

ANTHROPOLOGICA Nº 10 - DICIEMBRE 1992

**ACERCA DEL "SABER CUANDO HACER" : EL CALENDARIO
CAMPA ASHANINKA Y EL CICLO ANUAL DE ACTIVIDADES**

Enrique Rojas Zolezzi *

* Pontificia Universidad Católica del Perú

El presente artículo¹ aborda un aspecto de la adaptación ecológica de una sociedad indígena amazónica, el grupo Campa Asháninka (Arawak Pre-Andino), al medio del bosque húmedo neotropical sudamericano: los conocimientos que pautan la distribución de las actividades productivas a lo largo del ciclo anual.

Como ha señalado Godelier, hablar de adaptación es hablar de las estrategias desarrolladas por el hombre para explotar los recursos del medio natural y también para adecuarse a los límites que impone la ecología a la reproducción de los recursos y a la propia reproducción del grupo social, asegurando así la continuidad del sistema social a lo largo del tiempo (Godelier 1984: 14-15). A diferencia de los animales, la adaptación del hombre comprende un conjunto de actividades sociales y conscientes que por ser tales suponen representaciones e interpretaciones socialmente generadas acerca de la naturaleza, de las relaciones adecuadas del hombre con esta y de las relaciones de los hombres entre sí. Estos aspectos mentales forman parte de todo sistema adaptativo, junto con los aspectos materiales, de los que no pueden ser considerados mero reflejo deformado: muy por el contrario, constituyen elementos activos en la definición de la praxis de los miembros de una determinada so-

1. El texto que aquí presentamos constituye el resumen de algunos puntos tratados en extenso en el trabajo "Pachákama, Inka y el origen de las herramientas de acero. Dones divinos y reemplazo tecnológico en un contexto de subordinación económica e intercambio desigual. El caso de los Campa Asháninka de la Selva Central", Tesis de Licenciatura presentada a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica del Perú en Noviembre de 1990. Es nuestra intención, a través de este artículo, lograr en el público, especializado o no, un mayor conocimiento acerca de la forma de vida de la sociedad Campa Asháninka que hoy aparece en las primeras planas de los diarios envuelta en hechos de violencia política que revelan una total indiferencia a lo largo de todo el espectro político al destino de las sociedades indígenas amazónicas. Esperamos lograr este objetivo a través de la exposición de los conocimientos que diferentes miembros de la sociedad asháninka compartieran con nosotros.

ciudad sobre la naturaleza² (Godelier 1984: 167). Así, abordamos aquí el estudio de un aspecto de dichas representaciones e interpretaciones, aquellas que permiten la identificación del momento más adecuado para la realización de las actividades productivas dentro del ciclo anual, los conocimientos acerca del *cuándo hacer*, representaciones colectivas que constituyen los medios mentales por medio de los cuales los miembros de la sociedad Campa Asháninka de tecnología neolítica, que tiene un escaso control sobre la reproducción de los recursos explotados, adecúan el actuar individual y colectivo sobre la naturaleza a los ritmos de desarrollo biológico de los organismos vivos en los que basa su reproducción material. El conjunto de estas representaciones se puede denominar calendario asháninka en tanto constituyen el conjunto de los conocimientos a partir de los cuales las diferentes actividades productivas son realizadas a lo largo del ciclo anual.

LA SOCIEDAD ASHÁNINKA

La Sociedad Asháninka se encuentra ubicada en un territorio que abarca dentro del bosque húmedo tropical tanto el habitat interfluvial (El Gran Pajonal) como el habitat ribereño (los llanos aluviales de los valles del Ucayali y el río Tambo y las orillas y terrenos colinosos a lo largo de los ríos Pichis, Perené, y Ene) (Mapa Nro 1) situación excepcional en relación a la mayoría de las sociedades indígenas amazónicas, ubicadas generalmente en sólo uno de dichos habitats. Sus cerca de 20,000 miembros se encontraban tradicionalmente distribuidos en este territorio en pequeños grupos residenciales compuestos por 4 o 5 familias nucleares relacionadas entre sí por relaciones de consanguinidad y afinidad ubicadas dentro de un territorio con límites definidos denominado *nampitsi* frente a otros grupos residenciales vecinos. Dichos grupos residenciales eran muy inestables a lo largo del tiempo pudiendo dispersarse por conflictos internos. En la actualidad, por efecto de la relación con patrones, la presión colonizadora sobre el territorio y la atracción de las escuelas bilingües, estos grupos se encuentran concentrados dentro del área mayor de una determinada comunidad nativa titulada o reconocida por el Estado, lo que constituye un cambio respecto a la gran dispersión que presentaban en condiciones tradicionales. Sin embargo, los grupos residenciales pueden ser percibidos por la distribución de las casas y las chacras las que presentan cercanía entre sí cuando pertenecen a miembros de un mismo grupo residencial y lejanía respecto a la de los miembros de los otros grupos residencia-

2. Estas representaciones socialmente generadas presentan diferentes funciones analizadas por M. Godelier (1984:167-219).

les. Un arroyo o una franja del bosque o la simple distancia marcan en el espacio una distancia social que sólo resulta evidente al extraño a través del análisis genealógico.

En el grupo Asháninka, la unidad de producción en la cual se desarrollan las actividades productivas de agricultura, caza, pesca y recolección está constituida por la familia nuclear extendida, la que involucra a parientes por afinidad como el cuñado (*añi*) y el yerno (*ñotsi*), siguiendo las reglas de cooperación los términos establecidos por la división sexual de las tareas.

