



# ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 52-2 (2018): 157-176

[www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia](http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia)

Artículo

## Poblamiento y ocupación de la Selva Central del Perú. La conquista del territorio asháninka

*Settlement and occupation of the Selva Central of Peru. The conquest of the Ashaninka territories*

Nila Vigil Oliveros\*

*Universidad San Ignacio de Loyola, La Fontana 550, La Molina 00012, Lima, Perú*

Recibido el 23 de julio de 2017; aceptado el 7 de diciembre de 2017

### Resumen

Este documento presenta una visión panorámica del proceso histórico de la población y ocupación de la Selva Central (comprendida entre los paralelos 10° y 14° de latitud sur y los meridianos 72° y 76°, al oeste de Greenwich) en una extensión de aproximadamente 100 000 kilómetros cuadrados de territorio ancestralmente asháninka, pueblo indígena más numeroso de la Amazonia peruana. Se calcula que su población asciende a más de 52 000 personas. Su territorio tradicional ocupa las últimas pendientes orientales de la Cordillera Central; los valles de los ríos Bajo Apurímac, Ene, Tambo, Alto Ucayali, Bajo Urubamba, Perené y Pichis, las provincias de Chanchamayo, Satipo, Oxapampa y la Meseta del Gran Pajonal. El objetivo de este artículo es presentar una visión histórica de cómo se asentaron los asháninkas en el territorio amazónico y cómo han perdido terreno a lo largo de los contactos con la civilización blanca y mestiza.

### Abstract

This document presents an overview of the Selva Central historical settlement and occupation process on the *Selva Central* (territory located between 10° and 14° south latitude and meridians 72° and 76°, West from Greenwich, covering an area of 100 000 square kilometers). This territory was traditionally occupied by Ashaninka people, the largest group of indigenous people in the Peruvian Amazon, with a population estimate of more than 52 000 people. The Ashaninka communities are in the valleys of the Apurímac, Ene, Tambo, Alto Ucayali, Bajo Urubamba, Perené and Pichis rivers, in the provinces of Chanchamayo, Satipo, Oxapampa and in the Great Pajonal Plateau.

The purpose of this article is to present, to the reader interested in the Ashaninka people, an historical view about how this people settled down in Amazonian territory and how they have lost lands due to constant contact with white and mestizo civilization.

*Palabras claves:* Amazonia; asentamiento indígena; movimientos poblacionales; arawak; despojo.

*Keywords:* Amazonia; indigenous settlement; migration; rainforest; dispossession.

\* Correo electrónico: [nila.vigil@usil.pe](mailto:nila.vigil@usil.pe)

## Introducción

El objetivo de este artículo es dar cuenta del poblamiento y ocupación del territorio asháninka, el pueblo indígena amazónico más numeroso del Perú. Dada la magnitud del tema, es menester señalar que esto supondría la producción de diversos volúmenes. Lo que aquí presentamos es un compendio analítico de la bibliografía existente para que el lector tenga un primer acercamiento al tema y pueda, en caso de que quiera profundizar más, acudir a las fuentes que citamos. Es importante señalar que, si bien existen estudios etnográficos basados en recopilaciones de la tradición oral asháninka, en este trabajo no se han tomado en cuenta y más bien se han pensado para un estudio posterior que recoja “el otro lado de la historia”. Nos referimos, por ejemplo, a las recopilaciones realizadas por el Instituto Lingüístico de Verano de 1999 donde Kindberg, Anderson y Anderson y Rau publicaron *Leyendas de los campas asháninka* que son textos recopilados en la década de 1950. Rojas (1994) publica *Los asháninka, un pueblo tras el bosque* que: “recoge datos desde el siglo XVII construyendo una línea histórica que permita entender esta sociedad” (Fernández 2017: 36).

Distinguimos poblamiento y ocupación, pues en el primer caso nos referiremos a los pueblos ancestrales que vivían en la Selva Central y en el segundo, siguiendo a Santos y Barclay (1995: 29-30), hacemos referencia a las incursiones que hicieron los españoles en la selva:<sup>1</sup>

Hablar de ocupación nos remite a la apropiación de un determinado espacio. En el caso particular de la Selva Central, esta figura se torna más compleja por cuanto dicho espacio ya estaba ocupado por población indígena cuando se dio la expansión colonial hacia el oriente. Por lo tanto, al hablar de ocupación no apelamos a la definición que de este término da el diccionario —“modo natural y originario de adquirir la propiedad de ciertas cosas que carecen de dueño”—, sino que en todo momento analizaremos cómo las respuestas de la población indígena han condicionado estas modalidades de apropiación.

La palabra “apropiación” aquí es clave pues se refiere a cómo un espacio que era ajeno se convierte en propio. La llegada de los misioneros instauró un nuevo orden entre los indígenas, por ejemplo, en lo que se refiere a la delimitación de su territorio. De ello daremos cuenta al tocar el tema de la ocupación.

En cuanto a la población, debemos recordar que, al ser los pueblos indígenas ágrafos, no tenemos fuentes escritas que nos hablen del periodo precolombino desde el punto de vista de los indígenas. Lo que tenemos acerca

de esa época es lo escrito por los misioneros en el siglo XVII y ciertas hipótesis basadas en investigaciones arqueológicas y en relatos orales. Es importante tener presente que la investigación arqueológica en la Amazonia es difícil debido a “sus espacios poco poblados, la divagación de sus ríos, su clima cálido y húmedo, sus suelos ácidos que no permiten la conservación de sus restos óseos” (Tournon 2002: 33); a eso debemos agregar que el interés por las investigaciones amazónicas es reciente en todos los campos (cf. Calderón Pacheco 2000) y que la arqueología no es la excepción, ya que desde Max Uhle todos los investigadores se avocaron a las culturas clásicas andinas y mostraron muy poco interés hacia lo amazónico. Uno de los primeros en trabajar la Amazonia fue el arqueólogo Donald Lathrap (2010) y de sus hallazgos, aceptados hasta ahora para los pueblos arawak,<sup>2</sup> aquí daremos cuenta brevemente.

Creemos que este ensayo es importante no sólo desde el punto de vista histórico sino porque los datos que aquí se exponen nos permitirán entender la situación actual de discriminación hacia los asháninkas que, a nuestro juicio, es una prolongación del pensamiento existente el siglo XVII.

## El poblamiento de la Selva Central

Si bien el término Selva Central puede resultar poco preciso, es el utilizado por los académicos peruanos para referirse al área que comprende la foresta entre los paralelos 7° y 14° (Lehnertz 1974: 1); es decir, la zona central oriental del Perú, que se encuentra ubicada en las regiones de Huánuco, Pucallpa, Huancayo, Junín, Satipo, Oxapampa. La zona en la que viven los asháninka está comprendida entre los paralelos 10° y 14° (latitud sur) y los meridianos 72° y 76° (oeste de Greenwich) en una extensión de aproximadamente 100 000 km<sup>2</sup> (Varese 1973: 39). De acuerdo con evidencias arqueológicas, los primeros protoarawaks (ancestros de los asháninkas) llegaron a la Selva Central hace más de 4 000 años y posteriormente fueron desplazados por los pano.

Nos dice Lathrap (2010) que hacia el año 3000 aC los protoarawaks se hallaban concentrados en el curso medio del Amazonas, cerca de la actual Manaus en Brasil. Estas poblaciones crecieron debido a la mejora de los cultivos de tubérculos (agricultura de bosque tropical). Este crecimiento trajo consigo la necesidad de migrar a otras áreas, donde se pudiera sustentar un tipo de agricultura parecido. En esas migraciones se llegó al Ucayali (Perú). Nuevos incrementos poblacionales, fruto de la producción agrícola en las tierras inundables del Ucayali, llevaron a nuevos desplazamientos río arriba, hacia los límites con los Andes. La población desplazada dio origen a los yanasha. Al respecto, Santos (2004, 195) señala:

<sup>1</sup> Con el término “entradas” se denominaba desde el siglo XVI a las expediciones de misioneros y aventureros españoles que partieron al oriente. Los primeros en busca de “almas”; los segundos, del Dorado.

<sup>2</sup> Si bien la obra de Lathrap tiene casi 50 años, y hoy se sabe que las relaciones culturales entre las tierras altas y bajas son mucho más complejas de lo que dice Lathrap, no hay mayores discusiones sobre sus ideas en Selva Central.

Las pruebas arqueológicas aportadas por Lathrap parecen señalar que la ruta por la que los protoyanesha llegaron a ocupar su territorio fue a lo largo del eje Ucayali-Pachitea-Palcazu. Éstos se vieron obligados a seguir esta ruta debido a las presiones ejercidas por los pueblos de habla pano. La historia oral y paisajística yanesha coincide con esta reconstrucción arqueológica.

Entre los años 1000 a 500 aC surge un nuevo incremento poblacional que genera una nueva ola de migraciones río arriba: los arawaks en el alto Amazonas serían desplazados por una rama tupí, procedente de la boca del Amazonas. Finalmente, los arawaks asentados en los llanos inundables del Ucayali serían desplazados por los panos que llegaron a esa zona por vía terrestre desde Brasil. Una parte de estos arawaks desplazados hacia las cabeceras del Ucayali y las tierras altas interfluviales serían los ancestros de los asháninkas, machiguengas y nomatsiguengas.

Los panos no sólo empujaron a los arawaks sino que las crónicas de los misioneros nos hablan de dominación de los asháninkas por los shipibos.<sup>3</sup> Así, el padre Biedma, un franciscano que había sido enviado al Ucayali, consigna que los shipibos estaban acostumbrados a esclavizar a los asháninkas: “Desde el año 1665 que asistí como misionario en la nación de los callisecas [shipibos] tuve noticias del mucho gentío que era la nación de los campos y experimenté lo dócil y apacible de sus naturales, por algunos cautivos que tenían los callisecas” (Biedma 1981: 95).

Es muy interesante que se hable de un pueblo como personas “dóciles y apacibles” puesto que en esa época lo normal era referirse a los indígenas como “salvajes.” El hecho de que Biedma se refiera de esta manera a los asháninkas no quiere decir, sin embargo, que tenga cierta simpatía por ellos sino que lo que busca es conseguir el permiso para hacer la entrada a ese territorio y establecer allí misiones y, de hecho, es más probable conseguir ese permiso, si es que se dice que los indígenas serán fácilmente evangelizados. Biedma, una vez que ha conseguido entrar a estas tierras, ya no se refiere a los indígenas como dóciles y apacibles, por ejemplo:

[I]nnumerable multitud de infieles, gente bárbara, que ciñen los inaccesibles montes y cerros de las montañas de este reino, que de verdad señor, son por sus costumbres y modos de vivir, poco menos que brutos y aún algunos parecen para más allá de lo irracional, en lo indómito de su fiereza y en la voracidad de su crueldad (Biedma 1981: 92).

En lo que a la esclavización de los asháninkas por parte de los shipibos se refiere, no tenemos noticias documentadas ni conocemos de fuentes orales asháninkas que nos cuenten el asunto; tenemos la referencia de Santos (2002) acerca de las relaciones conflictivas entre ambos grupos:

*Pano warfare against the arawaks had a long tradition. Archaeological evidence and oral tradition suggest that the arawak were gradually pushed against the andean range by successive waves of pano speaking people who settled in the Ucayali* (Santos 2002: 29).

Un dato curioso que quisiéramos consignar a propósito de los shipibos es que el nombre con el que se denominaba a los asháninkas en el siglo XVII y que era el usado normalmente incluso en los documentos académicos en el Perú hasta hace cuarenta años, “campa”, no es una palabra asháninka sino posiblemente shipiba:

Biedma usa el término *campa* cuando posee con cierta fluidez este idioma y por lo tanto está capacitado para manejar la autodenominación indígena (asháninka). Autodenominación que descuida para adoptar la adjetivación pano. [...] Esta escasa familiaridad de los misioneros con los *campa* y en cambio las buenas relaciones establecidas con algunos grupos de idioma pano, pueden esclarecernos la preferencia demostrada por el uso de denominaciones gentilicias pano (Varese 1973: 162-163).

En cuanto al contacto entre asháninkas y andinos, tenemos unas cuantas referencias proporcionadas por los cronistas pero, como nos lo dice Varese, son muy vagas e imprecisas. Debemos señalar que diversos autores (Varese 1973; Mora 2007; Santos y Barclay 1995) nos hablan de intercambios diversos entre los habitantes del imperio incaico y los amazónicos del antisuyo (los antis, como se denominaba a los asháninka y machiguenga en esa época). Ahora bien, aquellos nunca tuvieron un flujo de intercambio institucionalizado como el de la selva sur, debido probablemente a la inexistencia de centros poblacionales prehispánicos importantes en el área andina vecina a dicha región amazónica (Santos y Barclay 1995).

