

# AVANCES DE INVESTIGACIÓN

## LA LITERATURA ASHÁNINKA: NARRATIVA DE LOS SERES ESPIRITUALES

Gonzalo Espino Relucé y Silvia Apaza Espinoza<sup>1</sup>

Universidad Nacional Mayor de San Marcos-EILA

gespino@unmsm.edu.pe

 <https://orcid.org/0000-0001-6685-2212>

sapazae@unmsm.edu.pe

 <https://orcid.org/0000-0002-3021-5243>

### Resumen

El artículo explora la literatura indígena asháninka como manifestación oral interpelada o impactada por los procesos de modernización y que se trasmite de generación en generación. Se aproxima a toda la literatura indígena asháninka y a su lento proceso de inclusión desde la escritura. Focalizamos nuestra disertación en un tipo de relato que identificamos con los seres espirituales, dueños, espíritus o protectores de la naturaleza y hace una cala en las características de estos últimos. Si bien apelamos a la bibliografía existente sobre la cultura asháninka, focalizamos nuestro trabajo en las recopilaciones sobre dueños, realizadas en la comunidad nativa Cushiviani y desde un espacio educativo EIB N°64483, situado en la Selva Central, en Perú.

---

1 Este trabajo corresponde a las pesquisas del grupo de investigación EILA-UNMSM, proyectos "Narrativa asháninka y escuela" y "El narrar en asháninka. La oralidad del río escuela" financiados por la UNMSM.

Palabras claves: Asháninka; Narrativa; Espíritus de la naturaleza; Territorio; Cosmovisión; Historia

## Summary

This article explores Ashaninka indigenous literature as an oral manifestation questioned or impacted by modernization processes and transmitted from generation to generation. It approaches the indigenous Ashaninka literature and its slow process of transformation into writing. We focus our dissertation on a type of theme that we identify as spiritual beings, owners, spirits or protectors of nature and take it as a characteristics of the latter. Although we appeal to the existing bibliography on Ashaninka culture, we focus our work on the compilations on owners, found in the Cushiviani Native Community and from the bilingual intercultural school EIB N°64483, located in the Central Amazon, in Peru.

Keywords: Asháninka narrative; Spirits of nature; Territory; Worldview; History.

La Selva Central concentra a diversas culturas amazónicas del Perú. Entre ellas, a los pueblos asháninkas, yaneshas y nomatsigengas, pertenecientes a la familia lingüística arawak. En la historiografía se le conoce como campas; Varese precisa “que los indios campas se autodenominan asháninka (los hombres, gente, pueblo, paisano). La denominación campas, como veremos, aparece tardíamente en las fuentes escritas, y tiene un sentido despectivo a los oídos de los campas”. (Varese 1973: 42)<sup>2</sup>. Sin embargo, la palabra campas se asocia a los usos, de allí que hay que estar atentos “El término campas a veces se rechaza porque no se le encuentra sentido a la palabra (‘no quiere decir nada’), pero en el Perené y otros sitios de todas maneras nadie la rechaza por percibirla como una especie de bofetada verbal. Son algunos antropólogos que suelen generalizar observaciones sueltas y muy casuales y condimentarlo con algo reivindicativo que corresponde a la actitud del investigador, y no del investigado” (Butter: 8).

Ubicados en las laderas “orientales de la Cordillera de los Andes y el alto Yurúa”, viven a lo largo de diversos pisos ecológicos de selva alta y baja, en los departamentos de Junín, Ucayali, Huánuco, Cusco, Pasco y Ayacucho.

---

2 “En épocas anteriores fueron denominados como *andes*, *atis*, *chunchos*, *chascosos*, *kampas*, *campas*, *tampas*, *thampas*, *kompas*, *kuruparia* y *campitis*; los asháninka han sido tradicionalmente más conocidos como campas” (Mayor 2019: 130).

Demográficamente es el pueblo indígena amazónico con mayor población, el censo 2017 registra 73,567: “por sus costumbres y sus antepasados han sido 55,493 personas que se han autoidentificado como parte del pueblo asháninka a nivel nacional” y según “los datos obtenidos por el Ministerio de Cultura, la población de las comunidades del pueblo asháninka se estima en 112,492 personas” (BDPI).

Como lengua, el asháninka cuenta con un alfabeto oficial, aunque no goza del consenso de los hablantes, debido a que sus variedades se acercan o distancian. Con una historia distante en el tiempo hace más de 3000 años (Rojas Zolezzi 1994; Ribeiro 1978), actualmente son culturas contactadas, con un progresivo impacto de la modernización y de las políticas del Estado, que no siempre llegan a los pueblos. La producción creativa de estos pueblos todavía corresponde a la fase de la tradición oral, es decir, a las formas cómo estos pueblos recrean su cultura de generación en generación.

### **Memoria y literaturas indígenas**

Nuestra propuesta asume la contundencia de la realidad y la historia, la historia de los oprobios y desigualdades, que a lo largo del tiempo fueron marginados, si no convertidos en despensas del erario nacional (Ribeiro-Wise [1978] 2008; Solis 2003, Cultura 2015). Brevemente corresponde hacer una proposición: la Amazonía fue parte de lo que hoy llamamos Perú, un espacio distante y fronterizo con la que se mantenían relaciones de intercambio. Su población, desde la llegada de los españoles, para estas tierras no solo era el indio sino el salvaje, concepto que convivió con nosotros hasta el siglo XX. La historia del sueño de El Dorado o de la eterna juventud, a la “tierra de la canela”, una historia que tiene a la Iglesia como protagonista con la conformación de bolsones de indígena adoctrinados, las misiones. Luego, a fines del siglo XIX ocurrirá un hecho que trastocaría las culturas indígenas en general, nos referimos al periodo del caucho, en la que, los nativos si no fueron esclavizados, fueron exterminados; asunto que generó un proceso de intercambio violentos entre diversas etnias. Esto coincide con un nuevo escenario desde mediados del siglo XIX, cuando el gobierno peruano alienta la colonización de la Selva, entregando territorios indígenas a colonos y empresas. Este hecho coincidirá con la fundación de nuevas ciudades ribereñas que tendrán un impacto significativo por los efectos de la modernización (CILA 2011). Formalmente incorporada como parte del territorio nacional, sus culturas nunca fueron de interés para el país. La historia se asocia a dos hechos. De un lado, la violencia

vivida contra estos pueblos: “Las migraciones, ya sea por violencia política como por interés en la extracción de recursos forestales, han provocado que se movilen y compartan territorios con otras etnias” (Mayor 2019: 130). Y de otro la descalificación: reciente ha sido la de esclavización por partes de las huestes senderista durante el conflicto armado interno (CVR 2003), esta alcanzó su punto más alto de descalificación en pleno siglo XXI cuando la primera autoridad del Perú consideró que los indígenas eran ciudadanos de segunda categoría y se produjo el Baguazo (2009), este doloroso suceso, sin duda, visibilizó a la Amazonía ya no solo como bosque, despensa, sino como gente y cultura, lo incorporó en el imaginario nacional y permitió un despliegue del arte y la literatura indígena. Su incorporación en el imaginario nacional, como cultura, como pueblo, se produce en este siglo, con el Baguazo.