El término *nosháninka*, es utilizado en este grupo por Ego para designar a todo individuo con el que se mantiene una relación de consanguinidad o afinidad conocida. Este término guarda una relación de oposición con el término *asháninka*, por el que Ego designa a todo individuo miembro de este grupo étnico. El primero se compone del prefijo de primera persona singular *no*—, que puede ser traducido como “mis parientes afines”. El segundo, presenta el prefijo de primera persona plural inclusiva *a*— pudiendo ser traducido como “nuestros parientes y afines”. Así, las relaciones de consanguinidad y afinidad asháninka se extienden hasta incluir a todo el grupo étnico, el cual es entendido como el conjunto de los parientes y afines. De hecho, todos los asháninka son entendidos como descendientes del shamán asháninka que —de acuerdo al mito de origen— escapara del diluvio que destruyó a una primera humanidad en una balsa y del cual todos serían descendientes. Dentro de esta categoría general, los *nosháninka* constituirían el kindred o parentela egocentrada cognática de un individuo, la red de relaciones de consanguinidad o afinidad comprendidas por la terminología de parentesco.

Las relaciones entre los individuos asháninka organizados en los dispersos grupos residenciales se renovaban periódicamente a través de eventos realizados todos los años en las mismas épocas, celebraciones colectivas e intercambios de dones, que involucraban a los individuos asentados en los diferentes valles y zonas interfluviales señalados. La ubicación de dichos eventos dentro del calendario nativo, aún hoy como veremos, guarda relación con la distribución de las diferentes actividades productivas de esta sociedad a lo largo del ciclo anual.

EL CALENDARIO TRADICIONAL ASHÁNINKA Y LA DISTRIBUCIÓN DE LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS EN EL TIEMPO

El modelo Asháninka de distribución del tiempo constituye un calendario anual de actividades cuyos criterios generales son astronómicos e hidrológicos

(Figura No 1), habiéndose elegido en correlación con estos factores otros florísticos y faunísticos que forman parte de los conocimientos necesarios para la práctica de las actividades productivas de horticultura, caza, pesca y recolección.

LAS ESTACIONES

Los Asháninka dividen el año en dos grandes estaciones de acuerdo a un factor hidrológico fundamental, el del ritmo de crecientes y vaciantes de los ríos: *osárentsi*, la temporada de vaciantes (de marzo a noviembre) y *kiárontsi* la temporada de grandes lluvias y crecientes (de diciembre a mediados de marzo). Marcadores del cambio de *osárentsi* a *kiárontsi*, además del cambio en el nivel de las aguas de los ríos y la frecuencia de las lluvias son la floración del árbol *shimáshiri* (Cassia cf. grandie) y del *savoro* (Caña brava, *Gynerium sagittatum*) que crece en la ribera de los ríos y de cuya flor los asháninka obtienen el asta de sus flechas. Otro indicador del cambio de estación está dado por la presencia numerosa del gusano *patsintsi*.

El cambio de estación es explicado a nivel mítico a través de *kamori*, la vía lactea. *Kamori*, dentro de la cosmología asháninka, está relacionado con la actividad de la pesca con los piscícidias *koñapi* (barbasco, *Lonchocarpus Nicou*) y *wakoshi* (*Clibadium remotiflorum*) en la que son empleadas represas de piedra *kamórentsi* (término derivado del primero) construidas en la toma de un brazo del río para bajar el nivel de las aguas en éste permitiendo la aplicación de estas sustancias para aturdir y así atrapar a los peces. De acuerdo a nuestros informantes,

“Antiguamente *Kamori* (la Vía Láctea), *patziri* (las siete cabrillas) y *porénkari* (Orión) eran gente (*atziri*) y vivían en la tierra. Un día *kamori* fué a hacer su trampa para peces en el río ayudado por *porénkari* y *patziri*. *Kamori* les había dicho: “hay que apurarse porque sino vienen los guerreros a matarnos con sus flechas”. Entre éstos se encontraban las avispas negras *sani*, el halcón o atatao *aro* que grita como guerrero y el puercoespín *tontorí*. Pero *porénkari* era el perezoso y todo lo hacía lentamente. Al ver aproximarse a los guerreros, *kamori* construyó su escalera para subir al cielo. Una vez que llegaron allí cortaron la escalera para que sus perseguidores no pudieran alcanzarlos. Al caer a tierra, el puercoespín se hirió con sus propias flechas, por eso lo vemos cubierto de puntas ahora” (3).

3. Según g. Weiss, *Kamori* y *Patsiri* eran shamanes ayahuasqueros, lo que les confiere la capacidad

Los asháninka señalan la existencia de un río del cielo, *Hananarite*, invisible a los hombres, en el cual pescan y se bañan para rejuvenecer los seres que habitan el mundo superior (Weiss 1975:254). Asimismo señalan que durante la época de vaciantes (marzo a diciembre) *kamori* “tapa el río” a la manera de una represa de piedras *kamórentsi* haciendo que el nivel de las aguas baje y que en la estación de crecientes “sigue el río” destapándolo y permitiendo que el nivel de las aguas suba en el río del cielo. Así, a partir de la figura de la vía láctea los asháninka han desarrollado una explicación a los cambios hidrológicos que marcan dentro de este calendario el cambio de estación por analogía con la técnica de pesca ya descrita, concepción en la cual existe una correspondencia entre lo que sucede en el río del cielo y los de la tierra: cuando *kamori* empieza a tapar el río del cielo, las aguas de los ríos en la tierra disminuyen su caudal y los asháninka construyen represas *kamórentsi* para realizar pescas con piscícidias.