## La ocupación de la Selva Central

En la historia de la ocupación de la Selva Central, los investigadores distinguen dos etapas en el periodo colonial: las entradas de los misioneros y la reconquista indígena; además de dos etapas en el periodo republicano: la colonización pionera y la colonización masiva. En las páginas siguientes resumiremos esas cuatro etapas.

<sup>3</sup> Es interesante mencionar que el desplazamiento de los arawaks por los panos no es una cuestión que se da solo en Perú. Cuando William Chandless, geógrafo inglés, exploró los ríos Yurua, Purús y Acre, entre 1866-1869, reportó ataques de grupos panos contra los arawaks.

## Las entradas coloniales

Las primeras noticias de entradas hispánicas las tenemos en las dos cartas escritas por los jesuitas Font y Maestrillo a sus superiores. Estos jesuitas entraron a la Selva Central por el este de Jauja y Andamarca en noviembre de 1595; Varese (1973) nos dice que si bien los jesuitas continuaron explorando, no hay más noticias sobre ello. Esas cartas de los jesuitas constituyen la primera relación sobre los asháninka; las referencias anteriores eran datos aproximados que hablaban de ciertos contactos solamente.

Por otra parte, la mencionada exploración [de Font y Maestrillo] es muy importante ya que inaugura las entradas de los españoles a la montaña por esta zona. Los jesuitas se adelantan en cuarenta años a la llegada de los franciscanos que visitarán a los campa [asháninka] recién en el año 1635 (Varese 1973: 67).

Vale la pena presentar algunos pasajes de Font y Maestrillo sobre los asháninka ya que hemos dicho que es la primera relación que tenemos sobre los mismos:

Los indios amedrentados y temerosos del tratamiento de los españoles se han hecho fuertes en ella [Selva Central] sin que hayan podido entrar a ellos, aunque muchas veces y por muchas partes se ha intentado, aunque los indios muchas veces han salido de paz a buscar, comprar o, como dicen, rescatar algunas cosas y por esta comunicación y por lo que allá han dicho algunos otros indios cristianos, que se han pasado a vivir entre ellos se han inclinado y movido a hacerse cristianos y salidos muchas veces a pedir que los padres les enseñen y les bauticen (Jiménez de la Espada 1881-1897/1965, tomo 2, apen. III: pág. XCII).

Es interesante que se reconozca el temor de los indígenas ante el tratamiento de los españoles. Ocurre que los buscadores del Paititi y de El Dorado habían estado por territorio asháninka buscando oro y plata y esclavizando a los indígenas (Varese 1973: 118).

En cuanto a la afirmación de que los asháninka querían hacerse cristianos, creemos, con Varese, que este deseo es más de los misioneros que de los indígenas. Debemos, además, señalar que la cortesía de los asháninka puede llevarlos a responder afirmativamente una pregunta, no porque estén necesariamente de acuerdo, sino porque son muy corteses. Si bien no tenemos estudios sobre la cortesía verbal de los asháninka, sí tenemos información de su hospitalidad en las cartas de Font y, como nos dice Varese, son los únicos misioneros que dan cuenta de ello, puesto que los otros consideraban que lo que les daban los indígenas era su derecho.

Donde quiera que hemos estado nos han dado todo lo necesario con mucha abundancia, así para nosotros, como para los indios que están en nuestra compañía, que serán cerca de 30 [...] Después de sentados los caciques, Mangote puso delante de Veliunti el presente que le traía, que fueron una jaula con una tórtola, y comenzó a hablar, y duró más de un cuarto de hora sin que nadie le interrumpiese. Después comenzó a hablar Veliunti, dándole las gracias y duró su arenga otro cuarto. Después tomó la mano el otro cacique y le mandó descubrir su presente, y dióle las gracias el Veliunti tan largo como el otro (Jiménez 1881-1897/1965 1965: 94 y 97).

Esta cita nos habla de la cordialidad de los asháninka, de su hospitalidad y de lo generosos que son. Éste es un asunto que nosotros también hemos percibido ahora y que nos llamó la atención desde un principio.

Una pregunta que debe surgir ahora es ¿si los jesuitas llegaron cuarenta años antes que los franciscanos, por qué los asháninka fueron cristianizados por los franciscanos? Lo que ocurrió está documentado por Varese y lo voy a resumir aquí.

El padre Font realizó tres entradas más a la Selva Central aunque de éstas no se tengan cartas. En septiembre de 1601 Font estuvo en España, en la corte de Valladolid, con dos indígenas; allí llevó una carta al confesor del rey en la que narraba los temores de los indígenas hacia los soldados españoles, incluso en ella se escribe “me pidieron que no los desamparase y suplicase a SM los admitiese por vasallos” (Font, citado por Varese 1973: 122).

Font obtuvo lo que buscaba. El nuevo territorio “descubierto” es llamado Nueva Lerma y el marqués de Zea, hijo del duque de Lerma, es nombrado su protector. Font diseña su plan de acción sobre la base de los métodos misionales de su orden:

En primer lugar pide que se funde un pueblo de 500 indios [...] Allí en un seminario o colegio se educaría a los hijos de los indios que así servirían también de rehenes [...] [Dice Font que] “los obispos no conviene se entremetan en cosas deste pueblo ni en visitarlo ni en cobrar diezmos hasta que su santidad mande lo que hay que hacer”. Antes de llegar a Lima se pone en contacto [Font] con el virrey y le sugiere una entrevista secreta sin que el Rector del Colegio de San Pablo lo sepa. En marzo de 1602 el virrey Velasco y el padre Font se encuentran y se acuerda que este último haga luego su misión y entrada [...] Además, se conceden tierras al capitán Zurita que van de Abancay y Azángaro hasta Jauja. O sea, como apunta Jiménez de la Espada “una adjudicación escandalosa y arbitraria (Font, citado por Varese 1973: 122).

El secreto, sin embargo, no pudo mantenerse mucho tiempo y llegó a oídos del rector del Colegio de San Pa-

blo, el jesuita Teruel, y de algunos dominicos a quienes no les gustó nada esta adjudicación de tierras. Teruel escribió al virrey para manifestarle su oposición al proyecto de Font:

Aduce el muy reducido número de indios que se iban a convertir, y además, añade se trata de bárbaros, brutos y crueles que matan y que no es prudente aventurarse ni es posible proteger a los españoles. El virrey no desiste. De Aranjuez llega una cédula real que prohíbe terminantemente que Font lleve a cabo sus planes (Varese 1973: 124).

Como se ve, el intento evangelizador de Font queda inconcluso debido al desacuerdo interno entre los jesuitas que además de los problemas de poder que existían entre ellos, veían como una gran dificultad el hecho de que los indígenas viviesen desperdigados en el territorio, cosa que hacía difícil la evangelización.

### Las entradas franciscanas

Cuarenta años después de la primera entrada de Font, los franciscanos tomaron la iniciativa de entrar al oriente de Jauja, pero la entrada se hizo ya no por Andamarca, sino más al norte (por Pozuzo). En 1635 llegan los primeros misioneros franciscanos al valle del Paucartambo y por el alto valle de Huancabamba salen a Chorobamba para llegar al famoso cerro de la Sal<sup>4</sup> (en la actual Villa Rica):

Acuden a ella [Huancabamba] algunos de los gentiles circunvecinos y se vuelven a sus tierras a donde no se atreven a entrar los sacerdotes por ser tan caribes. En cuanto al padre G. Jiménez casi un siglo después se le había informado que los indios de Huancabamba iban cómodamente en tres días al Cerro de la Sal (Varese 1973: 61).

Una cuestión que es importante mencionar es que, hasta 1635 no se habían dado entradas evangélicas en la Selva Central pero ya existían misiones en otras zonas amazónicas. Así pues, no parece casualidad el hecho de que las entradas misioneras hayan ocurrido cinco años después de que comenzaron a operar las minas de cerro de Pasco (aledañas a la Selva Central) que aumentaron sustantivamente la producción de plata del virreinato (Santos y Barclay 1995: 34). Para ese entonces (1635) “parece haberse llegado a un consenso entre las órdenes religiosas, fundamentalmente entre jesuitas y franciscanos, para acometer la tarea de evangelización de las áreas marginales del virreinato” (Santos y Barclay 1995: 36). Así, el primer misionero en entrar a la Selva Central es fray Gerónimo Jiménez:

En 1635 Gerónimo Jiménez al lado del río Chanchamayo fundó un pueblo con una capilla en la primera misión de la Selva Central San Buenaventura de Quimiri, muy cerca de la actual ciudad de la Merced, iniciando la colonización de la Selva Central. En 1637 se dieron enfrentamientos entre asháninkas y conquistadores que llevaron a que los primeros quemaran la misión de Quimiri (Santos 1992b: 132).

Los enfrentamientos entre Asháninkas y españoles fueron continuos y Varese nos lo cuenta:

Es al conquistador de mentalidad mítica que debemos atribuir la primera colisión abierta entre los campa [asháninkas] y los españoles. Hacia el año 1645 corrió la voz de que en el Cerro de la Sal había oro también. La noticia trae inmediatamente a varios españoles a los que se juntan dos frailes más interesados en oro que en conversión de almas. Los indios reciben pacíficamente la expedición pero unos días después en el Perené son atacados. Sobreviven dos españoles que se asimilan rápidamente a los campa [asháninkas] tanto que uno se casa con una india y el otro organiza la defensa indígena con una nueva entrada española en pos de oro (1973: 129).

Vemos que las entradas a la Selva Central no eran pacíficas y los misioneros se aliaban a los soldados porque al fin y al cabo los motivaba lo mismo. Los asháninkas, por su parte, ya conocen a los españoles y por ello defienden su territorio. En el siguiente pasaje, se da cuenta de la expedición militar que encabezó Francisco Bohórquez, a quien no debe confundirse con el famoso andaluz Pedro Bohórquez:

Al querer pasar [Bohórquez] el río de Chanchamayo le disputaron el paso una porción de indios Andes [otro nombre dado a los asháninkas en la época colonial pues eran hombres del antisuyo], gobernados por un indio valiente llamado Santuma. Porfiaban los españoles para tomar el vado con armas de fuego durando el combate toda una mañana hasta que acertaron herir al cabo de los indios, con lo cual suspendieron éstos la pelea ofreciendo amistad. Así pasaron los españoles a la parte de Quimiri y los indios rindieron obediencia a Bohórquez [...] Después pasaron a Quimiri y al Cerro de la Sal donde estuvieron algún tiempo servidos por todos los indios de todas aquellas inmediaciones [...] Este capitán Bohórquez se hizo dueño de las *sementeras* impidiendo las cosechas [...] Al cabo de algunos meses salieron de la montaña a los pueblos de Vitoc y Tapo que están en la ceja, y de allí se llevaron el ganado que pudieron encontrar y algunas mujeres, y se retiraron a Quimiri, donde formaron población y sementeras, pareciéndoles bien aquella tierra. Informado bien

<sup>4</sup> El cerro de la Sal, ubicado en lo que ahora es Villa Rica, era un importante cerro salinero, principal centro de intercambio económico de la región. Se encontraba bajo el control de los asháninkas y yaneshas. Controlar la fuente salinera significaría conquistar el poder económico de la región (cf. Varese 1973).

el superior gobierno de las hostilidades y altiveces de Bohórquez y su gente dio comisión a don Juan López Real, para que juntando de las provincias de Tarma y Jauja la gente que le pareciese necesaria, entrase a prender aquella tropa de levantados. Ejecutóse la expedición y aunque Bohórquez vivía con las precauciones que pedía el estado de sus cosas, los del rey por medio de un indio infiel consiguieron coger las espaldas a los del partido de Bohórquez y prenderlos a todos y remitirlos presos a Lima, donde después de mucho tiempo fueron desterrados, y el dicho Bohórquez y su confidente Villanueva fueron enviados a Valdivia (Amich 1974: 24).

Después del asunto con Bohórquez, los franciscanos deciden no continuar con las entradas en Chanchamayo la Merced y se concentran en la selva del Huallaga: "Aquí los fáciles éxitos estimulan el atrevimiento evangelizador que llega en la figura del padre Biedma a concretizarse en la misión entre los setebo y los temidos callisecas" (Varese 1973: 133-134). Es importante mencionar el trabajo de Biedma con los pueblos panos porque, como hemos señalado antes, los panos habían esclavizado a los asháninkas. Los panos le habían entregado a Biedma un joven asháninka para que estuviera a su servicio (probablemente de éste, el franciscano aprendiera la lengua, con la esperanza de cristianizarlos). Al conocer Biedma a los asháninkas, pensó que serían cristianos ejemplares e hizo varios intentos de contactarlos: lo cual al fin se dio en el famoso cerro de la Sal:

El año de 1671 concedió la obediencia a seis ministros que hiciesen entrada al Cerro de la Sal por la parte de Huancabamba, donde (aunque de paso) logró la fervorosa predicación de los religiosos copioso fruto de muchas almas (Biedma 1981: 98).