Las literaturas tradicionales y orales se siguen transmitiendo en las comunidades nativas de generación en generación, han tenido el inevitable impacto de los programas de evangelización, primero de los misioneros católicos (s. XVII), luego, de los protestantes durante el s. XX; de los procesos de modernización, que tiene en la migración un referente importante así como la emergencia de las ciudades amazónicas que han desplazado sentidos originarios de las narrativas tradicionales orales de la Amazonía. Pedro Falcón afirma que “Actualmente, en la región del valle del Perené y en menor proporción en las comunidades indígenas de Satipo, los hablantes jóvenes de esta lengua no recuerdan con precisión la identidad y las características de los personajes míticos de gran importancia en la cosmografía y la tradición asháninkas” (Falcón 2015: 99). Los hallazgos de la investigación dirigida por María Cortez Modragón (2016) coincide con la afirmación de Falcón.

Esta literatura indígena constituye un sistema que es parte de otro macrosistema, el de las culturas peruanas, donde el dominio y hegemonía corresponde a la literatura escrita en español, cuyo circuito viene sancionado por la academia, los medios y la empresa editorial (Bedoya, Espezúa). Este esquema nos lleva a aproximarnos a la diversidad cultural y sus realizaciones con una tradición ya definida como el caso de la literatura quechua. En ese marco nos encontramos entonces con un proceso literario que resulta más complejo y de difícil configuración debido a procesos desiguales que han producido exclusiones, marginaciones y silenciamiento. Aun cuando la transitividad y difusión de las culturas originarias tenga una especial atención por su carácter exótico.

Las literaturas indígenas amazónicas serían aquellas que se realizan bajo una doble premisa, la lengua y la cultura, es decir, aquellas que se dicen en la

lengua y que se transmiten de generación a generación; concebidos en la lengua originaria, sus enunciados están imbuidos de lo que comúnmente se llama cosmovisión. No son todavía literaturas escritas.

### ¿Literatura escrita?

La discusión sobre la literatura nos lleva una vez más a ubicarla desde la práctica de la autonomía del texto. Lo que equivale a cuestionar las relaciones que se establecen entre las narrativas de la memoria colectiva, de aquellas donde aparece un sujeto que puede imaginarse libre y a la par que invita a pensar en los soportes, en este caso la voz y la letra, aunque para los tiempos actuales, voz-letra-audiovisual. Empecemos por reconocer que, en casi todo, el caudal de narrativas amazónicas se encuentra en la memoria de los pueblos indígenas, que vienen siendo transmitido de manera oral que aún en el caso de los asháninkas, se ha llegado a la escritura o mejor, se corresponde con

[L]a oralidad primaria en el pueblo asháninka está basada en la pictografía, elementos de pre-escritura donde se ubican los iconos (representaciones de dioses, animales, fenómenos de la naturaleza, templos, etc.), las señales (la nube gris, el canto de las aves, etc.). (Jacinto 2015: 145)

Y que desde la década de los 90 del siglo pasado, empiezan a tener escrituras.

Lo primero que enfrentamos es un tipo de textualidad que circula como tradición oral y se reproduce de generación en generación sin prejuicio del impacto de las relaciones que la modernización ha movilizad. El mayor acervo de los relatos indígenas forma parte del corpus de las tradiciones orales amazónicas de la Selva Central; es decir, lo que los otros conocemos corresponde aquello que proviene de recopilaciones etnográficas o relatos, lo que replican como tradiciones y cuentos de la selva. Es decir, van precedidas, por la declaratoria o sugieren de ser relatos escuchados, grabados, transcritos y editados. En el mismo sentido, lo ocurrido en una sesión de narración, sea en la maloca, en el camino para la casa, el mitayo o caza, actividades en ocasiones ceremoniales y rituales, termina por ser grabada; la que luego se transcribe y edita para su publicación (Espino 2015). La voz sufre un proceso de desplazamiento que suele sugerir la ficción de oralidad, aunque esta se ve incorporada por la letra.

Entonces, ¿qué ocurre con estas narrativas que se dicen en la lengua asháninka y que no están escritas? Corresponde advertir las posibles transiciones que se dan de una locución oral a otra escrita. Aunque no deja de ser particularmente sugerente el hecho de que esta se pueda capturar en soportes digitales-audiovisuales; es

decir, la posibilidad de que los registros se produzcan, por ejemplo, a través de una grabación en vivo y que este material, luego de un proceso previo, se transcriba y se divulga. Esto no obvia, sin duda el hecho oral como un evento irreplicable (Taylor 1996, Espino 2015, 1999), es decir, aquello que se escucha, vive y siente en cada ocasión como una situación singular; la irreplicable conversa que se establece cuando se narra, acontece según sea el narrador y su auditorio, una situación pautada por el narrador y auditorio. El evento no se corresponde exclusivamente con la palabra, va acompañada de lenguaje del cuerpo y las formas como los escuchas participan en el narrar del relato. Ciertamente, esta primera nos ubica en la naturaleza cotidiana del acto de narrar, de la convivencia.

El otro proceso es en el que participa un sujeto de cultura diferente, el otro cultural. Solidario o no. En ese proceso, es importante detenernos en cuatro posibilidades adicionales.

1. La recopilación sistemática y ordenada que realiza un investigador, que mantiene los sentidos culturales de esa literatura, sea cuando estaba en una transición entre lo que vivió y escuchó, entre lo que escucha y transcribe como objeto de estudio la transcripción del relato o la pauta etnográfica del relato.

