

Ashaninka

Introducción

Los Ashaninka representan el grupo indígena u originario amazónico demográficamente más numeroso del Perú. Su identidad se encuentra estrechamente relacionada con el territorio y la defensa del mismo. De igual manera, es de suma importancia el vínculo con la naturaleza y los seres que la habitan, puesto que entre ellos se reconoce que todo lo que les rodea tiene vida. Los Ashaninka, además, reconocen la importancia de impulsar la revalorización de su cultura, principalmente, para transmitir conocimientos y saberes tradicionales, como el idioma o el uso de plantas, a las nuevas generaciones (Ministerio de Cultura, 2014).

El territorio Ashaninka se extiende en la zona alta del bosque tropical, en el oriente de Perú. Este se caracteriza predominantemente por una profusa vegetación de selva tropical, marcado también por espacios conglomerados de pajonales, así como una proporción menor de llanura. Se trata, en gran medida, de un territorio accidentado, donde se pueden encontrar pendientes, arroyos y quebradas profundas. El clima tiene dos estaciones definidas. Por un lado, la estación seca con poca presencia de lluvias y baja humedad entre los meses de abril y octubre y, por otro lado, la estación lluviosa. Esta última va desde el mes de diciembre hasta marzo y se caracteriza por el crecimiento de los ríos, los cuales pueden llegar a tornarse peligrosos para la navegación (Weiss, 2005).

Las regiones donde se ubican mayoritariamente los Ashaninka son Junín, Ucayali, Pasco, Cusco, Huánuco y Ayacucho, las cuales tienen como principales ríos el Pichis, Perené, Ene, Tambo y Ucayali. Asimismo, existirían aún familias en situación de aislamiento y contacto inicial en el Parque Nacional Otishi y en la Reserva Comunal Ashaninka (Ministerio de Cultura, 2014).

Debido a la gran extensión geográfica y en base a las particularidades en criterios culturales y lingüísticos, Weiss (1975, 2005) trazó una distinción entre los grupos de acuerdo a la zona donde habitaban. Los que viven a orillas de los principales ríos los denominó ribereños, mientras que también se puede ubicar a los Ashaninka que habitan en la zona del Gran Pajonal, al noreste del territorio. Este último grupo en la actualidad se autodenomina Asheninka.

De acuerdo a la información contenida en la Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI), el pueblo indígena u originario Ashaninka cuenta con un total de 675 localidades en las que viven y/o ejercen sus derechos colectivos, de las cuales 405 cuentan con reconocimiento como comunidad nativa. De acuerdo a los Censos Nacionales 2017, la población de dichas localidades asciende a 117,955 personas aproximadamente. Asimismo, a nivel nacional, 55,493 personas se sienten o consideran parte del pueblo Ashaninka.

Otras denominaciones

Asháninka

Tipo de pueblo indígena

Amazónico

Ámbitos territoriales con presencia tradicional

Cuencas del río Anacayali, Apurímac, Ene, Pachitea, Perené, Pichis, Tambo, Sheshea, Urubamba, en los departamentos de Ayacucho, Cusco, Huánuco, Junín, Pasco y Ucayali.

Historia

Pre-Colonial

La presencia de los antepasados de los Ashaninka, los primeros hablantes de lenguas de la familia Arawak, data de aproximadamente más de 3,000 años atrás. Su ubicación se concentraba en el curso medio del Río Amazonas, en una zona próxima a la actual ciudad de Manaus, en Brasil. Según Rojas Zolezzi (1994), estas poblaciones desarrollaron formas de agricultura que permitieron el crecimiento poblacional, lo que a su vez generó presiones por el recurso de la tierra aluvial. El pasado, entonces, se vio marcado por diversos conflictos que motivaron la migración de varios Arawak hacia el Ucayali y siguiendo su vertiente, hasta llegar a la selva central.

Asimismo, se considera que los antepasados de los Ashaninka provenían de una cultura llamada Hupa-iya, quienes llegaron hacia Ucayali desplazados por migrantes que hablaban lenguas de la familia Pano. Muchos de ellos se movilizaron hacia los valles de Chanchamayo, Perené y Bajo Apurímac, así como posteriormente se dio la ocupación de los valles situados a lo largo de los ríos Ene, Tambo, Pachitea, Pichis, continuando hacia el Gran Pajonal (Ministerio de Cultura, 2014).

Debido al hallazgo de hachas de bronce en parte del territorio ancestral de los Ashaninka, se conoce que mantuvieron relaciones de intercambio con poblaciones andinas desde épocas anteriores a los Incas. Santos Granero (1992) describe que, durante el periodo de los Incas, era común el intercambio comercial y cultural entre distintos pueblos cuya lengua pertenecía a la familia lingüística Arawak y el mundo andino. Los bienes que trazaban principalmente eran plumas, plantas medicinales, carne de mamíferos y pescado a cambio de herramientas. Este autor también refiere la existencia de militares Ashaninka que ocupan importantes posiciones en las huestes de los Incas. Es posible que este intercambio haya traído como consecuencia no solo la diversificación de sus herramientas de trabajo sino también la expansión de conocimientos sobre los tejidos, así como el uso de instrumentos de viento (AIDSESP et al., 2000).