En 1673 se vuelve a fundar Quimiri. El 11 de mayo de 1673 Biedma partió de Comas, transitó en un viaje bastante dificultoso los tres ramales de la cordillera oriental y una semana después se encontró con los asháninkas quienes lo recibieron pacíficamente y lo llevaron donde el jefe, el curaca Tonté, quien al verlos, los recibió amablemente y les regaló frutas. Allí Biedma tomó posesión del territorio:

El 18 de mayo llegaron a las rancherías del curaca Tonté, y habiendo cantado el *Te Deum Laudamus*, adoraron todos a Jesús crucificado en una imagen que llevaba el venerable padre Biedma y habiendo colocado una grande y hermosa cruz en una plazuela se tomó posesión de aquella tierra en nombre del rey y de la seráfica religión. (Amich 1974: 34)

Este hecho es importante en la historia de los asháninkas, pues marca el momento en el cual dejan de ser

hombres y mujeres libres. Inmediatamente se les ordenó construir una capilla y viviendas para los franciscanos. Los asháninkas estaban muy curiosos ante la presencia de los blancos y no tomaron conciencia de que éstos habían llegado para someterlos. Los franciscanos les llevaban chucherías y les hablaban del Evangelio como el mismo Amich reconoce. Los asháninkas, curiosos, se acercan a la misión de Santa Cruz:

Los indios que viven en estas inmediaciones tienen el nombre genérico de Campas, se distinguen por otros nombres tomados o del paraje donde moran, o de la propiedad de sus castas o de sus parcialidades. Los que viven junto a la falda de la cordillera se llaman Andes. Los que primero vinieron a dar obediencia fueron los Pangoas, los Meneanos, los Amapatis y los Piccosumis, Después vinieron los Satipos, Capiris, los Cobaros y los Pisiataris. Después que se apaciguaron los fieros embajadores vinieron los Cuyentimaris, las Sanguineris, los Zagoremis, los Quintimiris y otros (Amich 1974: 34).

Los fieros embajadores de los que nos habla Amich son los asháninkas que no se muestran de acuerdo con imposiciones de los franciscanos de vivir congregados en reducciones. Esto, como es de suponer, le resulta absurdo a un pueblo cazador. El curaca Tonté, era el que más se había beneficiado con los regalos de los franciscanos y el que más tuvo que luchar para que las relaciones no se rompiesen, las naciones del interior pedían a Tonté que echase de sus tierras a los viracochas.

Hacia 1673, los franciscanos habían establecido ya dos bases principales: la misión de Santa Rosa de Quimiri, en la margen izquierda del Chanchamayo, y la de Santa Cruz de Sonomoro, en la margen derecha del Pangoa. Biedma encomendó a fray Juan de Ojeda explorar la selva y buscar una nueva ruta que uniera ambas reducciones y se evitase el penoso viaje de Sonomoro a Jauja, de Jauja a Tarma y de Tarma a Quimiri. Fray Juan de Ojeda volvió de su viaje con la buena noticia de haber llegado al cerro y Quimiri. Los frailes encontraron estas rutas gracias a la ayuda de los indígenas que las usaban desde siempre:

No es casualidad que al ingresar Biedma en 1676 por una segunda ruta desde la sierra de Jauja por Comas y la sierra de Andamarca hacia Sonomoro, encontrara que los nativos le ofrecían gran cantidad de tejidos. Por ambas rutas llegaban probablemente las herramientas de hierro, como antes del arribo de los europeos, habían llegado las hachas de bronce (Renard *et al.* 1988: 86) y de andresita (Elick 1969: 9; Rojas 1994: 54).

Los años que siguen, Biedma se dedica a hacer el camino que una a ambas misiones. Una vez terminado el

camino al río, se abre otro hacia Comas. Esa obra fue bastante penosa:

La construcción de este camino costó la vida de veintiocho indios de la misión. Poco cabe dudar que si bien este camino tenía gran importancia para el bienestar de la misión, se construyó de una manera imprudente y las penalidades que causó este trabajo a los indios contribuyó a que los indígenas se volvieran contra los misioneros. Biedma señala que setenta indios de la selva que simplemente viajaban a Andamarca en una ocasión se enfermaron falleciendo siete de ellos a consecuencia de la altitud y el frío (Biedma 1981: 74).

En 1674 Biedma se propone fundar dos nuevas misiones: una situada entre los ríos Satipo y el Perené y la segunda en Cachegori; así, se adentra a la selva en busca de más “almas que evangelizar” y recorre los ríos Mantaro, Apurímac, Tambo y Ucayali hasta llegar a la confluencia con el Pachitea. Biedma buscaba el control del cerro de la Sal y con ese objetivo funda la misión de Pichana, punto desde el cual los misioneros pueden controlar el tránsito que los nativos del Ene y Tambo realizan en la estación seca hacia el cerro de la Sal.

En una serie de cartas escritas entre 1685 y 1687 dirigidas a su superior, el comisario de misiones Félix de Como, Biedma señala que como parte de la estrategia global para lograr el asentamiento y reducción de la población, el tomar el control del cerro de la Sal de manera que ésta solo pudiera ser extraída por nativos que vinieran de río abajo autorizados por los misioneros. Asimismo, señala Biedma como medida necesaria el control del punto de confluencia de la confluencia de los ríos Perené y Ene, lugar del nacimiento del río Tambo desde la cual los misioneros podrían controlar los intercambios intertribales de sal y herramientas de hierro (Rojas 1994: 54).

El afán por controlar el cerro de la Sal y así poder dominar el territorio asháninka lleva a Biedma a sugerir incluso acciones terroristas. Así, en la carta dirigida a su superior, Félix de Como, del 25 de marzo de 1686, habló de la necesidad de que:

[M]inistros de espíritu y robustez, que se dediquen a ir [en búsqueda de los indígenas] con algunos hombres, sacándolos de las quebradas y montes, quemándoles las casas para que no tengan tanta facilidad de volverse; y porque sé que esto de fundaciones no se puede conseguir tan breve como se desea, que por lo menos ha de menester dos o tres años para prevenir chacras y comidas, hacer casas e iglesia, y que al costear soldados tanto tiempo será mucho gasto, además del obrar y poca permanencia que a menudo suele tener esto de soldados,

traté yo con su excelencia en otra ocasión que sería de más permanencia de que procurase situar en estos principios algunos españoles que quisiesen fundar algunas haciendas, o de azúcar, o de cacao, o tabaco, que en teniendo raíces se asegurasen, y desde sus haciendas, sin vivir con ministros e infieles, fueran terror de éstos y resguardo de los otros (Biedma 1981: 177).

Los métodos de Biedma no eran muy apostólicos y es por ello que no debe sorprender que en julio de 1687 sea atacado por indígenas yine en el río Tambo, poco después de la confluencia con el Ene. En el siguiente testimonio se relata la muerte de Biedma:

Hallándose el padre fray Manuel bajo la última agonía, con dos flechas atravesadas, dijo amorosamente al cacique: “Pues, Ignacio, ¿por qué me matáis?” Respondió con insolencia el malvado: “Porque tú y los tuyos nos estáis matando todos los días con vuestros sermones y doctrinas quitándonos nuestra libertad (Izaguirre 1923, II: 86-87).

Como se ve, el reducir a los indígenas que estaban acostumbrados a estar libres y desperdigados en la selva era algo que los estaba matando y esto es más que una simple metáfora: los indígenas veían en el misionero a un invasor que les alteraba su modo de vivir y que además les traía enfermedades y los esclavizaba.

Luego de la muerte del padre Biedma, Varese nos dice que el río Tambo se vuelve un territorio cerrado para los blancos, misioneros o aventureros; cualquier intento de entrada en esa zona era rápidamente rechazado por los indígenas que por casi dos siglos la defendieron. “Prácticamente solo a partir de 1918 se puede navegar por el río Tambo con cierta seguridad” (Varese 1973: 148).

Según Rojas (1994), luego de la muerte de Biedma fue más difícil el trabajo de los franciscanos. Las rebeliones de los indígenas no sólo tenían su causa en los intentos de desarticular su sistema de intercambios, sino también en el hecho de que había muchas epidemias que traían los conquistadores, incrementadas por las malas condiciones ecológicas y sanitarias que trajeron las reducciones. Esto trajo como consecuencia que los indígenas se rebelasen contra el padre Huerta y los demás sacerdotes y militares que pretendían controlar el Cerro de la Sal en 1694.

Un año importante, y que marca una época en la que los franciscanos logran avanzar en su tarea misionera, es 1709, en el cual llega el padre Francisco de San Joseph, quien acometió, con éxito, la evangelización en la Selva Central. San Joseph sentó las bases de la estructura organizativa de las misiones y de su organización interna. Así, San Joseph fundó misiones importantes (Amich 1974: 118-129): la misión asháninka de Quimiri en Chanchamayo, la misión yanesha del cerro de la Sal en Paucartambo, en el valle el Pozuzo las reducciones de Pozuzo y Cuchero y, en 1713 cuando entró desde Jauja a los valles

de Pangoa y Satipo, fundó la misión de Sonomoro con indígenas asháninka y nomatsiguenga:

A diferencia de los efímeros esfuerzos de ocupación del siglo XVII, en la primera mitad del siglo XVIII el proceso de ocupación misionera fue acompañado por el establecimiento de grandes y medianos hacendados y de numerosos campesinos andinos. [...] El binomio minas andinas/haciendas tropicales constituía la fórmula básica sobre la que se asentaba la economía de la Selva Central (Santos y Barclay 1995: 40-41).

La estrategia de los misioneros para formar las reducciones era bastante simple: atraían a los indígenas con regalos (herramientas y otros objetos) y si los indígenas aceptaban a los misioneros, se plantaba una cruz frente a la casa del jefe y se construía una capilla. Los misioneros impartían instrucción religiosa y luego invitaban a los indígenas al punto más cercano donde hubiese un puesto misional; los primeros traslados eran voluntarios pues los indígenas veían en los puntos misionales un centro de abastecimiento de herramientas que les facilitaba el trabajo, pero cuando los indígenas oponían resistencia, los misioneros junto con los soldados recurrían a las armas para reclutarlos y capturarlos (Santos y Barclay 1995: 43).

El binomio minas/haciendas del que nos hablan Santos y Barclay (1995) significa la creación de grandes haciendas en la selva cuyos propietarios, ciertamente, no eran los indígenas sino particulares no religiosos en gran parte de los casos. Los indígenas pasan a ser sirvientes. Son obligados a trabajar en las chacras, obrajes, construcción de caminos y como guerreros en las nuevas entradas a territorios indómitos. A ello, además, hay que sumarle que viven agrupados en las reducciones, las cuales fueron terribles para los indígenas, no sólo en lo que se refiere a la obligación de vivir en espacios reducidos a hombres que consideraban toda la Selva Central como su hábitat, sino porque estaban además esclavizados y realizando trabajos para los conquistadores, a lo cual se sumaba la propagación de enfermedades:

La concentración poblacional favoreció la difusión de las epidemias y la negativa de los misioneros a dejar que los neófitos abandonasen las misiones y se dispersasen para cortar las cadenas de transmisión empeoró esta situación [...] La población infantil fue la más afectada. Los shamanes y líderes religiosos indígenas insistían en que las pestes habían sido traídas por los misioneros para eliminarlos; por ello no es de extrañar que los brotes de epidemias fueran seguidos por rebeliones locales de diversa envergadura, y que el resentimiento creado por efecto de las epidemias se encontrase entre los factores más importantes que explican la masiva adhesión que obtuvo el rebelde Juan Santos Atahualpa en 1742 (Santos y Barclay 1995: 43).

Así, hubo muchos factores que alimentaron el descontento de los pueblos indígenas que veían no sólo que se les trastocaba su orden establecido sino que las pestes los iban eliminando y por ello no es de extrañar que se dieran rebeliones que los misioneros buscaron controlar de distintas maneras. Así, utilizaron “correrías” para capturar a los indígenas disidentes. También idearon formas mixtas de control económico y coerción física para asegurar la sujeción de la población. Es bastante revelador este comentario de Francisco de San Joseph: “La fragua y el cepo los trae muy vigilantes y obedientes a estos hijos, y les ha hecho producir dos afectos muy contrarios pero muy convenientes a su genio, de miedo y codicia o interés” (San Joseph, Fernando, 1723, citado por Santos y Barclay 1995).