Una explicación mítica alternativa de las estaciones recogidas por Weiss señala que *Aviverí*, héroe cultural asháninka, al crear la música de flauta de pan *sonkari* para cada estación y cada momento del día, crea las estaciones y el día y la noche (Weiss 1975: 315-319). Como veremos más adelante, a cada una de estas estaciones corresponden determinadas formas de interacción social vinculadas a la música.

En general, estación seca y húmeda reciben valoraciones diferentes. La estación seca es considerada aquella de abundancia de caza y pesca mientras que la estación de crecientes y lluvias es considerada pobre al no poder ser practicadas dichas actividades, además de las agrícolas.

FACTORES VINCULADOS A LAS TAREAS AGRÍCOLAS

Dentro de esta concepción del ciclo anual, la estrella *tsankatsimenki*, literalmente estrella de la siembra (Antares en la constelación de Scorpio), llamada también *kiramenkiri* o *ataantsimenki*, de color rojizo y que aparece a fines de marzo por donde sale el sol, señala el inicio del tiempo para las actividades agrícolas, considerándose el tiempo límite para la siembra del maíz aquel en que esta estrella llega al cenit, en octubre. Durante este periodo son realizadas las tareas del ciclo tradicional asháninka de uso de tierras (de tipo bosque primario —huerto—bosque secundario— bosque primario) que consiste en la

para ascender al cielo en una escalera o un bejuco. Weiss presenta en la obra citada una versión de este mito (Weiss 1975:269).

roza, la tumba, la quema y la siembra de los huertos de acuerdo a la técnica de la agricultura de roza y quema. De acuerdo al mito, esta estrella sería en la concepción asháninka “un hijo del dueño del maíz” que señala el tiempo de realizar la actividad de la siembra de este cultígeno:

“Un hombre tenía una hija puber sin esposo.

Ella tuvo un hijo pero le ocultó quién era el padre. Este era el dueño del maíz (*ashitarori shinki*). Cuando nació el niño tenía el pelo del color de los de la flor del maíz. El niño fue creciendo en casa del abuelo. Un día toda la yuca de las chacras se murió y hubo una gran hambruna. El abuelo hizo entonces una chacra plantando palitos como si fueran estacas de yuca para que ésta creciera en ella pero no sucedió nada. El abuelo tenía prohibido al niño ir a la chacra pues le decía que se picaría con espinas. Pero el niño lo siguió. Entonces, sin que el abuelo se diera cuenta, como era hijo del maíz, empezó a caminar en línea, primero por el borde de la chacra y luego por el centro de ella sembrándose a sí mismo en donde pisaba. Cuando hubo terminado le dijo a su abuelo “ahora voy a crecer, tienes que observarme porque creceré muy rápido y voy a madurar muy rápido y si esperas mucho tiempo me voy a secar. Me debes sacar cuando esté bueno para preparar mazamorra *chontari*. Me deben moler, escurrir y cocinar pero no deben dejar que gotee en el suelo porque sino cuando me beban tendrán diarrea. Tampoco deben beber el agua en que me cocinen pues entonces miccionarán continuamente. Nada de esto deben hacer mis hermanos. Luego se fué y ahora es la estrella *tsakantsimenki* (estrella de la siembra) que es roja. Esta es el niño que se sembró a sí mismo como maíz. Ahora indica cuándo se siembra maíz. Por eso se debe observar que la estrella esté a la altura indicada para sembrar maíz. Si uno se descuida, el maíz se marchita. Cuando la estrella está exactamente arriba de nosotros es buen momento para sembrar maíz. Pero después cuando ya está inclinada, no crecerá bien el maíz. El niño no se acostumbró aquí y se fue arriba (*henoqui*). Su abuelo cumplió con lo que le dijo y supo cuándo se siembra el maíz. Por eso ahora sabemos cuándo sembrarlo”.

Así, una vez pasado el momento más allá del tiempo en que la estrella llega al cenit, no es aconsejable sembrar maíz pues este se seca antes de echar fruto.

Según Weiss otro indicador de las actividades agrícolas es *itsankamento kirákiri*, la vara sembradora de *kirákiri* quien enseñara a los asháninka las técnicas agrícolas, alargada mancha oscura en la vía láctea que cuando está en el cenit indica el momento propicio para sembrar maíz (Weiss 1975:270).

Al lado de éstos, otros factores florísticos y faunísticos constituyen para los asháninka indicadores de momentos propicios para las actividades agrícolas. Para las chacras abiertas en el bosque primario, el periodo de roza y tumba es el mismo del recorrido de la estrella hasta llegar al cenit. El tiempo considerado el más adecuado para la quema de rozos en estos casos se encuentra señalado por la llegada de los grandes vientos de setiembre. Esta tarea sin embargo debe ser llevada a cabo antes que *mapitziki*, el pequeño pajarito hornero de color gris y patas delgadas, llegue. Esta ave, cuyo nombre significa literalmente ave piedra, se dice que es arrancada de las rocas y traída por los fuertes vientos que corren en la zona en dicho mes. Se dice que cuando ya han llegado es mal momento para la siembra de la yuca pues las raíces crecerán “delgadas como las patas de *mapitsiki*”.