Colonial

Hacia el inicio de la colonia, los españoles no prestaron mayor protagonismo a los habitantes de la selva central por lo que su ingreso no se daría hasta un siglo después. Esto se atribuye principalmente a que los antepasados Arawak, si bien mantenían un contacto con sus pares andinos para la realización de intercambios, no representó una relación institucionalizada, lo cual restó importancia a la zona. De igual manera, durante el inicio de la colonia, la selva central fue pensada principalmente para establecer centros de abastecimiento, lo cual no contempló incorporar los valles vecinos (Santos Granero y Barclay, 1995). Finalmente, se presume la intrusión de los españoles en la selva se dio de manera tardía en tanto las principales acciones estaban orientadas a hacerse de la riqueza del Inca (IIAP, 2010).

Desde el año 1532 en que llegaron los españoles, los contactos con los indígenas sucedieron esporádicamente. Recién hacia el año 1635 la conquista haría la primera gran entrada hacia el territorio de los Ashaninka, como parte del proceso de evangelización encaminado por los misioneros franciscanos. Estos también fueron secundados por las misiones dominicas en el año 1646.

La historia de contacto comenzó con la llegada del Fray Jerónimo Jiménez a la frontera occidental del territorio indígena, quien dos años después sería asesinado como parte de una emboscada de los habitantes de la zona. Dichas acciones no desalentaron las misiones, las cuales continuaron ingresar por las ciudades de Tarma, La Merced y Satipo (Weiss, 1975; Santos Granero y Barclay, 1995). El impacto de la llegada de los misioneros fue de grandes dimensiones. Además de las imposiciones ideológicas como la monogamia, la obediencia, el servicio y el castigo, el periodo misional impactó en la disminución de la población debido a la expansión de epidemias y otras enfermedades. En ese sentido, se estima que durante el siglo XVIII la población disminuyó en razón de 3.5 a 1 (Lehnertz, 1969 citado en Rojas Zolezzi, 1994).

Por otro lado, la llegada de las misiones no fue tomada pasivamente por las poblaciones indígenas. Desde sus inicios, ocurrieron levantamientos y rebeliones contra los españoles, siendo una de las más importantes el movimiento liderado por Juan Santos Atahualpa entre los años 1742 y 1755. Este fue resultado de las tensiones generadas durante el siglo XVII, las cuales posibilitaron la confluencia de una agrupación interétnica que fue integrada por los antepasados del pueblo Ashaninka, Asheninka, Yanasha, Nomatsigenga, Yine y Shipibo y Konibo.

Existe poca evidencia historiográfica sobre quién era Juan Santos Atahualpa. Se estima que se trató de un mestizo andino, educado por los jesuitas de Cusco, que llegó “vistiendo una cushma” al alto río Shimaqui, zona de Shimá, en el Gran Pajonal (Varese, 2006). Fue aquí donde emprendió la organización de diferentes poblaciones indígenas, que desembocó en un levantamiento contra la misión franciscana del Gran Pajonal y, posteriormente, se trasladó hacia el Perené, donde la

insurgencia fue contra la misión franciscana y los colonos de la selva central. La magnitud de la rebelión forzó tanto a misioneros como a colonos a evacuar la zona. Pese a los intentos de los españoles por reprimir el levantamiento, la insurgencia persistió a tal medida que las autoridades coloniales se vieron en la obligación de sellar la frontera amazónica para evitar que su expansión llegara a los Andes y, posteriormente, a Lima. Es a partir de este evento que la selva central guardó su independencia hasta mediados del siglo XIX (Veber, 2009; Weiss, 2005).

El éxito de la rebelión de Juan Santos Atahualpa mantiene diversas explicaciones. Por un lado, se adscribe un carácter mesiánico al movimiento. Se explica que, al llegar donde se encontraban las poblaciones indígenas, se proclamó un ser semidivino, descendiente del Inca Atahualpa y se autodenominó Atahualpa Apu Inka. Asimismo, la gran convocatoria que tuvo se atribuye a que su llegada fue equiparada a la de Itomi Pavá (Hijo del Sol). Este, de acuerdo a la cosmovisión del pueblo, volvería para el restablecimiento del orden y defenderlos del despojo que habían sufrido (Ministerio de Cultura, 2014; Veber, 2009).

Por otro lado, la gran convocatoria se vincula también, con un sentimiento anticolonialista gestado frente a la opresión y a la gran cantidad de muertes ocasionadas por los españoles. En tal sentido, más que de carácter religioso, se destaca como una rebelión etnopolítica cuyo fin era la restauración de la libertad y el control de sus propias vidas (Veber, 2009). Dicho evento, constituye para el pueblo Ashaninka uno de los principales hitos de resistencia frente a otros grupos invasores y guarda importancia hasta la actualidad (Espinosa, 1993).