Como se observa, estamos lejos de lo que se predicaba acerca de que las evangelizaciones debían ser pacíficas. Vemos también que los métodos utilizados para reducir a los indígenas provocaban en ellos terror. Me interesa, sin embargo, llamar la atención en el tema de la codicia porque San Joseph reconoce que éste no es un sentimiento “connatural” al indígena sino que ha sido inculcado por los misioneros que han comprado sus almas con los regalos que les hacían. Cabe en este punto reflexionar un poco sobre lo que significaron las entradas de los misioneros y, para ello, resumiremos lo que sobre el aspecto han escrito Santos y Barclay (1995: 45-46).

Para los misioneros, los indígenas constituían un “capital espiritual” pero, sobre todo, financiero que no podía ser desperdiciado pues significaban futuros tributarios de la corona.<sup>5</sup> Los misioneros pusieron todo su empeño en erradicar las costumbres y creencias de los indígenas:

La intensa instrucción religiosa, la erradicación de formas tradicionales de interacción social, el debilitamiento intencional de los vínculos locales de lealtad política, la imposición de un nuevo sistema de autoridades, la implantación de nuevas actividades económicas, y los intentos permanentes por desacreditar a los líderes y agentes mágico-religiosos se cuentan entre los mecanismos más usados para lograr los objetivos de aculturación. A la postre, esta actitud tuvo un efecto opuesto al deseado [...] los indígenas de la selva rechazaban por completo los sistemas de dominación (Santos y Barclay 1995: 45).

Los misioneros trataban de controlar a los indígenas y una de las tácticas utilizadas fue el valerse de esclavos negros armados que actuaban como capataces. Éstos habían sido llevados a la selva como hombres de servicio de los misioneros pero al ver que los indígenas les temían,

<sup>5</sup> Durante la Colonia, los indígenas tenían la obligación de pagar impuestos a la corona española, en reconocimiento de la soberanía del rey de España, esto era conocido como el “tributo indígena” y se cobraba dos veces al año: el 24 de junio y el 25 de diciembre. En estas fechas las autoridades españolas se acercaban a las reducciones indígenas con el fin de cobrarles los tributos.

los misioneros decidieron utilizar ese temor en su beneficio: así se consigna en esta carta de San Joseph:

Si el Señor Virrey hiciese el milagro de dar socorro para ayudar a esta empresa referida, ya tengo avisado a V.R. la emplee en negros bozales que con eso hay peones y soldados (San Joseph, Fernando 1723, citado por Santos y Barclay 1995).

Líneas arriba hemos hablado de la estrategia de Biedma de quemar las casas de los indígenas como medida para aterrorizarlos y mantenerlos dominados; ahora hemos mencionado las tácticas de San Joseph y, como nos podemos imaginar, estas medidas coactivas impuestas a un grupo que por siglos había estado acostumbrado a la libertad constituyeron una bomba de tiempo; como nos lo dice Varese, el indígena pasa: “de una sociedad preclásica, que desconoce la explotación y el trabajo alienado, a una sociedad clasista, cuyas condiciones normales son la explotación del trabajo, la competencia personalista, la injusticia, la imposibilidad total y absoluta de llegar a ser escuchado públicamente” (Varese *op. cit.*).

El descontento de los indígenas era muy fuerte, aunque Amich afirme que se trataba de unos malvados que “no admitiesen el suave yugo del evangelio”:

[No querían trabajar] alegremente para los franciscanos para volver a las antiguas anchuras de su bárbara libertad y no quería ya salir de ella, o por no sujetarse al racional comercio y sociedad o porque el demonio les sugería la memoria de la epidemia temerosos del trabajo de los caminos, no habiendo forma de poderlos sacar de sus chácaras, montes y brutales rancherías (Amich 1974: 73).

El temor a las enfermedades de las que eran víctimas los indígenas por no tener anticuerpos y que diezaban a sus poblaciones era visto como una revelación demoníaca; el temer los trabajos terribles a los que los sometían los franciscanos en la edificación de los caminos era muestra de no querer trabajar y el afán de libertad era una de sus bárbaras costumbres. No sorprende, entonces, que haya habido varias intentonas revolucionarias duramente castigadas por los franciscanos. La primera revuelta importante de los indígenas (aunque no tengamos mayores referencias sobre la misma) fue la protagonizada en 1737 por Ignacio Torote:<sup>6</sup>

[E]l día veinte de marzo de mil setecientos treinta y siete, en el que a Ignacio Torote, Cacique y cabeza principal del pueblo llamado San Antonio de Catalipango, entró con toda la gente del dicho pueblo en el de Santa Cruz de Sonomoro (que era

primero y principal de dichas Misiones) y quitó las vidas a tres misioneros sacerdotes de esta religión, a dos Donados de ella, como también a otros quince cristianos de dichas Misiones” (Solicitud presentada al Consejo, por Fr. José de San Antonio, en 11 de junio de 1750, citado por Loayza 1942: 133).

La rebelión de Torote, que se dio luego de una epidemia gripal que acabó con muchos niños, fue castigada “ejemplarmente” como nos lo narran las crónicas:

Sustanciada la causa y proceso de los tres reos que estaban en Sonomoro fueron condenados a pena capital a ser baleados y sus cabezas y manos puestas en los principales caminos en unos palos altos. Lo mismo se determinó con los que estaban en Metrarro se ejecutó el día 12 de diciembre y los auxiliaron los padres fray Pedro Camacho y fray Ignacio Tejo. La de los reos que estaban en Metrarro se ejecutó el día 23 de diciembre y los auxiliaron los padres fray José de San Antonio presidente de Ocopa, fray Pedro Pont y fray Simón Jara García (Amich 1974: 170).

Como se observa, los franciscanos no tuvieron reparos en aplicar métodos violentos para sofocar las rebeliones. Si recordamos lo que se decía de los salvajes que eran los indígenas al descuartizar a sus enemigos, vemos que esa misma práctica era utilizada por los “soldados de Dios.”

La rebelión de Torote es la consecuencia del descontento de los indígenas ante las barbaridades perpetradas por los franciscanos y debemos señalar que las acciones intimidatorias que llevaron a cabo no tuvieron el efecto deseado; es por ello que en 1742 tuvo tan buena acogida la rebelión de Juan Santos Atahualpa a la que se unieron no sólo los indígenas, sino también la población africana y afrodescendiente que allí habían sido plantadas por los conquistadores, los mestizos y los españoles pobres, todos ellos cansados de las fuertes cargas de trabajo que soportaban en obrajes, haciendas, minas y cañaverales (Santos y Barclay 1995: 48).<sup>7</sup>

### La rebelión de Juan Santos Atahualpa

Entre 1742 y 1756 se dio la famosa epopeya libertaria que encabezó Juan Santos Atahualpa que sin duda constituye uno de los acontecimientos históricos más relevantes y sugerentes de la historia virreinal.

Amich se refiere a Juan Santos Atahualpa de la siguiente manera:

<sup>6</sup> Ignacio Torote fue hijo de Fernando Torote quien, en 1723, condujo al bautismo a tres mil indígenas pero un año más tarde renunció a la fe católica y encabezó levantamientos contra las misiones por muchos años, acción seguida por su hijo Ignacio Torote.

<sup>7</sup> La idea de una rebelión que congregara no sólo a indígenas sino a otros “proletarios” no es muy clara, puesto que si bien esto lo sostienen Santos y Barclay, Varese afirma que “la rebelión es netamente indigenista y los negros quedan excluida de ella” (1973: 186).

Sucedió pues por permisión divina que un indio del Cuzco que sirviendo a un padre jesuita había ido a España con su amo y volvió al Perú más ladino de lo que conviniera en la provincia de Guamanga cometió un homicidio y viéndose perseguido de la justicia se metió en la montaña de los Andes. Andando errante por aquellos montes el mes de mayo del año de 1742 encontró a don Mateo Santabangori curaca de Quisopango. Este lo condujo a su pueblo y en él se aclamó por verdadero inca descendiente de Atahualpa degollado en Cajamarca por mandato de don Francisco Pizarro. Llamábase este indio Juan Santos Atahualpa Apu Inca. Su estatura era más que mediana, su color pálido amestizado fornido de miembros el pelo cortado al modo de los indios de Quito, la barba con algún bozo y su vestido una cushma (Amich 1974: 180).

Los franciscanos presentan una imagen negativa del líder de la revolución. Es muy reveladora la frase “más ladino de lo que conviniera.” El término “ladino” se refería a la población mestiza o hispanizada y viene a cuento preguntarse cuánto, a juicio de los evangelizadores, era conveniente que los indígenas se “ladinizaran”. Es interesante también que se presente a Juan Santos como un asesino fugitivo y que se señale que su presencia en la Selva Central se deba a que estaba huyendo de la justicia. Con esta presentación, las intenciones libertarias de Juan Santos son completamente anuladas y pasa a ser visto como un delincuente.

El dato de que Juan Santos Atahualpa era un asesino, como lo anota Francisco Loayza (1942), se basa en la declaración de seis testigos parciales (cinco españoles y un indígena), tomada luego de tres años de iniciada la rebelión. Nadie antes había hablado del supuesto crimen de Juan Santos Atahualpa:

La información acerca del delito de Juan Santos suena en estos términos: el testigo José Bermúdez declara que cierto indio llamado Juan Cosco le había dicho que Juan Santos era fugitivo del Cuzco donde había matado a un sacerdote de la compañía (Varese 1973: 178).

Como vemos, no estamos ante un dato fiable del supuesto delito de Juan Santos Atahualpa pues no hay ninguna denuncia de los jesuitas sobre el asesinato; así, es más una estrategia de los franciscanos para convertir en un delincuente a un caudillo que se rebela contra los maltratos de los que son víctimas los indígenas.

La rebelión de Juan Santos sin duda cambió el curso de la historia en la Selva Central. Santos y Barclay (1995) afirman que:

[T]odo apuntaba a que la Selva Central formaría parte de una única región andino selvática dominada por los hacendados, obreros, mineros y co-

merciantes de Tarma, Huánuco y Jauja, cuya economía giraría en torno a los mercados mineros de Yauli y Cerro de Pasco. La rebelión de Juan Santos Atahualpa impidió que este proyecto regional se cristalizase, constituyendo un duro golpe para los grupos de poder económico de la sierra (p. 146).

En el lado de Juan Santos Atahualpa, como señalábamos, no sólo encontramos a indígenas sino también a mestizos, afrodescendientes y españoles pobres. Así, esta es una lucha etnoclasista que no busca regresar al pasado (puesto que, si no, no se explicaría la presencia de mestizos, negros ni españoles pobres en un lado y de misioneros, hacendados y otros miembros con poder económico en el otro) sino cambiar el injusto orden establecido.

Juan Santos Atahualpa se proclamaba cristiano y su política de devolver la tierra a sus dueños y de expulsar a los invasores supuso un retroceso radical de parte del control español. Una vez instaurada su rebelión, la historia de los indígenas de la Selva Central no volvería a ser la misma y sólo se pudo plasmar en virtud de su presencia en la rebelión de Runcato, la cual terminaría de expulsar a los franciscanos. En palabras de Varese, el gran logro de Juan Santos Atahualpa fue justamente haber creado las condiciones para que los pueblos de la Selva Central obtuvieran su independencia y despertaran sus deseos de libertad:

La verdadera victoria de la sublevación de Santos consiste en el haber provocado la marginación, por parte del Perú virreinal, de toda la amplia zona de la Selva Central. Por casi un siglo la reconquista de los campas [asháninkas], piro [yines], amuesha [yaneshas], mochobo y parte de los cunibo [konibos] será una empresa prácticamente imposible (Varese 1973: 190).

Toda la Selva Central está definitivamente perdida para la colonización: la rebelión de Santos ha dado a los indios montañeses una unidad antes desconocida y ha despertado en ellos un antiguo sabor de libertad e independencia (Varese 1973: 205).

La última referencia que se tiene de Juan Santos (Ortiz 1961: 125) es su intento de entrar a Andamarca en 1752. Luego de que los misioneros fueron expulsados de la Selva Central, las noticias sobre Juan Santos se hacen cada vez más raras hasta que “desaparece” en el Gran Pajonal, de donde los asháninkas dicen que regresará un día. A partir de este momento, las noticias acerca del caudillo ingresan a la mitología y, según Rojas (1994) quien sigue a Santos (1992a), Juan Santos Atahualpa pasa a convertirse para los asháninka del Pichis del Perené en el mítico “Sacramentaro”.