2. El recojo poco sistemático o circunstanciales, episodios, que puede devenir en un texto “supuesto” como recogido, que transcriba una memoria, como una aproximación, que suele asignarse como una estampa, como costumbres o una tradición.

3. El trabajo ficcional, es decir, una forma de escritura que se basa en las tradiciones orales escuchadas. El narrador se compromete en la cultura y la realiza. Este es el caso de *El arco y la flecha* (1991) de Urteaga Cabrera, que convivió con la cultura shipiba.

4. Las versiones de divulgación. Esta tiene como propósito la divulgación. No siempre respetan la naturaleza del relato, ni sus formas e incursiones en las que muchas veces se aparta del sentido de texto y su estructura al ofrecer versiones de divulgación que suelen ser útiles para la escuela y en la que se peca, muchas veces, de exóticas.

### **De esas formas escrituras**

Los repertorios tempranos aparecen en la segunda mitad del siglo XX, un primer repertorio lo realizan Stefano Varese, *La sal de los cerros* (1968) y

Gerald Weiss, *The cosmology of the Campa indians of Eastern Peru* ([1969] 1975); casi dos décadas después nos encontramos con dos repertorios que promueve el ILV, *Cuentos folklóricos de los Ashéninka* (1985, 1986) de Ronald Anderson y *Pueblo Asháninka Recopilación de Cantos, Cuentos, Costumbres y Creencias* (2002) que proviene de Yarinacocha; al que sumamos *Los ashaninka, un pueblo tras el bosque* (1994) de Enrique Rojas Zolezzi. Lingüistas como Elsa Vílchez (2003) y Pedro Falcón (2015) han aportado un repertorio relevante que a la par dan cuenta de los procesos de transformación. Luego han aparecido versiones que se asocian a sujetos de cultura, es decir, escritores asháninkas o sujetos que son parte de las culturas de referencia, que han publicado un conjunto de relatos: *Relatos orales asháninka* (2015) de Leo Laman y *Cuentos pintados Asháninka* (2010) de Enrique Casanto. Ambos textos, son expresión de la cosmovisión de dicho pueblo y sin proponérselo dialogan con el proyecto de investigación intercultural desarrollado por el CILA (2012), con los ejes constitutivos de la cultura indígena de la selva central: *territorio, historia y cosmovisión*:

La cosmovisión, proporciona un modelo del mundo o universo a los miembros de una sociedad. Este modelo, comprende presupuestos sobre el origen y la constitución de la realidad en su conjunto, también ayudan a explicarla, interpretarla y aplicarla en la práctica social. [...] La forma cultural que percibe, interpreta y explica el mundo suele distinguir a las y los miembros de una y otra sociedad, e implica dimensiones temporales y espaciales. A la vez incorpora sistemas clasificatorios. (CILA 2012: 18, 19)

Un elemento importante en la definición de las literaturas indígenas resulta el sujeto de enunciación de las tradiciones orales y la emergencia de la escritura como sujeto de cultura. Es decir, quien estudia, desarrolla un programa de fortalecimiento de la cultura y se encarga de difundir. En ese sentido, corresponde diferenciar el *sujeto de cultura* qué habla en el texto, dicho de otro modo el sujeto de enunciación que se inserta en el trabajo de la cultura. De esta suerte la posesión en el ámbito de la cultura por pertenencia e incorporación de elementos modernos y globalizados, es decir, si la identidad del sujeto de enunciación corresponde o no a la cultura. La distancia entre el objeto de investigación y el sujeto se desdibuja en el sujeto de cultura, toda vez que el hablante desde la cultura-pueblo lo hace para comunicación, preservación de la misma y el probable diálogo con el otro. Lo que implica que el sujeto dinámico que interpreta —reinventa o complementa o precisa— los valores de la cultura, aun cuando la lengua no garantiza al sujeto de la cultura.

El nuevo escenario de relación con la cultura y los cambios operados a lo largo de las décadas a la modernización y despojo de territorio, violencia y marginación, entre etnia y nación (Varese 1968, Rojas Zolezzi 1994, CVR 2003). Es decir, como una cultura localizada a sí misma se estructura de historia, al mismo tiempo que esta se aviene a conjuntos de formas como se imaginan como seres humanos (identidad-memoria y territorio) y aquello respecto a la dinámica de difusión es la certeza de sujeto de cultura.

### ¿Características?

Estas literaturas indígenas están asociadas a la memoria y tradición oral, tienen un fuerte arraigo ancestral y su desarrollo como creación autónoma forma parte de un proceso lento, que aún no se avizora, sino como intervención de sujeto de cultura, escritores, escritoras, cuyas narrativas son todavía las que escuchan en sus malocas o viviendas modernas.

El principal mecanismo de transmisión de estas literaturas está asociada a la condición primaria de la lengua, es decir, a la oralidad del río. Jacinto establece una diferencia entre mito y leyenda, y vuelve sobre la clasificación de Weiss (1974) y la de Vílchez (2003) donde distinguen aquellos que explican “eventos del pasado que han dado origen a la realidad presente” que denominan cosmogónicos y otros mitos que “sirven para explicar, mediante la ilustración, la manera que el cosmos funciona” (2015: 146), los denominamos ejemplares.

Las clasificaciones son provisionales. Hablamos entonces de narrativas orales e indígenas que se asocian de manera determinante con el mito, este a la par incluye ciclos, entre ellos “El Inca Malo”, “Juan Santos Atahualpa”, “Pachakamaite”. Otros en cambio vienen trazando una ruta de la cotidianidad, y en efecto, inciden en el conjunto de valores que un asháninka, o una asháninka, debe cultivar. Todos estos relatos se asocian a la metáfora de la oralidad del río (Jacinto 2015) y se corresponde con las diversas manifestaciones de relatos. Un grupo importante son relatos panamazónicos, es decir, que lo encontramos en las culturas de otros pueblos y que comparten las mismas inquietudes.