Asimismo, la presencia numerosa de la chicharra *kentori* en dicho mes es considerada indicador de que ya no es buena época para la siembra del maíz *inki*, pues entonces crecerá “pura cáscara” y “sin carne” a semejanza de dicho insecto. Estas prohibiciones guardan relación con la llegada, con la temporada fría, de *sharaka* y *jeriniki*, granizo y truenos respectivamente, tiempo desfavorable para el crecimiento de las plantas. La época adecuada para la siembra del maíz es señalada por la floración de la palma *chero* en el mes de julio.

Los meses de diciembre a comienzos de marzo, más allá de los recalces de yuca en la chacra, no están destinados a tareas agrícolas.

Es necesario señalar que en la actualidad el ciclo rotativo tradicional de las chacras ha sufrido alteraciones debido a la escasez de tierras al verse la población asháninka limitada al uso del territorio de las comunidades reconocidas o tituladas por el Estado. Ello ha llevado a que actualmente el sistema rotativo sea bosque primario - huerto - bosque secundario - huerto - bosque secundario... Esta situación ha llevado también al cambio de la periodización de las actividades a lo largo del año. De hecho los asháninka distinguen claramente entre los periódicos para rozar, tumbiar, quemar y sembrar una chacra en bosque primario y aquellos para bosque secundario. Así, a diferencia de lo ya señalado para la roza y tumba en bosque primario, estas actividades en bosque secundario se llevan a cabo entre comienzos de marzo y fines de setiembre: la quema se lleva a cabo un mes después de haber tumbado, pues si se deja más tiempo después de haber tumbado, empieza a crecer la hierba; la siembra se efectúa entre comienzos de abril y fines de setiembre. Nuevos cultivos han sido introducidos alterándose el ordenamiento tradicional de las actividades agrícolas. Así, las semillas del maíz híbrido obtenido de la sociedad mayor, llamado por los asháninka *sonkoki*, es sembrado a comienzos de la

época de lluvias, en diciembre, siendo el momento indicado para dar inicio a esta actividad de la floración del árbol *kosampatsi* (Zancudo Capsi, Alchornea sp). Asimismo, aprovechando de la mayor humedad, en febrero se siembran cítricos. De esta manera, el periódico de las actividades agrícolas se extiende modernamente a la época de crecientes. El arroz es sembrado dentro del periodo tradicionalmente reservado a las actividades agrícolas.

FACTORES RELACIONADOS CON LA CACERÍA

Respecto a la cacería, si bien ésta es una actividad realizada a lo largo de todo el año, ciertos factores astronómicos y biológicos son correlacionados con circunstancias especiales en las que es más fácil herir a la presa o su captura resulta más beneficiosa (presencia abundante o engorde de los animales). En marzo, a comienzos de la época de vaciantes, la floración del árbol *shimáshiri* (Pashaco, Cassia cf. grandise) indica el inicio de la temporada de vaciantes y el tiempo de engorde de los animales en general, fenómeno señalado por los informantes con los casos del oso *maini*, el mono choro *tsovero*, el paujil *thamiri* y la perdiz *kenthori*. En este mismo mes, la floración del árbol *tsiñoriki* (variedad de palo balsa) indica el tiempo en que el armadillo *etzi* engorda. Entre los meses de marzo y abril croan los batracios *ovanto*, *karava* y *vayori* indicando presencia numerosa, los que entonces son cazados. En mayo, ya iniciada la época de vaciantes, florece el árbol *potoo* (ojé, Ficus máxima Mill) que señala la gestación del venado *maniro*. El mes de Junio, cuando este árbol echa fruto nacen las crías del venado que se alimentan de éstos. El venado es entonces cazado en las cercanías de dichos árboles. Es en ese mes que la flor de la variedad de palo balsa *shintzi* (yausaqui, Heliocarpus popayanensis H.B.K.) indica que el majás *samani* engorda conteniendo mayor cantidad de grasa, tiempo propicio para ser cazado. En agosto, la flor roja del *tairi* (Amasisa, Erythrina sp.) indica la llegada del batracio *taráiriki* (nombre derivado de la flor) el cual entonces es cazado. En setiembre florece el árbol *meshá* (Capirona, Calycophyllum spuceanum) lo que está en correlación con la época de engorde del venado *maniro*, el sajino *kitairiki*, la sachavaca o danta *kemari* y el paujil *tsamiri*. En dicho mes el grupo de estrellas llamadas *patziri* por los asháninca (las siete cabrillas de la constelación de las pléyades) se trasladan del cenit hacia el horizonte. Esta es una época en que aparecen bruma y neblina hacia el amanecer. Se dice entonces que *patziri* ha bajado y micciona a las perdices *shonkiri* y *kenthori*, las que en este tiempo, debido al húmedo frío, dejan las ramas altas de los árboles y duermen en las bajas. Es entonces cuando el cazador las puede herir con mayor facilidad. En este mes, ante su presencia numerosa, es cazado también el batracio *jomo*, llamado hualo en castellano regional. En octubre es cazada el ave *mapitzi*, el

homero, que como ya hemos señalado se dice que sale de las rocas y llega arrastrada por los fuertes vientos de este mes. Su llegada es indicada por la floración del bejuco o enredadera *shineki*. En diciembre, las ranas *paapatsi*, *pirinto*, *tzike* y *miro* son cazadas y sus huevos recolectados. En enero se da la maduración de los frutos del árbol *sampa* y el engorde del ave *kitcha* a la que sirven de alimento y que es cazada en sus inmediaciones. En febrero, la maduración del fruto del árbol *metsoki* indica el nacimiento de las crías del mono *koshiri*. En este mes la maduración de los frutos de los árboles *shereki*, *pamokoniro* y *piki* indican el engorde de las aves *shiro* (paloma), *patsiri* (perdíz), *panava* (perdíz) *maratzi* (chachalaca), *kotsaro* (paloma) y *thamiri* (paujil) que son cazadas cerca de ellos al alimentarse. Asimismo, en este mes aparecen manadas del achuni *kapeshi*.