Durante más de un siglo, los asháninkas evitaron la invasión de su territorio y rechazaron todo contacto con el mundo mestizo o blanco occidental. Santos y Barclay (1995) afirman que la expulsión de los misioneros de la zona no significó que los indígenas regresen a su modo

de vida anterior. Los misioneros les habían introducido nuevos elementos en el campo de la producción, así como en el ideológico.

Los indígenas de la Selva Central habían adquirido una serie de necesidades que sólo podían ser satisfechas mediante tecnologías occidentales. En los cien años subsiguientes, los indígenas habrían de incorporar y recrear las tecnologías adaptándolas a sus necesidades y patrones de organización social (p. 50).

Así fue como mantuvieron las herrerías, por ejemplo, pero también se mantuvo el comercio entre los rebeldes y los indígenas de la sierra.

### La “recuperación” de la Selva Central por el Perú oficial

Por más de cien años la Selva Central fue un territorio cerrado a los no indígenas. Varese (1973) sostiene que el Pajonal se había convertido en el núcleo de cultura y tradición de los asháninka y que subsistieron las rutas comerciales en torno al cerro de la Sal. El amargo sabor de la derrota en los conquistadores no fue un trago que se pasaron fácilmente; por ello, instauraron la leyenda negra sobre los indígenas, a los cuales presentaron como salvajes, despiadados e inhumanos; ya no eran más los dóciles y apacibles que describía Biedma. Esa leyenda negra es la que de algún modo se utiliza en el Perú republicano que intenta “civilizar” ese territorio.

A mediados del siglo XIX, algunos expedicionarios se aventuran en la Selva Central del Perú.

### *La captura de los chunchos*

El subtítulo puede resultar muy fuerte, pero lo he puesto para llamar la atención sobre cómo se concebía a los indígenas en el Perú republicano. Un presidente conocido por haber abolido la esclavitud de los afrodescendientes, así como el tributo indígena, Ramón Castilla, no es conocido por su racismo hacia los indígenas de la Selva Central. En 1848 Castilla cree que la falta de mano de obra necesaria para el trabajo en la costa está en los asháninkas: “Los padres franciscanos Cimini y Rossi son los encargados de entregar a las autoridades el poco evangélico diagnóstico sobre los recursos humanos en la Selva Central. Se piensa capturar a un buen número de chunchos de la montaña de Chanchamayo tan generosa esta ‘especie’” (Varese 1973: 227). Como es de esperar, estas capturas generaron el rechazo de los indígenas y la “recuperación” de la Selva Central no fue pacífica.

Así como entran las huestes de Castilla, hay distintas nuevas entradas a la Selva Central y todas ellas igualmente irrespetuosas de los pueblos indígenas. Las expediciones tienen siempre la misma consigna: “entrar con el fusil a civilizar a los salvajes”; se ha utilizado la misma “estrategia” desde hace doscientos años: tomar el cerro de

la Sal. John Nystrom, un ingeniero al servicio del Estado peruano, ha dejado información importante sobre las expediciones militares en la Selva Central.

Los militares robaron y destruyeron todo lo que encontraban al paso. Cerca de Quimiri devastaron una herrería asháninka llevándose fuelles, yunques y herramientas como botín que una vez en Lima fueron abandonados e inutilizados. La expedición al año siguiente al mando del general Pereira continuó la tradición, robando todo lo que encontraban en el camino (Nystrom, citado por Varese 1973: 232).

Así se llevó a cabo la misión “civilizatoria” el siglo XIX: destruyendo, robando y matando a los indígenas porque “estaban sumamente atrasados” y era necesario llevarlos hacia el progreso.

### *Los patronos caucheros*

En el último cuarto del siglo XIX se desata la fiebre del caucho y el territorio asháninka se ve afectado por la entrada de los patronos caucheros. De las consecuencias del periodo cauchero en la zona asháninka nos dice la OIT:

Si bien la colonización espontánea o incentivada por el Estado llegó a constituirse, en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, en un gran factor de perturbación de los asháninkas y de reducción de sus espacios tradicionales, sin duda, el más impactante y nefasto fue la explotación cauchera. Sólo en la cuenca del río Putumayo, que comparten Colombia, Perú y Ecuador, pudieron morir por efecto de las explotaciones caucheras entre 30 y 40 mil indígenas, 80% de su población. Aunque el territorio de los asháninkas no era particularmente rico en caucho, éstos fueron presionados y perseguidos como mano de obra por los empresarios del reclutamiento forzado, a través de las denominadas “correrías” contra las cuales los asháninkas contrapusieron acciones de defensa y de respuesta que ocasionaron frecuentes bajas a sus perseguidores (OIT 1998 capítulo VI: 1).

Como se observa, a pesar de sus esfuerzos por enfrentar los cambios que la presencia invasora representaba, “ya en 1914 el valle del Perené estaba ocupado por 14 mil colonos y en el año de 1938 cerca de 2 000 asháninkas trabajaban como asalariados de los colonos o empresarios advenedizos” (*idem*).

Es interesante señalar que muchos asháninkas fueron atrapados durante las correrías (que eran una especie de “cacerías de indígenas”) para hacerlos trabajar en el caucho. En esas correrías no intervenían sólo los “blancos” sino también los panos, quienes atrapaban indígenas y se los cambiaban a los “patrones” por herramientas de metal u otros bienes:

[S]e entregan Winchester a los cunibo que tienen que pagar con esclavos campa, después se entregan Winchester a los campa y éstos tienen que pagar con esclavos cunibo o amuesha, y así sucesivamente en una cadena de correrías trágicas que tienen de tristeza y horror casi cuarenta años de historia de la selva peruana y cuyas consecuencias se sienten hasta ahora (Varese 1973: 246).

En lo que se refiere a la participación de los asháninkas en correrías, Espinoza (2016) consigna:

Según Gerald Weiss (1975: 239), entre los asháninkas no habría existido un sentido de solidaridad, y por el contrario, la regla habría sido la guerra intraétnica y las correrías. Weiss, sin embargo, no desarrolla un análisis histórico más fino que quizás le hubiera permitido ubicar la adopción de estas prácticas a partir de la época del caucho. Las correrías y las guerras internas se deberían, entonces, a la presión ejercida por los caucheros en su afán de obtener mano de obra, y al acceso a bienes o dinero a cambio de la captura de otros indígenas. La incorporación de estas prácticas por los asháninkas correspondería, según Fernando Santos Granero, a un proceso de “panoización”, es decir, de adopción de estas prácticas tradicionalmente empleadas por pueblos pano como los konibos, sus vecinos próximos (Hill & Santos-Granero 2002: 17; Santos-Granero 2002: 32). Estas prácticas violentas han dejado, además, huellas imborrables en la memoria asháninka (p. 150).

En resumen, a partir de 1847 se inicia el proceso de ocupación republicana de la Selva Central y se promulgan leyes para llevarla a cabo; estas leyes fomentaban, por medio de incentivos, tierras y apoyo del Estado, la inmigración de familias europeas con el propósito de colonizar esos territorios. En 1869 la resistencia armada de los asháninkas fue derrotada en Chanchamayo y se fundó la ciudad de La Merced, cerca de la antigua misión franciscana de Quimiri. Las hostilidades continuaron hasta el establecimiento, en 1889, de la *Peruvian Corporation*, empresa de capital inglés a la que se concedieron 500 000 hectáreas en las márgenes de los ríos Perené y Ene en el territorio asháninka. Con esta concesión se inició en la Selva Central la penetración colonizadora que continúa hasta nuestros días.

La colonización de la Amazonia promovida por el Estado ha tenido un fuerte componente racista. Veamos, por ejemplo, las leyes promulgadas:

Teniendo presente: Que razones demográficas, étnicas, y aún relacionadas con la propia supervivencia del país en el futuro, aconsejan la inmediata realización de un efectivo plan inmigratorio; [...] Que una inmigración seleccionada producirá el aumento de la población, *el mejoramiento técnico*

*de la misma* y una racionalización en el consumo, que elevará el standard de vida del país; Que la inmigración con elementos de selección contribuirá a perfeccionar las condiciones biológicas de la raza (Decreto con fuerza de Ley n° 69 del 27 de abril de 1853, las cursivas son mías).

Esta idea de que la raza indígena debía mejorarse porque era una “raza degenerada” estuvo presente en “ilustres” parlamentarios del siglo xx y así fue como la Selva Central fue poblada poco a poco por colonos extranjeros a quienes les habían prometido darles tierras del litoral y a los que llevaron a dicha selva. De esta manera, La Merced es poblada por italianos, mientras que Oxapampa y Pozuzo por austrohúngaros que han formado la colonia de Pozuzo. En lo que se refiere a la ocupación de Satipo, ésta se inicia más tarde, cuando los franciscanos abrieron un camino de herradura para unir el convento de la Concepción con la misión franciscana de Puerto Ocopa, en la confluencia de los ríos Pangoa y Perené.

#### *Fundación Santa Cruz, la primera misión de Pangoa*

La historia de Satipo fue encomendada a los franciscanos; en efecto, Varese (1973: 269) señala que la colonización de la selva estuvo en manos de misioneros y hacendados a quienes los gobiernos apoyaban según sus simpatías y “no toman mínima parte en la planificación de esta nueva conquista que a veces relega a los franciscanos en todos los detalles”. La historia de la colonización de Satipo está narrada principalmente por un franciscano, Dionisio Ortiz, quien escribe una *Reseña histórica de la montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo, 1673-1960*. Esa reseña, como es de suponer, está relatada desde los ojos de un miembro de la misma orden que había sido expulsado por los “indígenas salvajes”. Como no es nuestro interés ahondar en la visión franciscana de los asháninkas que creemos ya ha quedado bastante clara, vamos a resumir la historia de la fundación y evitar las referencias despectivas a los asháninkas.

En 1912 Monseñor Francisco Irazola llegó a Satipo y el 28 de enero de 1913 fue nombrado por el Papa “prefecto apostólico de las misiones de San Francisco Solano del Ucayali”. Como prefecto apostólico, fue a conocer sus dominios de Satipo y de Pangoa. Salió de Santa Rosa de Ocopa en compañía del padre Daniel Iturri rumbo a Andamarca.

La conquista definitiva del valle de Satipo se inicia con la misión de San Francisco de Río Negro o Satipo en 1917. Esta misión estuvo ubicada en la confluencia de los ríos Satipo y Río Negro (o Canariaki). Poco después, se estableció una misión en Sanibeni, casi frente a frente con la misión de San Francisco de Río Negro. Más tarde, ésta se trasladó a la actual misión de San Francisco de Satipo.

Una vez fundadas y establecidas las misiones, tres fueron las principales ocupaciones a las que se dedicaban: la evangelización, la escuela para niños y obras ocupaciona-

les de casa y campo. En 1919, Monseñor Irazola emitió el siguiente informe al Ministerio de Justicia:

La nota sobresaliente y de importancia nacional es la conquista pacífica y bienhechora, también difícil de los salvajes que habitan en varias regiones de Pangoa, Bajo Perenne y del Tambo. El trabajo del camino al río Tambo se ha realizado sin choque alguno con los fieros habitantes de sus márgenes, y hoy ellos mismos contribuyen a su conservación y son los únicos que prestan servicios de agua y tierra a los viajeros (Ortiz 1961: 140).

Como podemos observar, se logra una entrada a Satipo donde uno preguntaría ¿cómo es posible una conquista pacífica? y, más aún, ¿cómo se hace para que los fieros salvajes la acepten pacíficamente? Sin duda, la cuestión no fue tan pacífica como nos la pinta el franciscano.

El camino La Concepción-Satipo fue posible gracias al trabajo de los indígenas como lo señala Ortiz:

Hemos tenido la suerte de conquistar la benevolencia y amistad de sesenta familias de salvajes del Pangoa. Toda esta gente nos está prestando su valiosa ayuda... Nos hemos introducido ya, y queremos radicarnos a fondo entre los infieles secularmente hostiles del Pangoa y Perené, confiamos que los niños de éstos sean adoctrinados y portadores de la buena nueva (Ortiz 1961: 141).

Los indígenas son concebidos como salvajes y la misión de los franciscanos es la de civilizarlos. Es muy revelador el siguiente pasaje:

No puede contemplarse sin admiración el esfuerzo secular realizado por los misioneros franciscanos para poner al Perú civilizado —costa y sierra— en comunicación con el salvaje internado en los bosques orientales. La historia de la vialidad del Perú está comprendida en la historia de las misiones franciscanas de esta inmensa región (Ortiz 1961: 142).