Los relatos de tradición indígena amazónica en la zona tienen diversos componentes. En líneas generales podemos advertir relatos que incorporan la memoria distante, asociadas al mito ancestral y mito contemporáneo (Varese 1968: 308-310). Más allá de la tipología mito o leyenda, estas narrativas “captan la memoria colectiva que tienen del pasado y la sensación de los individuos que

han desempeñado un rol en la respuesta a eventos de cambios muy marcados y a menudo absolutos” (Jacinto 2015: 145). Son elaboraciones que “recoge(n) la experiencia de la comunidad, lo que considera(n) memorable y verídicos, de carácter esencial poético, basado en esencia en encadenar una serie de imágenes, impregnadas de una gran carga poética y simbólica”. Las narrativas entonces tienen esa impronta de una palabra bella que cautiva y da cuenta de la vida de los asháninkas.

Estas narrativas vienen de la oralidad de río (Jacinto 2015), sus temas se entrecruzan y hablan de deidades que han convivido en tiempo pasado con la gente, que dieron forma y sentido al pueblo asháninka. Explican su universo cosmogónico, especialmente de Kiatsi, la luna: el origen de las cosas y las tradiciones del pueblo asháninka. En el mismo sentido, se incorporan héroes culturales que moviliza una utopía a espacios temporales como la rebelión de Juan Santos Atahualpa y el impacto de los elementos de la modernidad “Pachakamaite” (Varese). Otro tanto, están asociados a la vida cotidiana en su comunidad nativa y su universo inmediato que tiene como referentes rituales, costumbres y vida cotidiana. Otros relatos tienen el propósito de establecer una suerte de moral de trabajo (caza, roza, tejido, cerámica, etc.) que distingue a los indígenas, tanto mujeres como varones. En estas literaturas encontramos una serie que nos interesa, aquella que corresponde a la memoria de los espíritus. Los relatos sobre espíritus de Amazonía corresponden a un núcleo de relatos panamazónicos, es decir, es parte de casi todas las comunidades amazónicas. Una de las más significativas recopilaciones la publicó Lastenia Canayo, *Los dueños del mundo Shipibo* (2004).

Las características de estos relatos podemos asociarlas a una narrativa ecológica, en la que la población instala una relación de equilibrio entre hombre-naturaleza. En estas narrativas aparecen los espíritus como dadores que proveen a la comunidad, que pueden remitir a las enseñanzas que los protectores dieron a los primeros humanos para que los pueblos amazónicos puedan dominar el mundo y sobrevivir en medio del bosque o los alimentos o plantas o minerales útiles para vivir y aquellas para curar. La relación que se establece entre la necesidad y el permiso que este pide para acceder al recurso; estos pueden ser motivo de sanción cuando el beneficiario produce excesos, pueden terminar en castigo (pescar más de su propia necesidad, entonces, vendrá una sanción).

## Seres espirituales

La relación que establece el poblador amazónico con la naturaleza ha dado lugar a una vasta fabulación que aquí identificamos como narrativas de los seres espirituales. Jaime Regan ([1983], 1993: 159-190), al estudiar su religiosidad, registra entre las poblaciones indígenas la existencia de los espíritus protectores del territorio, el río y monte; cada elemento de la naturaleza: ríos, cochas, plantas, cada uno de ellos tienen su “Madre”, “un alma o espíritu”. (1993: 171) que ha dado lugar a una extensa y variada narrativa. Estos relatos pertenecen a las literaturas indígenas de todos los pueblos amazónicos.

Cada pueblo los diferencia, atribuye diversas funciones y las correlaciona con su cosmovisión específica:

[L]a tradición oral, el número de estratos en la cosmografía es indeterminado y cada uno de ellos es habitado por espíritus buenos, invisibles para los humanos. Los asháninkas visibles en el cielo son el sol, la luna y las estrellas, que no son considerados como componentes de la cosmografía, sino como personajes a los que acuden los espíritus buenos. (Falcón 2015: 101)

La cosmogonía asháninka suele ser vertical. Existen dos tipos de seres, “un ser que protege la naturaleza y un ser que hace daño”. Se llama *Mabiri*, “era un *sheripiari*, que transformaba persona en animales. No era un humano normal”. Pero nosotros nos debemos a *Kashiri*, “la luna es un hombre, te da conocimientos para sembrar y cazar”, dependiendo de las especies; para recolectar, pescar, desparasitar. “La luna vivía entre los asháninka. La luna nació caliente, nadie lo podía soportar. Era bien caliente, nadie lo podía soportar. Por eso se fue al cielo. Otros dicen que somos hijos de las lucecitas que Sol dejó en la tierra cuando se fue, *eso somos los asháninka*”.

Los seres espirituales son identificados de diversas maneras, “espíritus protectores”, “Madres”, “Dueño”. Pero, ¿quiénes son los espíritus?, ¿Qué relación establecen con la población indígena? ¿qué relatos se dicen entre los asháninkas? El *Diccionario Amazónico* describe como *Madres* a “Seres protectores de animales y plantas a las que considera sus hijos. La gente para cazar y aprovecharlos tiene que pedirles permiso a sus madres. En reciprocidad deben darles algo” (Chirif 2016: 174). Los llaman *ibo-yoshin*, dueños del mundo, los shipibos, “son seres poderosos que protegen los elementos de la Naturaleza” (Macera 2004: 5) y “regulan su utilización por el hombre”; luego, precisa que “Son seres que premian, castiga, dan y quitan”. La relación que el poblador amazónico establece con la naturaleza demanda un equilibrio y el uso del recurso-hermanado, supone

relaciones de reciprocidad, que deviene una ética con la naturaleza. Enrique Casanto (2013: 239) precisa que “Todos los seres están relacionados” y en la vida cotidiana, en la cosmovisión asháninka, “Hay dueños de plantas, dueños de aves, de peces, de árboles, de montañas. También los dueños de plantas medicinales. Dentro de la naturaleza podemos decir que cada planta tiene dueño. No es simplemente decir, sino que realmente sucede” (242).

Entre los asháninkas se les conoce como *atsipayetari kari añayeteri*, no hay un nombre que englobe a todo, por lo que podemos traducir como “seres presentes, que no los podemos visibilizar”.<sup>3</sup> Las narrativas asháninkas sobre los seres espirituales se distancian del mito para incursionar en las relaciones de la naturaleza con el poblador y la comunidad. En general, se advierte dos tipos de relatos: los *anakotiri manikari* y los *kamari*.