Conocimientos del tipo de los señalados hasta aquí son los que guían la construcción de escondrijos y plataformas desde las cuales los cazadores *asháninka* acechan a las presas. Así por ejemplo Gaviria (1980) señala para el caso del majás (*Cuniculus paca*) cazado por los *asháninka* desde una choza construida sobre una tarima en las ramas de un árbol que

“... si fuera en octubre o noviembre la barbaccoa estaría ubicada alrededor de un árbol *tamamuri* (*ogcodeia* sp.) cuyos frutos caen en esta época. Si fuera en agosto, el mejor lugar sería cerca a una *copaiba* (*Copaifera* sp.); en marzo-abril en una *shiringa* (*Hevea* sp.) y en julio cerca de una *cumala* (*Virola* sp.).”

Para el caso de escondrijos construidos sobre el suelo, este mismo autor señala que

“... es frecuente encontrar estas construcciones en los aguajales en los meses de octubre y noviembre, lo mismo que cerca a los árboles de *pijuayo* (*Bactris gasipaes*) (sic.) *caimito* (*Chrisophillm cainito*) y *uvilla* (*Pouroma cecropiaefolia*) en agosto-setiembre, a la espera de alguna *sachavaca* (*Tapirus Terrestris*) o *sajino* (*Tayassu tajacu*) para poder dispararle o flecharlo”.
(Gaviria, A. 1980:196-7).

Otro aspecto importante de la cacería en el grupo *asháninka* está constituido por la captura de los polluelos de diferentes tipos de loros y pavas, los que son criados en cautiverio para posteriormente servir de alimento. Así, los *Asháninka* han establecido una serie de correlaciones entre el periodo de floración o fructificación de determinados árboles y el tiempo en que nacen los polluelos de ciertas aves. Por ejemplo, en enero, la fructificación del árbol

panashinta (zapote) indica el tiempo en que revientan los huevos del papagayo o maracaná *saveto* ; en febrero, la maduración del fruto del árbol *tsonkitsiroki* (mashonaste, *Clarisia racemosa*) indica el tiempo en que el paujil *thamiri* tiene polluelos; en agosto, la floración del árbol *kanai* (Tangarana, *Triplaris pavonii* Meissn) indica el nacimiento de los periquitos o pihuichos *tsityoki* y *chokiyo*. En octubre la flor del *shineki* indica el nacimiento de las perdices *kentsori*, *shonkiri patsiri* y *shirintsi* ; en diciembre la fructificación de la palmera *kishtriki* es tomada como indicador del nacimiento de los polluelos del loro *kaniro* (chiriclé en castellano regional).

FACTORES RELACIONADOS A LA PESCA

De acuerdo al régimen de lluvias se pueden distinguir dos momentos en la actividad de la pesca: aquella que se práctica sólo en el río grande y aquella que se da sólo en las quebradas. La primera se realiza en época de vaciantes y la segunda en época de crecientes.

Entre julio y agosto la roja flor del árbol *tairi* (*Amasisa*, *Erithina* sp.) que como hemos señalado indica la presencia del batracio *tarairiki*, es tomada también como indicador del tiempo en que el pequeño pez de cola roja llamado *tairivainiki* surca los ríos. Poco tiempo después, a mediados de agosto, la blanca flor del *pijoro* (Ocuera blanca, *Cordia* sp.) anuncia la minajada. La floración de la lupuna *shina* (*Chorisa integrifolia*) indica la llegada del *mereto*, pequeño pez llamado regionalmente " anchoveta". En esta época se dan grandes pescas en el río grande con veneno. A comienzos de setiembre la flor azulada del árbol *kanai* (tangarana, *Triplaris pavonii* Meissn) indica que los peces están con huevera. Otros informantes señalan que la flor violácea del árbol *pooroki* (*Zancudo* Capsi, *Alchornea* sp.) indica que los peces *shima* (boquichico), *mamori* (sábalo) y *mereto* tienen huevera, que es de ese mismo color.

Con la llegada de las primeras lluvias del periodo de crecientes en diciembre el agua se vuelve turbia. Es entonces cuando los asháninka practican más asiduamente la pesca con atarraya o esparavel, red circular arrojadiza. A comienzos de diciembre, con el inicio de la temporada de crecientes la mayor parte de los peces grandes parten río abajo hasta el siguiente año. En enero, al aumentar el caudal del río, los peces pequeños se internan en las aguas más tranquilas de las quebradas y la pesca se realiza en ellas. La maduración de la granadilla silvestre *shivarityoki*, que crece en las chacras abandonadas, es considerada indicador del próximo arribo de la mijanada de los pequeños peces *shivari* que surcan las quebradas en dicho mes. Para otros informantes, la

floración del bejuco o liana *savéntaki* (uña de gato) indica la llegada de variedades de pequeños peces que en su conjunto constituyen la categoría de los *shivá*, como el llamado *savéntari* (guardando relación con el nombre del bejuco indicador), el *matópiri* y el *kitotha*. Más tarde, en febrero y marzo, la maduración del *onkichapaki* —fruto del cetico *onkona* (*Cecropia* sp.)— es tomado como indicador de la surcada de los peces *kovana* y *mamori* (lisa y sábalo respectivamente en castellano regional) los cuales se alimentan de dicho fruto cuando cae al agua.