Los franciscanos son, así, los grandes aliados del gobierno para sus campañas de “civilizar a los salvajes” de la Selva Central. Monseñor Francisco Irazola en coordinación con el Ministerio de Fomento y Obras públicas propaló una intensa campaña para la colonización de Satipo. Se presentaba Satipo como un paraíso, un emporio de riqueza, una tierra que debía ser colonizada.

A fin de facilitar la colonización de las montañas de Satipo y Pangoa, en el distrito de Comas, provincia de Jauja, departamento de Junín, sobre la base de lo que se está llevando en la zona de Pampa Hermosa; se resuelve; resérvese para el Estado la zona de terreno de la montaña ubicada en ambas márgenes de los ríos Satipo y Pangoa. El gobierno

a través del Ministerio de Fomento y Obras Públicas y la Dirección de Inmigración y colonización destinan una oficina en el Callao y La Victoria para inscribir a peruanos y extranjeros que quieran irse a colonizar Satipo, Pangoa y Puerto Ocopa. Resolución Suprema 31 de agosto de 1929.

La colonización de Satipo fue emprendida por tres tipos de colonos:

1. Colonos extranjeros incitados por el gobierno peruano procedentes de distintos puntos de Europa de los cuales, muy pocos se quedaron.
2. Colonos nacionales contratados por el Estado, éstos y los colonos extranjeros gozaban de beneficios estipulados en un contrato. A saber: 30 hectáreas de tierras, subsidio diario de un sol por persona mayor de edad y 50 centavos por niño, dos hachas, dos machetes, un zapapico, y el transporte del puerto del Callao hasta la zona de colonización. Los futuros colonos eran alojados en el “Hotel de Inmigrantes” situado en el Callao, en el galpón de una antigua fábrica de fósforos y el “Hotel de Colonos” en el distrito de La Victoria, Lima. Desde estos lugares en Lima, partieron hacia Satipo desde marzo de 1926 hasta 1929.
3. Colonos nacionales o extranjeros que iban por su propia cuenta.

La colonia de Satipo fue creada oficialmente en 1927, y tenía como administrador y director de la misma a monseñor Francisco Irazola. El centro de la colonia se ubicó en un terreno entre la misión de Río Negro y el poblado de Bellavista, en la margen izquierda del río Satipo.

El 13 de enero de 1928 se reservaron 40 hectáreas para la construcción de la ciudad de Satipo y 1 200 metros de terreno para cada colono. En 1928 se creó la escuela mixta y el centro de salud a cargo de las monjas terciarias franciscanas; el centro de salud contaba también con un médico asignado a la colonia. Había también un destacamento militar de 7 hombres al mando de un alférez.

Sin duda, los primeros tiempos de los colonos fundadores fueron duros: ellos no eran personas con dinero sino que el apremio económico los llevó a aventurarse a la empresa de monseñor Irazola. Noriega nos narra este pasaje del viaje de los colonos:

El viaje era en tren hasta Matahuasi y de allí a pie, raras veces había un camión, hasta Santa Rosa de Ocopa en donde se hacía una espera de varios días hasta que la Administración consiguiera acémilas para el traslado a Satipo [...] Los primeros colonos eran atendidos precariamente en la Casa Misión de los Padres Franciscanos [...] El viaje era sumamente penoso a través de la cordillera. Alegre y optimista la partida, entre bromas y cantos, hombres, mujeres y niños emprendían el viaje hacia la selva desconocida, con la esperanza de poseer

un pedazo de tierra y labrarse un porvenir. Pero a medida que se ascendía la cordillera comenzaban las penalidades: cansancio, soroche a veces, lluvias o nevadas, hambre, mulas que se rendían, ropa mojada, pedregales, pantanos, interminables cuestas, fatigosas bajadas, etc. [...] Lugares de pascana fueron Sacsacancha, Pomamanta, Comas, Chaca, Cachupia, Yauringa, Muchca, Talhuis, Runatullu, Untaipaccha, Carrizal, Calabaza [...] De allí era una jornada a San Pedro y al final Río Negro. El pueblo de Satipo no existía, este lugar era Monte Real. El alojamiento al término del viaje era en el convento o en las casas de los campos [asháninkas]. Recibían al llegar algunos víveres, herramientas, mosquitero y medicinas para los enfermos o maltratados por el largo viaje que podía ser de seis a diez días. Después de varios días el perito señalaba la parcela de monte donde debía trabajar y radicarse el colono, siendo de diez hectáreas para hombre soltero y de 30 hectáreas si tenía familia” (Noriega 1972: 6-7).

Como se ve, los asháninkas son despojados de sus territorios que son entregados a los colonos, quienes sufren muchas peripecias para llegar a esas tierras que se les presentan como tierras sin hombres. La situación de los colonos fue penosa,<sup>8</sup> tanto por lo inhóspito del territorio como por el hecho de que el gobierno nunca cumplió con los pagos prometidos. La situación de los colonos de Satipo era apremiante, pero el gobierno se empeñaba en negarlo. Así, en el discurso de Leguía, el 12 de octubre de 1929, se señala: “A la floreciente colonia del Satipo han marchado 455 colonos, los que, unidos a los 597 mandados anteriormente, hacen un total de 1052 individuos, cuya vida económica queda definitivamente asegurada” (Leguía 1929: 52).

Esta afirmación estaba bastante lejana de la realidad puesto que había muchas quejas de los colonos, pero el gobierno peruano presentaba la colonización como un gran proyecto al que iban destinados los préstamos internacionales. Lo cierto es que los colonos sufrían la escasez de alimentos y esta situación se agravó profundamente con la crisis económica en la que cayó el Perú en 1930. La crisis económica había colocado al gobierno en una situación financiera grave por lo que se vio obligado a “re-

ducir el gasto” paralizando las obras públicas y la subvención a las colonias; así se establecía que los colonos que quisieran quedarse en las colonias pudieran hacerlo por su propia cuenta. Leguía fue derrocado en septiembre de 1930 y el nuevo gobierno realizó una investigación sobre las colonizaciones. Monseñor Irazola fue acusado de haber malversado los fondos destinados a la colonia, de lo cual no se puede decir qué tan cierto sea puesto que había papeles que el Estado adeudaba a los colonos de Satipo y la manera más fácil de desconocer la deuda fue acusar a Irazola de malversador de fondos.

En 1940 se finaliza la carretera la Concepción-Satipo por lo que ya no se viaja en mula hasta este lugar. La llegada de la carretera trae consigo la expansión de la agricultura, se exportan a la sierra frutas y maderas en gran cantidad, lo cual significa una gran deforestación de los territorios, el aumento de migraciones andinas y la reducción de los territorios indígenas.

La colonización incentivada por el Estado, a partir de la década de 1940, tiene como objetivo la expansión agraria y es promovida debido a la gran ignorancia de los gobernantes que veían en la Amazonia un territorio desaprovechado y en la formación de nuevas haciendas, un proyecto que llevaría a solucionar el problema de las tierras en la región andina y una alternativa a una reforma agraria: “De manera tal que trasladando población a la selva, principalmente a las zonas altas se liberaba de la presión demográfica y social a regiones críticas del ande y de la costa además de que se permitía dejar inalterado el sistema de propiedad y tenencia de tierra en el país” (Mora 1984: 54).

Aquí está la clave del asunto: la colonización de la Amazonia era la estrategia de gobierno para seguir manteniendo el injusto sistema de haciendas en las que un gamonal era dueño de toda la tierra y los campesinos eran siervos del hacendado. Con la idea de no “perjudicar” al hacendado y ante el creciente descontento del campesinado y el inicio de las “tomas de tierras”, el gobierno no vio mejor salida que promover que los campesinos se fueran a otros territorios. Sin importarle de quién eran esos territorios, el gobierno desconoció la posesión ancestral que tenían los indígenas de la Amazonia desde tiempos anteriores a la consolidación de la República y se los entregó a los campesinos andinos. Esta situación generó la ocupación indiscriminada de tierras indígenas. Un gran número de asentamientos, particularmente en los valles de Perené y Satipo, quedaron rodeados de asentamientos de colonos, lo que posteriormente dio lugar a la formación de las actuales comunidades nativas de la región con extensiones reducidas de tierras y sin acceso a los recursos tradicionales de subsistencia, pesca, caza y recolección (Mora 1984). Esta colonización alteró el modo de vivir de los indígenas y de los colonos. Aramburu (1982: 33) sostiene que: “en las zonas de colonización más desarrolladas se encuentra un campesinado en transición y una pequeña burguesía en formación”. Sin duda, es muy bueno el ascenso económico de los campesinos andinos, pero lo que es lamentable es que esta nue-

<sup>8</sup> Hubo un grupo de colonos austriacos que llegaron a Satipo y que regresaron a su país luego del fracaso del proyecto de colonización de la zona. Esta colonización fallida es explicada por Martínez (2005) donde consigna que:

El balance final de la migración austriaca al Satipo muestra que de los 102 colonos austriacos que inicialmente se asentaron en la colonia de Satipo: doce fallecieron entre niños y adultos, 56 dejaron el Perú, 50 de ellos fueron repatriados, mientras que 5 emigraron a otros países (3 a Argentina, 1 a Chile y 1 a Alemania), y sólo 28 permanecieron en el Perú; de ellos, 19 permanecieron en Satipo, mientras que el resto se asentó en los diferentes departamentos del Perú. A pesar de ello, no puede negarse que para los miembros de la asociación “Colonia Austriaca en el Perú” el proyecto de colonización fue un rotundo fracaso (p. 27).

va pequeña burguesía se comporte de la misma manera que la antigua burguesía y que discrimine al desposeído de la misma manera que antes era discriminada por los hacendados en la sierra. Así, los colonos que llegaron a Satipo realizaron correrías para capturar a los indígenas. Santos y Barclay (1995: 316) nos cuentan que también capturaban a niños indígenas para entregarlos a las misiones católicas y que los abusos y castigos físicos contra los asháninkas eran constantes.

Durante el primer gobierno de Belaúnde (1963-1968) se intensificaron los programas de colonización y es en esa línea que se construyeron carreteras para unir la sierra con la selva, lo cual incrementó sustantivamente las migraciones. Aramburu (1982) señala que en términos absolutos la población de la selva pasó de 865 210 habitantes en 1961 a 1 341 922 en 1972. “Las cifras censales del año 1961 ya señalaban para la región una población no indígena o de origen foráneo equivalente a 23% del total” (OIT 1998, capítulo VI: 1).

Satipo tenía 2,499 habitantes en 1940; 14,360 en 1961; 37,660 en 1972; 64,595 en 1981. Este crecimiento ha tenido en la migración su principal componente. Los colonos de Satipo son mayoritariamente andinos, sobre todo de Junín (a excepción de la provincia de Satipo), Huancavelica y Ayacucho (Aramburú 1982: 12).

Poco a poco, los colonos reducen el hábitat de los indígenas, los despojan de sus tierras y obtienen títulos de propiedad de las mismas, los indígenas sólo lograrían la titulación de sus comunidades con el gobierno de Velasco en el que se promulga la primera ley de comunidades nativas en 1974. Pero para entonces los indígenas habían perdido gran parte de su territorio ancestral. Es importante recordar que en 1974 un estudio elaborado por SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) demostró que en las zonas donde el proceso colonizador era más estable por la existencia de carreteras de penetración (Oxapampa, Villa Rica y Satipo) se evidenciaba una reducción significativa de la caza y pesca con respecto a las comunidades en las que no se daba tal penetración: 40% de las comunidades visitadas no efectuaban esas prácticas (Mora 1984: 61); esto ha llevado a que muchas comunidades que hasta antes de la llegada de los colonos tenían soberanía alimentaria, sean ahora dependientes de los sistemas de mercado para la adquisición de alimentos. Así, los pueblos indígenas que antes eran dueños de su territorio y tenían bienestar, ahora sólo pueden acceder a sus tierras como peones asalariados de los nuevos dueños de la economía local: los colonos.

Es importante señalar que la colonización ha transformado radicalmente las estrategias indígenas de subsistencia. La reducción de los territorios y la depredación han hecho que actividades de relevancia tradicional como caza, pesca y recolección hayan sido relegadas por la agricultura que ha pasado a ser la actividad más importante. La agricultura de roza y quema ha sido reemplazada por

un sistema más intensivo y el tiempo que se deja descansar al terreno es cada vez menor, lo que hace que cada vez sea menos fértil.