Las narrativas de los *anakotiri maninkari*, el que quiere ser mejor, se caracteriza por ser espíritu bueno, que provee o da favores. Es ser espiritual. *Anakotiri* es “el que sobrepasa de poder conocimiento, que tiene saberes”. Uno de los relatos más referidos corresponde a *Maninkariti*. Vive en la naturaleza, es el que guía para tener bienestar. Siempre provee, da por ejemplo, alimentos. Y, ¿cómo es?: “Es un hombre alto, hermoso, generoso. Dos metros 20. Vive en el bosque y su *cushma* es impecable, no tiene manchas de suciedad. Cuida a la humanidad, da conocimiento, da salud, saberes. Provee alimentos frutas, cogollos; animales, puede [ser] una sachavaca, un venado. Enseña a curar con las plantas las enfermedades. Da saberes para curar”.

Los seres espirituales maléficos se pueden agrupar, de manera general, en torno a *Kamari*, el dueño del aire. Son *Kasonkati*, *Katsiborori*, *Shashinti*, *Kiatsi*, *Mironi*. Kathrin Rojas Severo diferencia entre seres espirituales de la naturaleza: *Maninkarite*, *Mirooni*, *Katsiboreri* y *Kasonkati* y seres demoníacos: *Katsiboreri*, *Sashinti*, *Mijani*, *Korinto*, *Irampabanto* y *Tsomiriniro*<sup>4</sup>.

Haremos un breve recuento de seres espirituales, en palabras de Umaña:

1. *Kasonkati*, dueño del caracol. “Es como un burro, viola a las personas cuando va a una hora no indicada. En la tarde ya no se puede coleccionar caracol”.

3 A partir de aquí seguimos las palabras de las abuelas: Shimashiri Mahuanca Santiago (80 años, río Ene, comunidad Pichiria Cushiviane, río Negro, provincia Satipo), Luzmila Chiricente Mahuanca (67 años, río Negro comunidad nativa Peshiriato) y María Cueva Mantari (54 años, comunidad nativa, Cushiviani). Las versiones fueron recogidas por Beatriz Umaña Chiricente (GI EILA).

4 Katheri Rojas, asháninka, 22 nov. 2020.

2. *Katsiborori*, espíritu del agua, cataratas y riachuelos. “Es pequeño, tiene una altura de 30 centímetros. Sus ojos son achinados. Bota sangre y vive en los cantos de los ríos”.

3. *Shashinti*, espíritu de roca. “Vive en los ojos de agua. Es un hombre alto, mide 2 m y 70 cm. De piel blanca, vive entre las rocas, allí tiene su casa. Le gusta robar a la gente (comida, animales domésticos, monos, etc.). Roba para vender o hacer trueque”.

4. *Kiatsi*, dueña de peces. Vive en el agua, es dueña de los peces. “Es una mujer atractiva, de cabello largo, ojos azules, tiene un cuerpo espectacular, como una modelo. Otras veces, puede ser un varón”.

5. *Mironi*, dueño del caracol. “Como un mostrito parecido a un burro, su miembro es largo, le gusta los hombres, es color negro plomo, no tan negro... Le teme a las mujeres”.

## Contar los espíritus

Vamos a presentar dos relatos de los seres espirituales asháninkas recopilados en la comunidad nativa de Cushiviani, Río Negro, Satipo (Junín-Perú), en la Selva Central, cuyo río de referencia es el Ene, fue narrado por Luzmila Chiricente Mahuanca, asháninka (63 años) y recogido por Beatriz Umaña Chiricente (02/10/1919)

### Relato 1:

## SHASHINTI

Perani, perani, timitachari perani te irirajetashitaro ora pearentsi. Te, te inkonoyero ora pocharo. Te inkonoyero ora jaokampa ojitari kamarampi. [Meka] iratyeri ikonoironi ishinkijetarini aisati osheki. Chora aparo asháninka osheki irishintobe, osheki itomitepe kemperi inkarako nokantakeri mekatya yora osheki.

Perani irajetiro tsinanepe shiramparipe kamarampi, pocharo. Tekatsi ora akabanteterine iriri iriniro. Aparonitya yora, meka akantakeri shashinti, ishekiakeri itomipe. Irantarite, aparoni itomi shashintinaintsine. Yokameka, pashinipe pianaintsiri tsiroti, pichoti, pitsotso. Maroni itomipe inintakakarari. Yoka amitakoterika impiayetya yora itomipe irantarite. Nonkatiri te ikemisante, osheki yakayakatiro iriniro. Irisaro ikantebetari pobetsike pibanko maba okantya, pobetsike pibanko kemperika nobankoki.

Nari tsonkashiteki, koraketaintsi irinintakapemparorika yoka ora obañeiri, ipiayetanake paitaperika, yora piantayetatsiri isantianake cheee. “Ora oratyameka amenakotantsatsiri impiayetanake”. Aitake —okantirime irisaro— pimaperoitakaty, osheki pakapakatake. Te piyote pinkemisate, ikempeyeta meka pirentipe; iyoti ikemisantiri yoka meka amenakoyeterine asháninka intakoyetanajiarine akarajeti asháninka. Abirotake —ora jaokampa— kenakashiyetyarone ora paitarika akantanakiari. Abirotake tsonkantayetaintsine.

Ja, aitake nonkantyata. Niyotake nansakaneki, nari narotake. Tsonkayetajerine sabikayetatsine, ¿paitampame itimantyarí? Atsonkerita ikanti iriori, yora jaokampa ijitari yora peanaincharira shashinti. Impoña ikantari meka okantiri irisaro. Eiro pakiritsi, pakiritsi ora pisaro ikantatimpi. Ora jaokampa ojitari eiro ora pinkobenkatakayetyaro abirori.

Osheki initakanakero yoka, amenakoteri, aikero isantianakero cheeee, ibanketanakero itsare. Impoña meka shintsitanaji okojetanaji pocharo, okojetanaji kamarampi, ora pearentsi, ora shinkija, impoiji isakoyetajiro shinkijetaja.

Impoña meka ikanti, ora jaoka ojitari arimpa pirajetimpa. Je, okitaityamanake irabetapainta iriori ipianaja kiapaji ora itantoporoki, iriori kiapaji. Irinti kitaitetakojetatsi pampoyajetatsi tsinanepe maninkajetaji. Impoña iriori ikanti okitaityamani, paita nomishitakari nari nokantempi nosaro, mamantsiki, apa nokantempi, nomishitaka nari noshobatake nokantake shashi shashi.