La pesca del camarón *kito* y los cangrejos *oshero* y *oirontsi* se realiza en las quebradas en el mes de agosto cuando el caudal de éstas es más bajo.

ACERCA DE LA RECOLECCIÓN

Las actividades de recolección abarcan una gama bastante amplia de recursos que van desde los gusanos comestibles hasta los frutos silvestres pasando por las larvas de avispas y la miel. Lejos de presentar el conjunto de los recursos explotados por los Asháninka presentamos aquí los más representativos dentro del calendario nativo.

Al comenzar el tiempo de crecientes y lluvias durante los meses de diciembre y enero se da la presencia numerosa del gusano *patsintsi*, que es recolectado. Asimismo, la flor del *shevantoki* (árbol uvilla, *Coossapoa* sp.) indica el tiempo para la recolección de la miel de la abeja *yarato*. En esos meses son también recolectados los frutos de los árboles *etziki*, *shevantoki* (uvilla, *Coossapoa* sp.), *kiritoki shivarityoki* y *panashinte* (zapote, *Quararibea*). En febrero se lleva a cabo la recolección de los frutos de los árboles *tsonkitsiroki* (*Clarisia racemosa*), *metsoki* (Ubos, *Spondias mombin* L.), *shereki*, *pamokoniro* y *piki*. A comienzos de la temporada de vaciantes, el mes de marzo, es recolectado el gusano *shoopa* en los ceticales (*Cecropia* sp.). En este mes es recolectado el pedúnculo de la flor de caña brava, usado para fabricar el asta de las flechas. En ese mes se da también la maduración de la almendra del árbol *pasotziki* (almendro, *Caryocar amigdaliforme* G. Don). En julio es recolectada la cigarra *shivéreki* y durante el mes de agosto, en el centro de la temporada de vaciantes, se da la recolección del gusano *mata*. En setiembre se recolectan los frutos dulces de los árboles *pocháriki*, *meronki* (*Chimicua*, *Perebea* sp.) y *pamiki* (*Pseudolmedia laevigata*) en el bosque primario. En octubre es recolectado el caracol de tierra de concha alargada llamado *sonkiro*, al igual que las larvas de las avispas *mani*, *saní*, *kemiki* y *kensirotsi*.

LA REACTUALIZACIÓN DE LAS RELACIONES SOCIALES EN EL GRUPO

Un caso aparte en las actividades productivas de la sociedad asháninka está dado por la producción de la sal. Dicha actividad junto con la distribución de este producto están señaladas dentro del calendario asháninka por la blanca flor del árbol *pijoro* (Ocuera blanca, *Cordia* sp.) que surge en el mes de agosto, en el momento central de la estación de vaciantes. Tradicionalmente en dicho mes la sal, junto con otros bienes tales como barras del aglutinante *tziri* (empleado para la fabricación de utensilios), astas de flechas, tubos de pigmento *potsoti* (empleado para la pintura facial y corporal), túnicas y cabestrillos para cargar bebes tejidos en algodón e incluso polluelos de diferentes aves, todos ellos producidos en forma de pequeños excedentes del trabajo masculino y femenino de las unidades domésticas agrupadas en los pequeños grupos residenciales ubicados en diferentes *nampitsi* dispersos en el territorio de la sociedad asháninka, son intercambiados dentro de los términos de la reciprocidad positiva (Sahlins 1983: 203-252) constituyendo el soporte material de la renovación de las relaciones entre los individuos asháninka a nivel de toda la sociedad.

Aún en la actualidad existe un sistema de caminos que comunica los diferentes valles y zonas interfluviales que constituyen el territorio tradicional de la sociedad asháninka con la zona del Cerro de la Sal *tsiviari* ubicado en las cabeceras del Perené (v. Mapa 1). Así, uno de ellos comunica el río Unini en el Gran Pajonal con el Perené, ruta que era también empleada por los pobladores del río Tambo. Los asháninka del río Ene mantienen aún hoy en uso una trocha que comunica este valle con la zona de Satipo y el Perené. Finalmente los asháninka del río Pichis se comunican con dicho valle a través de un camino que atraviesa la cordillera San Matías que separa uno de otro. Antiguamente, en el mes señalado los asháninka explotaban la sal del mencionado cerro para inmediatamente realizar viajes de intercambio por los ríos y el sistema de caminos señalado. Junto con la sal, eran intercambiados otros bienes, entre ellos las herramientas de acero y hierro obtenidas por intercambio desde la sierra (Tibesar 1950). Dichos intercambios sin embargo, cuando eran realizados dentro de las fronteras de la sociedad asháninka, eran efectuados dentro de los términos de la reciprocidad positiva del sistema *ayómpari*.

