Prentice Hall.
- Maybury-Lewis, David. 1992. *Millennium: Tribal Wisdom and the Modern World*. New York: Viking Publishing.
- .—2002. *Indigenous Peoples, Ethnic Groups, and the State*. Boston: Allyn & Bacon.
- Mortimer, W Golden. 1901. *Peru: History of Coca, the Divine Plant of the Incas*. New York: J. H. Vail.

- Rabben, Linda. 2004. *Brazil's Indians and the Onslaught of Civilization: The Yanomami and the Kayapó*. Seattle & London: University of Washington Press.
- Raimondi, Antonio. 1868. "On the confluence of the rivers Mantaro and Apurímac, in the Huanta Mountains." *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, 38: 413-429.
- Ramos, Alcida R. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Raymond, J. Scott. 1982. "Quimpiri, a ceramic style from the Peruvian montaña." *Ñawpa Pacha* [Berkeley], 20: 121-146.
- . — 1985. "Quechuas y chunchos: ethnic boundaries in eastern Peru." En *Status, Structure and Stratification: Current Archaeological Reconstructions*, editado por Marc Thompson, María T. Garcia, & Francois J. Kense, pp. 35-50. Calgary: The Archaeological association of the University of Calgary.
- . — 1992. "Highland colonization of the Peruvian montaña in relation to the political economy of the Huari empire." *Journal of the Steward Anthropological Society*, 20: 17-36.
- Remy, María Isabel. 1995. "The Indigenous population and the construction of democracy in Peru." En *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, editado por Donna Lee Van Cott, editora, pp. 107-130. New York: St. Martin's Press & the Interamerican Dialogue.
- Sponsel, Leslie E. 1995. "Relationships among the world system, Indigenous Peoples, and ecological anthropology in the endangered Amazon." En *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: An Anthropology of an Endangered World*, editado por Leslie E. Sponsel, pp. 263-293. Tucson & London: The University of Arizona Press.
- Stern, Steve J. 1982. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Valdez, Lidio M. 2020. "Cedrocucho: a pre-Inca tropical rainforest site?" *Current World Archaeology*, 104: 28-35.
- Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.



Figura 2: Cerámica en el estilo Quimpiri proveniente del valle medio del Río Apurímac.

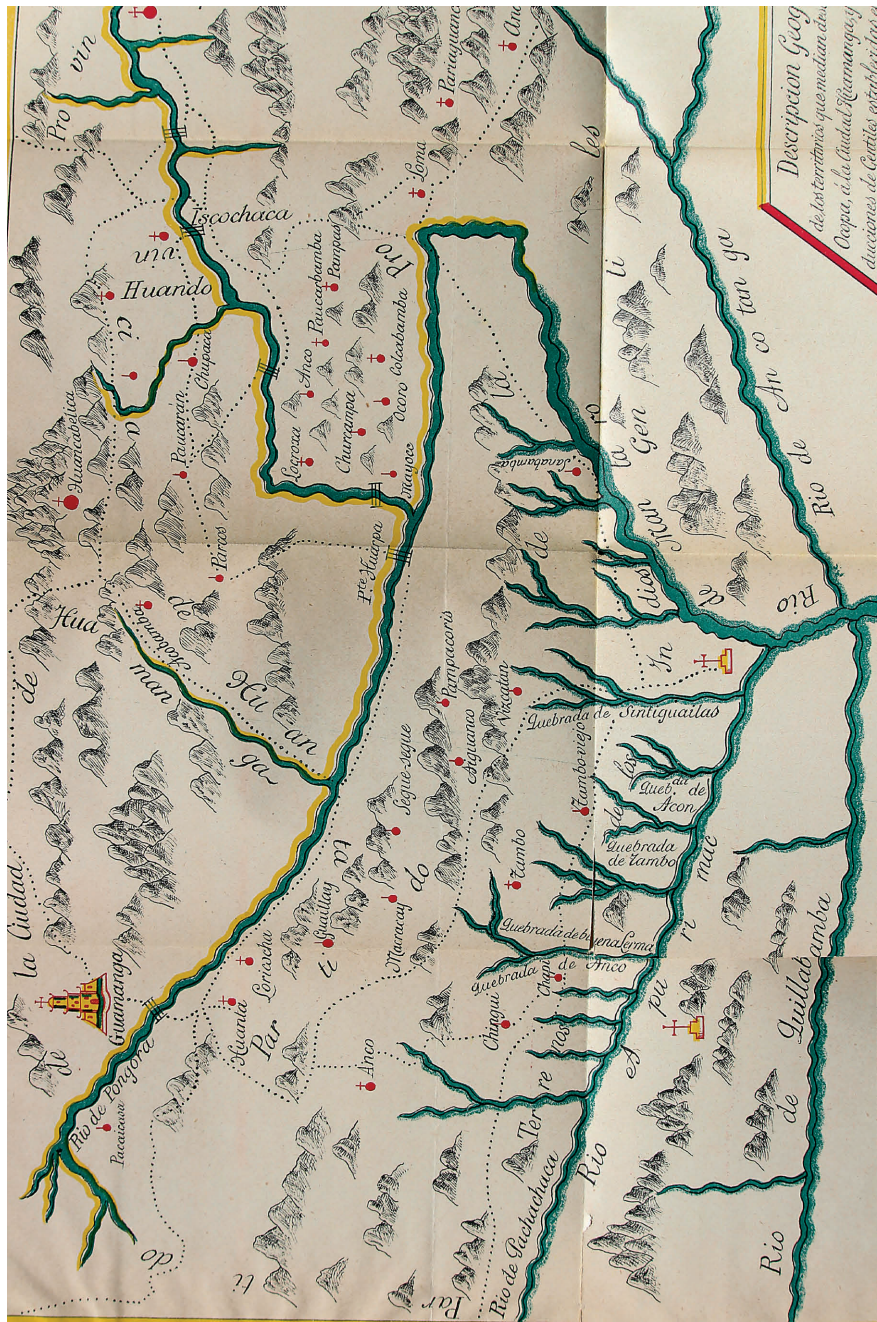


Figura 3: Mapa preparado por los misioneros Franciscanos (tomado de Izaguirre 1923b)



Figura 4: Viviendas de la nación Asháninka en la cuenca baja del Río Apurímac.



Figura 5: Miembros de la nación Asháninka en la cuenca baja del Río Apurímac.



Figura 6: Niños y niñas asháninka con su vestimenta tradicional.



Fig. 7: Niños y niñas asháninka como portadores de su identidad.