Jerobe te pinkemisante. Abiro meka kobenkatayerone. Imajerejeti irentipe. Pashinipe abiro kobenkatakayero; nokantitebetimpi, “Osheki pakapakati, apitakero mekatya pante —namitakotemi—, pante pibanko. Papitetero, pampitetakero. Pobake orijanikira tekatsira pijina paake namitakotempi ikantiri, iriri impoña ikanti te, nokobakero. Nariori aitake nomishitake, noshobatake, nokantakeri aka ja.

Impoña irajetaji aisati irotake ora ipiantajetanakiari irajetake, namashitaka yantake pashinipe kemperime pichoti, aikeriro yobairo ibanko, iriori jenokitanake otsipasantitanake ibanko iriori yantanakero chobiñaki, pashini orijani pashini aita yantakero anta aitake irajetiro ikanti mekataya. Ora eiro irajirotsi aka osabiki tsame abanakiata anta notsonkanakerori —ikantirime pichoti— ari yobankanaka jenokinta ari irajetiro meka kamarampira, jero piarentsi, ikonoironi irake ibeshirijetaka ñabaitiro ipianaka mekatya yora pichoti yaranake itsipatanakaro iritsiro ikantanake picho picho picho picho picho ja kametsatake notomi ikimoshiretanake iriri, irisaro. Maroni shinkijetaja.

Kitaitetaji okitaityamanake otsonkaka opiayetaka. Inintakakerori yoka, obetsikakerori, nokantayetakeri inkaranki. Impoña jakatya iriori, ikantebetari okitaityamani entsi. Namitakotempi abiro. Pobankerota. Te osheki nokantiri yakabantetanti, tasonkanaincharimeka kemperika meka, itimayetanake asari acharine osheki yakayakati, ikisanakia ikantabetari iriri.

Icharine namitakotemi ante. Te aitake nokobakeri. Aitake nokantakempi nomishitaka. Aitake ora nokantyarari. Ipoña ikanta ipiayetanaka. Maroni kemaitatiri. Okitaityamani tsame ire ibaniriashitajiri iriri iriniro shirampari tsameketi ireta aka tsame apompoye, ari niyotakeña nobampoye.

Aitakeña nokantakempi ora nomishita nari, nobampoye noshobatanake jaka okantyarari ikantanake nokantanakiari nari sashishi sashishi. ¿Paita meka pikobentakantyarori? irointi irashi kamari, kempetaka pirenti pitsiropeka kametsayetake amitakoyetajerone meka timayetanajantsine.

Ari te nari, te naroña, nainti itsarobakayetena irimpa yora nirentipe eiro itsarobakayetari. Irompa, naro ari itsarobakayetakiana paita pinintantarori te irajeti irajeti ari irabetaja.

Aisati irosati irarantanakiatya. Iriori kemaitatiri yaranirotanaketya ora anta, imorontakero kapichaji ora itantotera. Ikantetiri meka amenamentotsi, ikantetiro perani omoro. Imorontakero kapityaji aitake yaranirotanakeri iramenamentotekira sashishi sashishi ari ipianaka

¿Paitatya jaoka akantabajeriri? Te irisati te ikemisanteji, ari okaratapari nari ikamantetanari. Osheki ora asiati [kenkitsarentsi] irashira Shashinti. Ari okarati nari ikenkitsatakanari nosari, napajini.

## EL TUNCHE

Antes, antes, en la existencia de antes no se mezclaba el masato. No, no se mezclaban con tabaco. Ni la ayahuasca. [Ahora] se mezcla para que se embriaguen. Existía un asháninka que tenía muchas hijas, muchos hijos, así lo mencione denantes.

Antes bebían las mujeres y los hombres ayahuasca, tabaco. Nadie respondía a su padre, ni a su madre. Uno de ellos, que ahora que le dicen tunche, tenía muchos hijos. El hijo mayor, uno de sus hijos se convirtió en *shashinti*. Los que están aquí, son los otros que se han convertido en *páucar*, *pichoti*, *pitsotso*. Todos sus hijos se han convertido. El que nos ayuda a convertir a sus hijos es

el mayor desobediente. No hacía [caso], respondía a su mamá. Su abuela le decía haz tu casa de tres pisos, haz tu casa, se parece a mi casa.

Este es el que nos dio la vida, el que convierte todo, soltó una flatulencia cheeee. “Acaso somos los que protegemos que nos va convertir”. “Está bien —dijo la abuela— eres terrible, respondes mucho. No sabes escuchar como tus hermanos; son obedientes al protector de los paisanos”. Tú serás —puedo decir— el que confunde las cosas del futuro. Tú acabarás con la humanidad.

Así es, a ti no te importa. Yo sé en mi corazón, yo si soy yo. Yo acabaré con los que quedan, ¿para qué van a existir? Vamos a terminar con él dijo, el que se convirtió en *shashinti*. Luego le dijo su abuela. No respondas a tu abuela, no respondas a tu abuela lo que te dice. No tienes que permitir la desgracia.

Este protector quiere que sea así, repitió, volvió a soltar su flatulencia cheeee, levantó su *cushma*. Ahora se apresuró a cocinar tabaco, cocina ayahuasca, masato, chicha de maíz, luego terminaron y se embriagaron.

Ahora él dijo, puedo decir así, que van a beber. Sí, al amanecer bebí cuando el regresó e ingresó en su quincha. Solo ellos amanecieron tocando, cantando. Las mujeres cantaban y agradecían al protector. Luego él habló en el amanecer, he soñado te voy avisar abuela, mamita, abuela, papá te voy a decir, yo he soñado, yo he silbado con melodía *shashi shashi*.

Eso es por no hacer caso. Tú serás quien cometas la desgracia. Sus hermanos están callados. Tú serás quien cometa la desgracia; varias veces te dije, “Mucho respondes, ahora si has —te voy a ayudar—, haz tu casa. Teje, vas a tejer. Hazlo pequeño como no tienes esposa conseguirás y te voy a ayudar eso le dijo, quiero que sea así. Ya soñé, he silbado, lo que he contado aquí.