Como hemos señalado, *asháninka* significa “nuestros parientes y afines” de manera que el conjunto de los miembros del grupo son entendidos como una totalidad de individuos relacionados por afinidad y consanguinidad. Al interior del grupo sin embargo existe una categoría de individuos ubicados fuera de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas de Ego y con quie-

nes este mantiene relaciones de intercambio, los *ayómpari*. *Niómpari*, es el término con el que Ego designa al individuo asháninka situado fuera de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas con quien mantiene relaciones de intercambio tradicional. Puede ser traducido como “compañero de intercambios”. Por su parte *ayómpari*, término compuesto por el sufijo de primera persona plural a- y la raíz señalada, designa al conjunto de los individuos asháninka que interviene en el sistema de intercambio tradicional y potenciales “compañeros de intercambios” entre sí. El *niómpari* puede vivir a varios días de camino en otra región a la que se llega por el sistema de caminos descrito. Todos los años en agosto estos individuos se visitan para retomar el don recibido en la visita del *niómpari* en año anterior o para renovar la relación a través de la entrega de un nuevo bien. A pesar de que en la actualidad el Cerro de la Sal no constituye ya el centro de este sistema de intercambios, éste aún constituye el medio a través del cual los diferentes grupos residenciales dispersos por el territorio tradicional asháninka se relacionan más allá del propio valle. Si actualmente la explotación de la sal se limita a ciertas emanaciones de agua salada en los ríos Perené y Azupizú, como ha señalado Bodley (1973), existe entre las diferentes zonas una especialización en la producción de diferentes bienes, no motivada por limitaciones técnicas o de recursos sino por un imperativo social como es el mantener las relaciones de intercambio tradicional con individuos asháninka residentes en otras áreas dentro del territorio del grupo. Así, según señala este autor, los asháninka pajonalinos se especializan en la producción del aglutinante *tziri*, mientras que los del Perené en la producción de túnicas y bandas para bebés, arcos y flechas.

Asimismo, por medio de este sistema, como en tiempos pasados, se opera la distribución de herramientas manufacturadas de acero y hierro, desde las zonas de mayor contacto con los blancos y mestizos hasta aquellas más aisladas. De esta manera, el intercambio de los excedentes producidos por la unidad doméstica asháninka a través del sistema de intercambios tradicional constituiría un medio de reactualización de las relaciones sociales a nivel de la totalidad de grupo entendido como un gran conjunto de parientes por consanguinidad y afinidad. En tanto que esto no obedece directamente a imperativos de orden técnico. La producción de los excedentes intercambiados constituye una inversión de trabajo en la producción de valores sociales, y por lo tanto en la producción del grupo étnico asháninka como unidad, como sociedad.

Si bien el sistema de intercambio tradicional *ayómpari* constituye uno de los medios a través de los cuales son reactualizadas las relaciones entre los diferentes grupos locales en la estación de vaciantes, tradicionalmente estas relaciones eran también renovadas en la estación de crecientes y lluvias a través

de una gran celebración que tenía lugar en el mes de enero cuando florece la caña brava *savoro*, indicador de la llegada de la época de crecientes. Esta celebración, que se ubicaba a finales y comienzos del ciclo anual de acuerdo a nuestros informantes, se llevaba a cabo en el Perené en la zona de Pichanaki, aspecto significativo si se toma en cuenta que por dicho punto pasaban antiguamente los caminos que llevaban al Gran Pajonal, Tambo y Ene. Esta celebración, en la que participaban hombres y mujeres, tenía por significado global preservar la vida de los participantes o vivir más. El organizador de la fiesta vestía con un tocado de flor de caña brava trenzada y dirigía las danzas. Durante esta celebración no se debía dormir sino cuando éste lo indicaba pues de lo contrario “el que dormía se moría ese año”.

Como hemos señalado anteriormente, de acuerdo al ciclo mítico de Avíveri, este crea las estaciones a través de la creación de la música correspondiente a cada una de éstas. En las formas de interacción social descritas, ubicadas en cada una de las dos estaciones del calendario asháninka, la música juega un papel fundamental. Así, en coherencia con este mito, la música de *sonkari*, la flauta de pan asháninka, juega un papel fundamental en la celebración que sigue el arribo del *ayómpari* en a la casa de su “compañero de intercambios” en tiempo de vaciantes; de manera análoga de acuerdo a nuestros informantes, las danzas colectivas de las celebraciones de la estación de crecientes se realizaban al son de la música de dichos instrumentos.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo hemos mostrado que la sociedad asháninka ha desarrollado un conjunto de representaciones basadas en la definición de determinadas relaciones entre fenómenos naturales que tienen por finalidad orientar en la dimensión temporal la realización de las actividades productivas de agricultura, caza, pesca y recolección tanto individuales como colectivas adecuándolas a los ritmos de desarrollo de los organismos animales y vegetales, cultivados y silvestres, a lo largo del ciclo anual, permitiendo así la reproducción material de sus unidades domésticas. En este sentido podemos decir que dichas representaciones colectivas forman parte de las fuerzas de producción de esta sociedad.

Las relaciones establecidas entre los diferentes factores del medio natural parten de la co-presencia de dichos elementos y constituyen el fruto de una actividad sistemática de observación y clasificación de los hechos, constituyendo una “ciencia de lo concreto” en el sentido dado por Levi-Strauss a este término (Levi-Strauss 1975:35-40): dichos conocimientos, plasmados en una

tradición de conocimientos transmitidos de generación en generación son construidos a través de una actividad mental que relaciona los fenómenos en muchos casos a partir de sus cualidades sensibles e interpretando en muchos otros las relaciones entre dichos elementos del entorno natural a través de analogías con las relaciones sociales entre individuos al interior de la sociedad confiriéndoles una naturaleza social. Así por ejemplo, se establecen relaciones en base a los colores entre los periodos de floración de ciertos árboles y la minajada y el desove de los peces; la Via láctea, Antares y las siete cabrillas son consideradas seres sociales, asháninka, con relaciones de parentesco con los agricultores y pescadores de esta tierra.