## El conflicto armado interno

Con el segundo gobierno de Belaúnde (1980-1985) se inició el Proyecto Especial Pichis-Palcazu; este proyecto integró en su ámbito de acción a Chanchamayo y Satipo y contó con el financiamiento del Banco Mundial, del Banco Interamericano de Desarrollo y de la Agencia Internacional de Desarrollo. El proyecto consistió en la construcción de carreteras, regularización de la tenencia de tierras y tecnología para mejorar la producción en la Selva Central. Paralelamente, en regiones vecinas se gestaba el movimiento insurgente más violento de las últimas décadas, que hacia finales de la década de 1980 e inicios de la de 1990 tendría graves repercusiones en esta región de la Amazonia central del país. La Comisión de Emergencia Asháninka señala que hacia 1984 los valles del Apurímac, Ene y Puerto Ocopa estaban invadidos por cocaleros y enseguida Sendero Luminoso hizo su brutal aparición en la región.

El informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) señala:

La tercera zona [de Selva Central que sufrió la violencia de la guerra interna] corresponde a la provincia de Satipo. El grupo subversivo con mayor presencia en la provincia de Satipo fue (y sigue siendo todavía) PCP-SL Luminoso. En 1988 la provincia de Satipo fue declarada en estado de emergencia. En 1989, PCP-SL Luminoso intensificó sus acciones llegando en 1990 a tener un control absoluto en todo el río Ene y en el Alto Tambo (hasta el codo de Poyeni). Existe una base de los Sinchis [grupo especial del ejército] en Mazamari desde los 60, y un cuartel del Ejército (Natalio Sánchez) en Satipo, además de otras guarniciones y destacamentos que se fueron creando como parte de la lucha contrasubversiva en los valles del Tambo y del Ene, y en el distrito de Pangoa (CVR 2003, tomo 5: 245).

Satipo también ha sido la única zona en la Selva Central en la que se llegaron a crear rondas y comités de autodefensa. La mayoría de estas rondas fueron promovidas por el ejército para enfrentarse y detener el avance de PCP-SL Luminoso, aunque también muchas otras fueron creadas por iniciativa propia.

Como podemos apreciar, la zona que nos ocupa estuvo fuertemente convulsionada por el terrorismo y los años de violencia tuvieron consecuencias dramáticas para el pueblo asháninka, según lo anota Montoya (1998: 94):

Los niños dejaron de estudiar. 52 maestros bilingües murieron asesinados, muchas escuelas fueron

destruidas. Se paralizaron las gestiones para adjudicación y ampliación de tierras, fueron bloqueados los procesos de afirmación organizativa, fue paralizada la actividad económica, se multiplicaron la pobreza y la desnutrición y se desintegraron millares de familias. Ocurrió además algo que entre los asháninkas se creyó que no ocurriría nunca: el enfrentamiento entre hermanos de una misma etnia que se produjo inevitablemente, porque hubo asháninkas en ambos lados y se mataron unos a otros.<sup>9</sup> *En consecuencia, se reunieron los elementos que se requieren para hablar de un shock cultural, de modo que el drama vivido y sufrido es y será una herida abierta por mucho tiempo* (las cursivas son mías).

En la versión resumida del informe final Hatun Willakuy leemos:

La presencia del PCP-SL en los territorios asháninkas significó una verdadera tragedia para ese pueblo. La CVR considera que tales hechos reclaman una mayor investigación a fin de elucidar si pueden tipificarse como correspondientes a alguna de las modalidades del delito de genocidio (CVR 2003: 77).

Debemos señalar que, a todas luces, se produjo un genocidio. Carlos Iván Degregori, excomisionado de la CVR, afirma que “si la violencia hubiera tenido en todo el país, la intensidad que tuvo entre los asháninkas hubieran muerto más de 2 millones de peruanos” (CVR 2003 tomo VIII, conclusiones generales). Así, la CVR sostiene que fue en el territorio asháninka donde se dio la mayor crueldad.

Entre la segunda mitad de la década del 80 y los primeros años del 90, alrededor de 6 000 asháninkas fallecieron, mientras que 10 000 fueron desplazados y unos 5 000 fueron cautivos de Sendero Luminoso. Asimismo, alrededor de 30 a 40 comunidades fueron desaparecidas y se hicieron por lo menos 60 fosas comunes (CVR *op. cit.*).

Si tomamos conciencia de que la población asháninka es de 52 461 personas (Atlas de las Comunidades Nativas-Tratado de Cooperación Amazónica-Convenio PNUD 1998), las muertes constituyen 10% de la población aproximadamente.

La situación de violencia agudizó los conflictos sociales entre nativos y colonos: “Todo ello dio origen a una desconfianza acentuada en propios y extraños, y a

un marcado rechazo a la presencia de foráneos, además de profundizar el temor y la inseguridad propia de una población desprotegida” (Mora 2007: 57).

El capítulo dedicado a los asháninkas del informe de la CVR es muy claro al señalar que “Dado el carácter autoritario de los proyectos de PCP-SL como del MRTA, la relación entre ellos y los asháninkas reprodujo el mismo tipo de relación discriminatoria que existe entre los colonos mestizos y los pueblos indígenas amazónicos” (Mora 2007: 241).

Así pues, a la situación de discriminación se le suma la de acentuación de los conflictos por lo que las heridas aún siguen abiertas. Con el fin de la guerra<sup>10</sup> los indígenas desplazados han regresado a sus territorios y se han encontrado con que éstos han sido ocupados por migrantes de la sierra; eso ha acentuado los conflictos entre los colonos y los nativos. Actualmente, las relaciones entre indígenas y colonos son difíciles.

La ocupación del territorio asháninka por los colonos ha sido una estrategia del Estado para mantener el sistema de haciendas de la costa y de la sierra y trasladar a los pobres de un lugar a otro sin hacer un estudio previo del impacto que ello acarrearía.

### La política actual: “la ley de la selva”

En este rápido repaso de la población y ocupación de la Selva Central hemos querido dejar en claro que desde el siglo XVII hasta ahora, la concepción que se ha tenido sobre los indígenas ha sido la misma. Siempre se les ha visto como seres inferiores que deberían ser “civilizados”. Al no considerarlos seres humanos y habérseles negado todos sus derechos individuales, se les han negado también sus derechos colectivos, el más evidente: “el derecho al territorio”. Esta violación de derecho al territorio ha venido acompañada de leyes que pretenden legitimar el despojo de los territorios indígenas a sus dueños ancestrales. Así, se han dado leyes de reforestación amazónica en los que el Estado daba en concesión tierras deforestadas para su reforestación. Esto, a primera vista, parecería ser una medida saludable para el equilibrio ecológico pero, en verdad, lo que ha sucedido muchas veces es que el Instituto Nacional de Recursos Naturales (INRENA)<sup>11</sup> entrega en concesión para su reforestación áreas supuestamente deforestadas, que en realidad no lo son pues son bosques primarios. Alberto Chirif (2008)

<sup>10</sup> Sendero Luminoso todavía acecha a los asháninkas. Se sabe que está en los valles cocaleros del Ene, de Apurímac y Satipo, que se han aliado a los narcotraficantes y que han cambiado su estrategia con los indígenas, que ya no roban víveres sino que los compran con dólares del narcotráfico.

<sup>11</sup> INRENA es un organismo público descentralizado del Ministerio de Agricultura, creado por Decreto Ley N° 25902 el 27 de noviembre de 1992; es encargado de realizar las acciones necesarias para el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables, cautelar la conservación de la gestión sostenible del medio ambiente rural y la biodiversidad silvestre (cf. <http://www.inrena.gob.pe/inrena/inrena.htm>).

<sup>9</sup> Esto significó un choque radical puesto que los asháninka como los demás arawak preandinos, a excepción de los yine (que han entrado a un proceso de panoización), prohíben la endoguerra. Esto es para Renard-Casevitz (1992) como el cimiento de la identidad colectiva del conjunto y por Santos-Granero (2002: 44-45) como una característica general del *ethos arawak*.

señala muy agudamente que las medidas estatales para reforestar los bosques depredados pierden de vista un hecho fundamental: el Estado no hace un *mea culpa* sobre el porqué se ha dado esta deforestación. En efecto, si recordamos lo que señalábamos en el apartado sobre colonización incentivada por el gobierno, vemos cómo fueron los gobiernos quienes promovieron la ocupación de la Amazonia y su deforestación:

[L]a colonización ha sido política de Estado desde mediados del siglo XIX, cuando la región se ofertó en Europa como zona vacía y de ingentes recursos, capaz de acoger a miles de inmigrantes europeos. En el siglo XX, con Prado y, sobre todo, con Belaúnde, que consideraba que la Amazonia poseía “tierras ubérrimas para la ganadería y la agricultura”, la región fue objeto de costosos programas de colonización (*proyectos especiales*) que expandieron las carreteras y facilitaron el asentamiento de miles de emigrantes. Ante el fracaso de la mayoría de las propuestas de cultivo, las zonas abiertas a la colonización se volcaron principalmente hacia el sembrío de la coca, lo que generó violencia y la aparición de grupos subversivos que se financiaban mediante el tráfico ilícito de drogas (Chirif 2008).

El gobierno de Belaúnde, ya lo hemos señalado, con sus políticas de colonizar la Amazonia intensificó el despojo del territorio ancestral de los indígenas y ello, además de tensiones entre colonos e indígenas, trajo graves consecuencias para el equilibrio ecológico de la Amazonia. Durante esas colonizaciones la participación de los pueblos indígenas ha ido modificándose, como lo hemos señalado en los subcapítulos anteriores.

Todas las políticas de colonización llevadas a cabo por el Estado se han hecho sin tomar en cuenta a los pueblos indígenas. Una respuesta a los problemas que sufrían los indígenas con la vulneración de sus territorios ha sido el surgimiento y la evolución de las organizaciones indígenas que tienen ahora personalidad jurídica y si el Estado fuera inclusivo, debería elaborar las leyes de desarrollo de la Amazonia con la participación de estos actores. Más aún, cuando el Estado ha firmado el convenio 169 de la OIT que señala en el Artículo 7, inciso 1 que:

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe el proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. *Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente* (las cursivas son mías, Chirif 2008).

El convenio firmado y ratificado por el Estado es letra muerta y éste sigue manejando sus políticas racistas y exclusionistas, mismas que han cristalizado en las nuevas leyes que ha promulgado el actual gobierno y que algunos han denominado, con justa razón, “la ley de la selva”<sup>12</sup> puesto que son leyes hechas para que el más fuerte se coma al más débil. El presidente Alan García cree que la selva puede ser vendida y así lo sostuvo en su artículo “El perro del hortelano” publicado en el diario *El comercio* el 28 de octubre de 2007:

Hay millones de hectáreas para madera que están ociosas [...] El primer recurso es la Amazonia. Tiene 63 millones de hectáreas y lluvia abundante. En ella, se puede hacer forestación maderera especialmente en los 8 millones de hectáreas destruidas, pero para eso *se necesita propiedad*, es decir un terreno seguro sobre 5 000, 10 000 o 20 000 hectáreas, pues en menos terreno no hay inversión formal de largo plazo y de alta tecnología (García Pérez 2007, las cursivas son mías).

Las tierras no están ociosas como cree el presidente. Lo que hay es un respeto al medio ambiente, de los dueños ancestrales de la Amazonia, para mantener el equilibrio ecológico, como lo explican claramente Benavides y Smith:

El manejo tradicional del bosque amazónico por los pueblos indígenas está caracterizado por el uso de baja intensidad de los recursos naturales. Estos son destinados a satisfacer las necesidades básicas de una población local asentada en forma dispersa que, por lo tanto, presenta una densidad (habitante por área) bastante baja. Cada asentamiento local satisface sus necesidades directamente del medio ambiente de su entorno y según cómo éstas se vayan presentando. Así, las funciones de los ecosistemas y la reproducción natural de la biodiversidad en la localidad del asentamiento no están en general bajo una presión que amenace su supervivencia (Benavides y Smith 2000: 546).

Pero como el Estado no conoce del asunto, promueve la tala de millones de hectáreas de madera, lo cual traería consecuencias más que desastrosas.

El aprovechamiento de los recursos forestales se realiza mediante la concesión, en las siguientes modalidades:

Concesión en subasta pública, en unidades de aprovechamiento de 10 000 (diez mil) a 40 000

<sup>12</sup> Los decretos legislativos 1015 y 1073 en los que se reducía el porcentaje de la mayoría necesaria para vender, alquilar o concesionar tierras comunales, fueron rechazados por la población amazónica que logró llevar el caso hasta el congreso de la república. Se aprobó la derogatoria de esos decretos pero el ejecutivo se ha negado a promulgar la ley.

(cuarenta mil) hectáreas, por el plazo hasta de 40 (cuarenta) años renovables de acuerdo con las condiciones que establece el Reglamento.