Después continuaron, falta poco, construyó punta; otro pequeño, otro construyó. En ellos bebían, dijo. Ahora así. Ya no tomaremos en el suelo vamos a subir donde he terminado —le dijo a pichoti— ya y se subieron arriba, ahí bebieron la ayahuasca, ahora ayahuasca y masato, se mezclaba bebieron para adorar, apareció. Se enfrentó. Ahora sí, pichoti empezó a volar junto a su hermano dijo: picho picho picho picho picho. Con este perfecto hijo se alegró su padre, su abuela. Todos continuaron embriagándose.

Amaneció y terminó de convertirse. Así quiso este, el creador, todo lo que dije denantes. Luego donde está él, le decían en la mañana. A ver te voy a ayudar a ti. Alza. No muchas veces le dije es muy contento, el que va continuar ahora, así como ahora hay nuestros nietos respondones y que reniegan cuando le dice su padre.

Abuelo te voy a ayudar hacer. No, no importa quiero que sea así. Ya te dije, he soñado. No importa. Así voy a hacer. Luego, luego así se convirtieron. Todo se escuchó. En la mañana vamos a beber, su padre, su mamá, hombre aquí vamos a beber, vamos a cantar, ah yo sé cómo es mi canción.

Ya te dije este yo he soñado, he silbado como va hacer, mencionó como voy a convertirme yo sashishi sashishi. ¿Qué pasa ahora? Harás el desastre es del demonio como tu hermano hermana fueron un éxito que ahora ayudaran los que van quedar.

Ay yo no, yo no, a mí me tendrán miedo en cambio mis hermanos no le tendrán. En cambio, a mí me tendrán miedo porque quieres ser así o beben, beben, si tomaban.

También ella para su vuelo. Él le escuchó volar, el desgraciado, allá hizo hueco pequeño en su quincha. Ahora que se dice ventana, antes decían hueco. Le hizo hueco pequeño por allí voló el desgraciado en su ventana sashishi, sashishi, en ese momento se convirtió.

¿Qué podemos hacer por él? Él mismo no hizo caso, ahí terminó lo que me narraron. Existen muchos [relatos] como este también: Allí termina mi relato "Shashinti" que me contaba mi abuelo, mi padre.

## **Relato 2:**

Eso ocurrió en el tiempo antiguo. En esa comunidad había una familia que pelea, que tenía envidia y no compartían los alimentos.

El papá tomaba ayahuasca, él tenía sus doce hijos.

Dijo "Vamos a tomar ayahuasca". La ayahuasca le había avisado que construya una maloca alta, bien alta, de varios pisos. Eso le dijo a todos los de su comunidad, pero no le hacían caso. Tampoco la mayoría de sus hijos no hacía caso. *Shashinti* no hacía caso.

Tomaron ayahuasca y empezaron la obra. El padre que tomaba la ayahuasca, que hagan su casa, [la gente] pensaban que estaba loco. Nadie en su comunidad hacía caso, los únicos eran sus hijos. Primer piso, ya hicieron; tomaban ayahuasca, segundo piso; así fueron construyendo una maloca bien alta de varios pisos.

Siempre llamaba a *Shashinti*, venga a tomar ayahuasca, pero no hacía caso. Avanzaron su maloca, su casa. Tomó ayahuasca su papá, ya dijo que "va a ser

el día. Va a oscurecer”. Va escucharse ruido, “no vamos a contestar, si no nos vamos a convertir en demonio”.

Ese día le llaman *Shashinti*, “ven, toma ayahuasca, aunque no has trabajado”. Se tiró un pedo y se fue. Era desobediente. En la maloca está el señor con su familia. “Vamos al segundo piso, vamos al...”, de piso en piso, así durante siete días.

Empezaron a decir, su hermana se convirtió en pichoti, en ave de siete colores, de color cenizo.

Uno de sus hermanos chismosos, se ha convertido en *shiropi*, una ave, te visita, fijo que viene con chisme.

De ese modo se han convertido todos los de esa comunidad, en aves, en animales. Ya no eran gente.

En lo alto de la maloca escuchan un silbido, “purupui purupui purui”. *Shashinti* no era permitido.

Todos en allí se han convertido en animales. Los animales se han convertido en persona.

## Conclusiones

Las narrativas de los asháninkas forman parte de la oralidad del río, como memoria colectiva y tradición oral indígena. Sus narrativas se corresponden con diversas formas, entre aquellas que se pueden definir como mitos y aquellas otras que se disocian del mito y son escuchadas como experiencia vividas, como situaciones de realidad. Entre las narrativas hay un tipo de relato que se refiere a los seres espirituales que son los que protegen la naturaleza y advierte de una relación ética entre poblador indígena-naturaleza que advierte que viven en la comunidad como configuraciones concretas al interactuaren la comunidad. En tanto relatos específicos se asocian a la presencia de los seres espirituales. Pueden temporalmente referir a un tiempo cuasi cercano a otro absolutamente distante. Finalmente, estas narrativas se elaboran desde la poética oral del río, con los ecos cadenciosos del fluir de las aguas, el murmullo espaciado del monte y el ritmo lento o acelerado de una precipitación fluvial, en la que el poblador vuelve sobre sus protectores, los dueños, los seres espirituales de la Amazonía, pese a ser una narrativa más próxima al impacto de la ciudad en sus comunidades nativas. En el caso específico se trata de versiones que pueden diferir de otras, aunque mantienen una interpretación aceptada por la comunidad nativa Cushiviani.