Dentro del calendario hasta aquí descrito, se definen a partir de la vía láctea y los factores hidrológicos señalados, dos estaciones, seca y húmeda, que reciben valoraciones opuestas: durante el tiempo de vaciantes las fuentes de proteína son más abundantes, los animales empiezan a engordar, tienen sus crías y se encuentran cerca del río; el volumen de las aguas es menor, lo que hace posible el uso de los venenos de pesca con efectividad sin que se dispersen; son recolectados gusanos, larvas de avispa y caracoles. Por el contrario durante el tiempo de crecientes los animales se encuentran dispersos y lejos del río; el volumen de las aguas dificulta el uso de los venenos de pesca que entonces se dispersan; el agua barrosa dificulta la observación necesaria para atraparlos con arco y flecha; las únicas fuentes de alimentación, más allá de los productos de la chacra, están dados por la variedad de frutos silvestres recolectados y no es casual que la mayor parte de las variedades objeto de atención con fines alimenticios estén ubicados en dichos meses. Tomando en cuenta el hecho de que para los asháninka una comida sin carne es una mala comida, la temporada de crecientes y continuas lluvias goza de mala reputación.

A este respecto es necesario señalar también las funciones inversas que presentan, dentro de la estación de abundancia o de vaciantes, Antares y las siete cabrillas: la primera asociada a los alimentos vegetales y la segunda a la carne, relación que Levi-Strauss señalara como una constante en múltiples sociedades amazónicas (Levi-Strauss 1982: 226).

Al interior de la división fundamental del ciclo anual en dos estaciones, se definen los ritmos de la vida social: en el centro de la estación seca, el intercambio de bienes en los términos de la reciprocidad simétrica a través del sistema *ayómpari* permite que hasta hoy pequeños excedentes generados por las unidades domésticas asháninka sirvan de soporte material a la reactualización de las relaciones sociales entre grupos residenciales ubicados

en diferentes valles y zonas interfluviales; en la estación húmeda o de crecientes, y hasta la década de los años sesenta de acuerdo a nuestros informantes, todos los años se realizaban grandes celebraciones colectivas en las que participaban individuos de los diferentes valles y zonas interfluviales ocupadas por los asháninka. Así, en el modelo original, a través de estos dos tipos de eventos que corresponden a las dos estaciones del calendario asháninka esta sociedad reactualizaba las relaciones entre los individuos a nivel de la totalidad. La desaparición de las celebraciones colectivas anuales en la zona del Perené, en el camino al Cerro de la Sal, revela los efectos de la colonización sobre las instituciones cohesionadoras de esta sociedad. Sin embargo, la estabilidad y la cohesión del sistema logran ser mantenidas más allá de la fragmentación del territorio en múltiples comunidades aisladas, a través de la inversión de trabajo por las unidades domésticas de los diferentes grupos residenciales en la producción de bienes a ser intercambiados, al margen del creciente mercado, en el sistema de intercambios tradicional *ayómpari* reactualizando las relaciones sociales a nivel del grupo como totalidad, produciendo sociedad.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, J.
1987 *Tsimeri (las aves)*. Yarinacocha, CALA-ILV.
- BODLEY, John H.
1970 *Campa Socio-Economic Adaptation*. PhD. Dissertation, University of Oregon.
- BODLEY, John H.
1973 "Deferred exchange among the Campa Indians" En: *Anthropos* 68 (Friburg) pp. 589-596.
- ELICK, John
1969 *An Ethnography of the Pichis Valley Campas of Eastern Peru*. Ph D dissertation, University of California, Los Angeles Microfilm.
- GAVIRIA, A.
1980 "La fauna silvestre y su aprovechamiento por las comunidades del río Pichis". En: *Revista forestal del Perú* (Lima), Vol. X, No 1, pp. 192-201.
- GODELIER, M.
1984 *L'Idéal et le Matériel*. Paris, Fayard.
- LEVI-STRAUSS, CL.
1975 *El pensamiento salvaje*. Mexico, FCE.
- LEVI-STRAUSS, CL.
1982 *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I*, Mexico. FCE.

- PAYNE, David
1980 *Diccionario Asháninka-Castellano*. Yarinacocha, CALAP-ILV.
- REYNEL, Carlos
1984 "Arboles en la lengua Campa Asháninka" En *Boletín de Lima* Nro 36, año 6, pp. 85-96.
- ROJAS ZOLEZZI, E.
1990 "*Pachákama, Inka y el origen de las herramientas de acero. Dones divinos y reemplazo tecnológico en un contexto de subordinación económica e intercambio desigual. El caso de los Campa Asháninka de la Selva Central*". Tesis Licenciatura PUC.
- RUTTER, Richard A.
1990 *Catálogo de Plantas útiles de la Amazonía Peruana*. Yarinacocha. ILV.
- SAHLINS, M.
1974 *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, ak Al.
- TIBESAR, Antonine OFM
1950 "The Salt Trade among the montaña indians of the Tarma area of eastern Peru" En: *Primitive man*, T-XXIII, Washington, PP. 103-108.
- TOVAR, Enrique
1966 *Vocabulario del Oriente Peruano*. Lima, UNMSM.
- WEISS, Gerald
1975 *Campa Cosmology. The World of a forest Tribe in South America*. New York, Anthropological Papers of the Museum of Natural History.