Concesión en concurso público, en unidades de aprovechamiento de 5 000 (cinco mil) hasta 10 000 (diez mil) hectáreas, por el plazo hasta de 40 (cuarenta) años renovables, a favor de medianos y pequeños empresarios, en forma individual u organizados en sociedades u otras modalidades empresariales, cuyo plan de manejo comprenderá subunidades de aprovechamiento no menores a 1 000 (mil) hectáreas, con planes de manejo que el INRENA establece para esta modalidad, de acuerdo con el reglamento (Ley N° 29763, Ley forestal y de fauna silvestre).

Esta ley que busca dar en concesión hasta cuarenta mil hectáreas deja ver un asunto muy importante: no está dando tierras sin dueño, está dando las tierras de las comunidades indígenas. La gran mayoría de las comunidades indígenas amazónicas no están tituladas y sus dueños, que las han usado desde tiempos anteriores a la República, no tienen ningún documento que certifique que son los poseedores de las mismas.

Chirif (2008) sostiene que en lugar de concesionar la selva lo que debería hacerse es trabajar con la gente que vive en la región dándole la asesoría técnica y financiera necesaria. “Lo que además sería una manera del Estado de reconocer el peso de su responsabilidad por haber propiciado su traslado y abandono.”

## Conclusión

Esta mirada histórica sobre la ocupación de la Selva Central nos ha permitido apreciar cómo el racismo colonial ha operado en el territorio asháninka. Desde los primeros contactos hasta ahora, se ha considerado al indígena como un ser inferior al cual era natural no reconocerle sus derechos.

Como bien sostiene Espinoza (2016), la historia del pueblo asháninka es una historia de violencia y, entre otras cosas, esto se debe a su estratégica ubicación geográfica en el piedemonte amazónico, en la zona central del Perú (p. 139). Es que la ocupación del territorio asháninka desde el siglo XVII ha sido una historia de ocupación y violencia. Hemos podido ver que las entradas a la Selva Central no eran pacíficas y que misioneros y soldados se aliaban porque a ambos los motivaba la conquista del territorio. La ocupación iniciada por los franciscanos instauró un nuevo orden social. Los indígenas se vieron obligados a vivir en las misiones y, como sabemos, los asháninkas no vivían ancestralmente juntos en comunidades (o misiones) sino que su forma de asentamiento tradicional se caracterizaba por patrones dispersos, en pequeños grupos basados en parentesco (Sarmiento 2016: 159). Una muestra reveladora del racismo operado por el franciscano, la encontramos en el testimonio de Biedma

cuando habla de controlar el cerro de la Sal y el sacerdote no tiene reparos en sugerir que se quemen las casas de los asháninkas. Esta forma de gobernar la misión que tiene el Padre Biedma, en la que los asháninkas dejan de ser hombres y mujeres libres, los llevó, en 1737, a rebelarse contra los misioneros franciscanos con el cacique asháninka Torote, quien mató al padre Biedma. A la rebelión de Torote le siguió, en 1742, la de Juan Santos Atahualpa que interrumpió, hasta 1847, el contacto con el mundo occidental.

El nuevo contacto con este mundo se inicia con la creación de grandes haciendas, donde personas foráneas se apropian de los territorios indígenas y los asháninka viven en espacios reducidos y, según Barclay (1989), en condiciones de semiesclavitud.

Hemos visto, entonces, que a lo largo de la historia, se ha dispuesto del territorio asháninka y de las personas. Se ha decidido sobre los indígenas, con la anuencia e injerencia de un Estado que dista mucho de ser intercultural. En este sentido, es impostergable que se reconozca a los pueblos originarios como parte de la realidad nacional, en un país fundado desde el obsoleto modelo del Estado-Nación, la refundación nacional de la que nos hablan las recomendaciones de la CVR, está aún lejana. A pesar de los derechos ganados, en el imaginario popular lo indígena sigue siendo visto como inferior y las leyes distan mucho del reconocimiento de los territorios y demás derechos colectivos de los pueblos indígenas.

## Referencias

- Amich, J. (1974/1854). *Compendio histórico de los trabajos, fatigas, sudores y muertes que los ministros evangélicos de la Seráfica Religión han padecido por la conversión de las almas de los gentiles en las montañas de los Andes, pertenecientes a las provincias del Perú, dedicado al Seráfico Doctor San Buenaventura*. París: Librería de Rosa y Bouret.
- Aramburú, C. (1982). Expansión de la frontera agraria y demográfica en la selva alta peruana. En C. Aramburú, E. Bedoya Garland y J. Recharte *Colonización de la Amazonia* (pp. 1-39). Lima: Ediciones Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- Barclay, F. (1989). *La colonia del Perené. Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.
- Benavides, M. y R. Chase Smith (2000). El bien común y la gestión sostenible de la biodiversidad amazónica: la geomática aplicada a los territorios indígenas. En Hurtado, I., Trivelli, C. y Brack, A. (eds.), *El problema agrario en debate*, volumen 1 545-578. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- Biedma, Manuel, O. F. M. (1981/1687). *La conquista franciscana del Alto Ucayali. Transcripción completa de la Relación de fray Manuel Biedma escrita a fines*

- del siglo XVII. Incluye ilustraciones e introducción y comentarios del historiador fray Antonino Tibersar O.F.M.* Lima: Editorial C. Milla Batres.
- Calderón Pacheco, L. (2000). "Antropología y pueblos amazónicos". En C. I. de Gregori (ed.), *No hay país más diverso* (compendio de antropología peruana). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Centro de Investigación, Instituto de Estudios Peruanos, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Chirif, A. (2008). La ley de la selva y la batería pesada contra las comunidades. Consultado marzo de 2017. Disponible en: <http://www.servindi.org/archivo/2008/3518> [consulta: 23 de marzo de 2018].
- Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente (1993). *Amazonia sin mitos. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo: Banco Interamericano de Desarrollo: Tratado de Cooperación Amazónica*. Washington D. C.: Programa de Naciones Unidas Para el Desarrollo y Tratado de Cooperación Amazónica.
- Comisión de la verdad y reconciliación (CVR) (2003). Los pueblos indígenas y el caso de los asháninkas. *Informe final de la Comisión de la verdad y la reconciliación*. Disponible en: <http://www.derechos.org/nizkor/peru/libros/cv/v/28.pdf> [consulta: 23 de enero de 2017].
- Comisión de la verdad y reconciliación (CVR) (2004). *Hatun Willakuy*. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la verdad y reconciliación. Lima: Comisión de la verdad y reconciliación.
- Elick, J. (1969). An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru. Tesis. Los Ángeles: University of California.
- Espinoza, Ó. (2016). Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 45 (1), 137-155. Disponible en: <http://bifea.revues.org/7891> [consulta: 27 de diciembre de 2017]. DOI: 10.4000/bifea.7891.
- Fernández Fabián, L. (2017). Construcción identitaria de los jóvenes ashéninkas del Gran Pajonal en el siglo XX. Tesis. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Disponible en <http://cybertesis.unmsm.edu.pe/xmlui/handle/cybertesis/6734> [consulta: 28 de diciembre de 2017].
- García Pérez, A. (2007). El síndrome del perro del Hortelano. *Diario el Comercio*, 28 de octubre de 2007. [consulta: marzo de 2018]. Disponible en: [https://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el\\_sindrome\\_del\\_perro\\_del\\_hort.html](https://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html) [consulta: 23 de marzo de 2018].
- Izaguirre, B. (1923). *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Jiménez de la Espada, M. (1881-1897/1965). *Relaciones geográficas de Indias. Perú*. tomo 2 (Biblioteca de Autores Españoles, tomo 184). Madrid: Ediciones Atlas.
- Kindberg, W. (Recop.); R. Anderson; J. Anderson y L. Rau (trads.) (1979). *Leyendas de los Campa Asháninka* (datos etno-lingüísticos, N9 39), (traducción libre de varios de los textos que se encuentran en "Información de Campo 48". Microficha). Lima: Ministerio de Educación e Instituto Lingüístico de Verano.
- Lathrap, D. (2010). *El Alto Amazonas*. Lima: Instituto Cultural Rvna.
- Leguía, A. (1929). Mensaje del Presidente del Perú, Augusto Bernardino Leguía Salcedo, al Congreso Nacional, el 12 de octubre de 1929, al Concluir su periodo de gobierno. [consulta: marzo 2017]. Disponible en: <http://www.congreso.gob.pe/museo/mensajes/Mensaje-1929-1.pdf>.
- Lehnertz, J. F. (1974). Lands of infidels: The Franciscans in the central montaña of Perú, 1709-1824. Tesis. Madison: University of Wisconsin.
- Loayza, F. (ed.) (1942). *Juan Santos, el invencible: (manuscritos del año de 1742 al año de 1755)*. Lima: Editorial D. Miranda.
- Martínez M. (2005). La colonia austríaca en el Perú durante la época del fascismo europeo. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 34 (1), 81-102 [consulta: 15 de octubre 2017]. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=12634105>.
- Montoya, R. (1998). *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
- Mora, C. (2007). La configuración del espacio regional de la selva central. *Revista Quehacer*, 165. Disponible en: <http://vlex.com/vid/configuracion-espacio-selva-central-56234980>.
- Mora, C. (1984). *Nativos en zonas de colonización: problemas y perspectivas. Población y colonización en la alta Amazonia peruana*. Lima: Consejo Nacional de Población.
- Noriega, T. (1972). Historia de Satipo. *Satipo.com*. [consulta: 15 de octubre de 2016]. Disponible en: <http://www.satipo.com/pdf/Historia.pdf>.
- Oficina Internacional del Trabajo (OIT) (1998). *Pueblos indígenas de la Amazonia peruana y desarrollo sostenible*. Lima: Oficina de área y equipo técnico multidisciplinario para los países andinos [consulta: 23 de octubre 2016]. Disponible en: <http://www.oitandina.org.pe/publ/peru/puebindi/>.
- Oficina Internacional del Trabajo (OIT) (1989). *Convenio OIT núm. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Lima: International Labour Office. Regional Office for Latin America and the Caribbean [consulta: 23 de marzo de 2018].

- Ortiz, D. (1961). *Reseña histórica de la montaña del Pan-goa, Gran Pajonal y Satipo, 1673-1960*. Lima: Editorial San Antonio.
- Presidencia de la República del Perú (2000). *Ley forestal y de fauna silvestre*. Lima: Autoridad Nacional Forestal y de Fauna Silvestre del Ministerio de Agricultura 7 de julio de 2000.
- Presidencia de la República del Perú (2008). *Decreto legislativo. N° 1015*. Lima: Congreso de la República, 20 de mayo 2008.
- Presidencia de la República del Perú (2000). *Decreto legislativo. N° 1022*. Lima: Congreso de la República 16 de junio de 2008.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (1992). *Desarrollo Humano: Informe Tercer Mundo*. Nueva York: United Nations.
- Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA). (2000). *Perspectivas del medio ambiente para América Latina y el Caribe*. Disponible en: <http://www.unep.org/geo2000/> [consulta: 14 de septiembre de 2016].
- Renard-Casevitz, F. M. (1992). *História Kampa, Memória Asháninka*. En M. Carneiro da Cunha (comp.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, Universidade de São Paulo, Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo, Companhia das Letras.
- Rojas, E. (1994). *Los asháninka, un pueblo tras el bosque: Contribución a la etnología de los campas de la selva central peruana*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tournon, J. (2002). *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Santos-Granero, F. (1992a). Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII. En F. Santos-Granero (comp.) *Opresión Colonial y resistencia Indígena en la alta Amazonía* (pp.103-134). Lima: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Abya Yala, Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador.
- Santos-Granero, F. (1992b). *Etnohistoria de la Alta Amazonía: Siglos XV-XVIII*. Quito: Abya-Yala.
- Santos-Granero F. (2002). The Arawakan matrix Ethos, Language and History in Native South America. En J. Hill y F. Santos-Granero (eds.). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia* (pp. 25-50). Urbana-Champaign: University of Illinois.
- Santos-Granero F. (2003). El enemigo interno. Hechicería infantil, insurgencia y los males de la modernidad en la Amazonia peruana. *Revista Andina. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas* 36: 161-192.
- Santos-Granero F. (2004). Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanasha. En A. Surrallés y P. García Hierro (eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: International Workgroup on Indigenous Affairs.
- Santos-Granero, F. y F. Barclay (1995). *Órdenes y desórdenes en la Selva Central: historia y economía de un espacio regional*. Quito: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Santos-Granero, F. y F. Barclay (1994). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen III: Cashinahua. Amahuaca*. Shipibo-Conibo: Abya Yala.
- Sarmiento Barletti, J. P. (2016). La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las comunidades nativas asháninkas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 45 (1), 157-172 [consulta: 27 de diciembre de 2017]. DOI: 10.4000/bifea.7904.
- Varese, S. (1973). *La sal de los cerros*. Lima: Retablo de Papel.