## Referencias bibliográficas

- Almanocid, Leo. *Relatos orales ashaninka*. Recopilación, investigación y traducción de Leo Almanocid Leya. Lima: MINEDU-Digeibira, 2015.
- Anderson, Ronald. [1985] *Cuentos folklóricos de los Ashéninka*. Tomo 1, Lima: Instituto Lingüístico de Verano, 2008 (ed. Facsimilar). Pucallpa: ILV, 1986.
- Anderson, Ronald. *Cuentos folklóricos de los Ashéninka*. Tomo 2, Pucallpa: ILV, 1986.
- BDPI. *Ashaninka en Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios*. Lima: Ministerio de Cultura < <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/ashaninka> > (2.1.2021).
- Casanto, Enrique y María Soria. *Asháninka (Kenkitsarentsi kirinkasatipaye / Relatos amazónicos), Kenkitsarentsipaye Potsotaantsi Ashi Pero. Cuentos Pintados del Perú*. Narrador-pintor: Enrique Casanto Shingari. Recopiladora: María Belén Soria por Enrique Casanto (narrador) y María Belén Soria (recopiladora). Lima: Comité de Damas del Congreso de la República: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010.
- Casanto, Enrique y María Soria. *Cuentos ashánincas del Perené*. Narraciones de Enrique Casanto Shingari; recopilación de María Belén Soria C., Lima: Seminario de Historia Rural Andina-UNMSM, 2001.
- Casanto, Enrique. “He pintado cuadros sobre cómo pueden transformarse los seres”, *Mira! Artes Visuais Contemporâneas dos Povos Indígenas / Artes Visuales Contemporâneas de los Pueblos Indígenas*. Ed.. Almeida, Maria Inês de; e, Beatriz Matos, Tradução ao espanhol de Edgar Bolívar-Urueta y Eduardo Assis Martins. Belo Horizonte (Brasil): Centro Cultural UFMG, 2013: 237-243.
- Chirif, Alberto. *Diccionario Amazónico*. Voces del castellano en la selva peruana. Lima: CAAAP Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lluvia Editores, 2016.
- CILA. *Asháninka. Territorio, historia y cosmovisión*. Lima: CILA Centro de Investigación de Lingüística Aplicada UNMSM-UNICEF (Investigación Aplicada a la Educación Intercultural Bilingüe), 2012.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). “Los pueblos indígenas y el caso de los asháninkas”. Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Tomo V, capítulo 2. Lima: CVR, 2003.

- Ministerio de Cultura (Cultura). *Los pueblos ashaninka, kakinte, nomatsigenga y yaneshá*. Lima: Ministerio de Cultura. 2014 <<https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Lospueblosashaninka%2Ckakinte%2Cnomatsigengayyaneshá.pdf>>.
- Espino, Gonzalo. “Literatura indígena amazónica shipibo-conibo y el kené de la palabra de Lastenia Canayo”. *Estudios Filológicos*, (62), 247-267. doi:10.4067/S0071-17132018000200247.
- Falcón, Pedro. “Relatos orales y el léxico en el asháninka del Perené”, *Escritura y Pensamiento* año XVIII, n° 36, 2015: 95-116.
- Gómez, Ángel. *Reflexiones sobre literatura peruana y amazónica*. Una aproximación a la cosmovisión andino-amazónica. Lima: Ed. San Marcos, 2010.
- Huamán, Abraham y Ángel Gómez. *Literatura Indígena Amazónica*. Yarinacocha, Pucallpa (Perú): Global Celtimweb. 2018 [http://repositorio.unu.edu.pe/bitstream/handle/UNU/4048/UNU\\_EDUCACION\\_L\\_ABRAHAM-HUAMAN\\_ANGEL\\_GOMEZ.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.unu.edu.pe/bitstream/handle/UNU/4048/UNU_EDUCACION_L_ABRAHAM-HUAMAN_ANGEL_GOMEZ.pdf?sequence=1&isAllowed=y).
- Izquierdo, Francisco. “Folklore peruano. Relatos populares de la selva. Sus fuentes”, *Revista Peruana de Cultura*, n° 1. Lima: 1963: 142-166.
- Jacinto, Pablo. “Estructura interna de los cuentos ashaninka”. *Revista de Literatura Peruana*, n. 9-10. Lima, julio 2015: 143-153 [www.academia.edu/26423538/Revista\\_Peruana\\_de\\_Literatura\\_nros\\_9\\_10](http://www.academia.edu/26423538/Revista_Peruana_de_Literatura_nros_9_10).
- Macera, Pablo. “Presentación”, *Los dueños del mundo Shipibo*, Lastenia Canayo. Lima: Fondo Editorial-UNMSM, 2004.
- Plasencia, Rommel, Melisa Sánchez Vásquez. “Cuentos ashaninka del río Perené”, *Gazeta de Antropología*, 2009, 25 (2), artículo 44 <http://hdl.handle.net/10481/6898> [https://www.ugr.es/~pwlac/G25\\_44Rommel\\_Plasencia-Melisa\\_Sanchez.html](https://www.ugr.es/~pwlac/G25_44Rommel_Plasencia-Melisa_Sanchez.html) (2.1.2021).
- Regan, Jaime. *Hacia la Tierra sin Mal*. 2ª. ed. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía CETA, CAAAP-IIAP, [1983] 1993.
- Ribeiro, Darcy y Mary Wise. *Los grupos étnicos de la amazonía peruana*. 2a. ed. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, [1978] 2008.
- Rojas, Enrique. *Los ashaninka, un pueblo tras el bosque*. Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central Peruana. Lima, PUCP, 1994.

- Santos, Fernando. *Etnohistoria de la Alta Amazonía, Siglos XV al XVIII*. Quito: Abya Yala, 1992.
- Sebastián, Renita, César Caleb y Teodoro Beltrán Huamanlazo. 2002. *Pueblo asháninka*. Recopilación de cantos, cuentos, costumbres y creencias en el pueblo Asháninka. Edición de Renita Sebastián Quinticuari (Marishiro), César Caleb Quinchori (Ompikiri) y Teodoro Beltrán Huamanlazo (Thori). Yarinacocha (Perú): AARY Asociación Asháninka Residentes en Yarinacocha, 2002.
- Solís, Gustavo. *Lenguas en la Amazonía Peruana*. Lima: Ministerio de Educación del Perú, 2003.
- Varese, Stefano. [1968] *La sal de los cerros* (Una aproximación al mundo Campa). Lima: Retablo de Papel ediciones, 1973.
- Vílchez, Elsa. "La tradición oral entre los Ashaninkas y los Machigengas de la Amazonía peruana". *Tradición oral, cultural peruanas- una invitación al debate*, Gozalo espino Relucé (ed.) Lima: Fondo Editorial UNMSM-Facultad de Letras y Ciencias Humanas-UNMSM, 2003: 191-199. Accesible en: <<http://www.isibib.unmsm.edu.pe> <[https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/literatura/trad\\_oral/vilchez\\_je.pdf](https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/literatura/trad_oral/vilchez_je.pdf)>
- Weiss, Gerald. [1969] Campa cosmology. The world of a forest tribe in South America. Vol. 52, part 5. Anthropological papers of the American Museum of Natural History, 1975.