República

Durante el siglo XIX, población de origen europeo y andino logró obtener buena parte de las tierras que hoy conforman la extensa provincia de Chanchamayo, dando inicio a nuevos procesos de penetración al territorio Ashaninka. Esta presión ocasionó el desplazamiento de muchos indígenas hacia las cuencas del río Ene y río Tambo (AIDSEP et al., 2000). Hacia finales de siglo e inicios del siglo XX, otro de los procesos que tendría un gran impacto en los habitantes de la selva central sería el boom de las exportaciones del caucho.

El auge de este producto se tradujo en la explotación de la mano de obra Ashaninka, quienes eran capturados en violentas misiones llamadas "carrerías" y forzados al trabajo por medio de sistemas de dependencia al patrón cauchero. Estos consistían en pagar el trabajo de los indígenas por medio de la entrega de bienes y productos con precios sobrevaluados, los cuales en el tiempo comenzaba a generar deudas que difícilmente se conseguían pagar. El uso de la violencia desmedida no se hizo tardar, ya que muchos jefes de familia fueron asesinados para evitar la resistencia, mientras que las mujeres y niños eran comercializados como esclavos destinados a ser sirvientes o peones. Incluso acabado el auge cauchero, la práctica de esclavizar indígenas se mantuvo vigente (Weiss 2005,

1975). Por otro lado, durante buena parte del siglo XX la penetración colona en el valle del Perené se extendió hacia la provincia de Satipo, originando que muchos asentamientos indígenas vuelvan a ser desplazados. A partir de la década de 1960, un grupo Ashaninka de los valles del río Apurímac se replegó hacia la cuenca del río Ene y hacia zonas montañosas de la cordillera de Vilcabamba y el valle de Pangoa, lo que trajo como resultado un patrón de asentamiento disperso. En las décadas de 1970 y 1980 surgen las primeras organizaciones políticas Ashaninka, cuya aparición fue decisiva para la reorganización territorial de este pueblo, pues aseguró la titulación de tierras a favor como comunidades nativas, en un contexto de colonización (Espinosa, 1993).

En la década de 1980, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) y Sendero Luminoso comenzaron su accionar en la selva central. Ellos llegaron al territorio en la búsqueda de nuevos espacios donde extender la lucha armada, así como consecuencia de las acciones represivas que se habían iniciado en la zona andina (Veber, 2009). Dichos grupos consiguieron imponer su dominio en toda la provincia de Satipo y tuvieron el control de los valles de los ríos Perené, Ene y Tambo. Ya para el año 1988, la zona sería declarada en estado de emergencia (Aroca & Maury, 1993; Espinosa, 1993).

Las tácticas de terrorismo que se ejercieron con los Ashaninka siguieron el mismo patrón que se aplicaba en la zona andina. Principalmente en el caso de Sendero Luminoso, se procedía a la captación de profesores, promotores de salud, tanto indígenas como colonos, iniciando en las localidades urbanas y, poco a poco se iba penetrando los espacios más rurales. Asimismo, se producía el asesinato de líderes o cualquier persona que resistiera a los mensajes y acciones senderistas. Las localidades eran comúnmente saqueadas, los habitantes violentados al punto de llegar a incendiar centros poblados enteros, lo que forzó el repliegue de muchos indígenas al monte, donde sobrevivieron precariamente hasta encontrar ayuda o hasta esperar que el panorama calmara (Villasante, 2014).

Un momento importante en términos del posicionamiento de los Ashaninka frente a ataques externos, fue el de la conformación del “Ejército Ashaninka” como respuesta al asesinato del dirigente Alejandro Calderón, a manos del MRTA en 1989. Armándose escopetas, arcos y flechas, los Ashaninka colocaron puestos de control de tránsito en las vías principales que comunicaban las ciudades de la zona, con la finalidad de lograr la expulsión del MRTA y de otros grupos armados que ocupaban su territorio (Veber, 2009). La conformación del “Ejército Ashaninka” y los ataques de los grupos armados motivaron el levantamiento generalizado de las organizaciones Ashaninka que conformaron rondas o comités de autodefensa para enfrentarse a estos grupos. Ese mismo año, el Estado peruano incrementó su presencia en el territorio, instalando entre 1991 y 1993 cinco guarniciones militares en Puerto Ocopa, Cutivireni, Valle Esmeralda, Kiteni y Poyeni (Espinosa 1993).

El Conflicto Armado Interno fue de gran impacto para el pueblo Ashaninka, quienes representaron de los grupos indígenas más afectados por la violencia política. Esto se produjo tanto por la desaparición de su población, como por el enrolamiento forzoso en las filas de los grupos armados. Asimismo, el rol de violencia y las represalias del ejército posicionó a muchos indígenas en medio de un fuego cruzado, donde tanto sus pares como miembros fuera de su cultura, podían potencialmente ser causantes de violencia (Villasante, 2014). Según Aroca y Maury (1993), la ocupación de los grupos armados significó la desaparición de gran parte de la población en las localidades Ashaninka asentadas en los ríos Perené, Ene y Tambo. Se calcula que, en las últimas dos décadas del siglo XX, unos 10,000 Ashaninkas fueron desplazados forzosamente, 6,000 fueron muertos y 5,000 de ellos fueron capturados por Sendero Luminoso. De igual forma, se estima que entre treinta y cuarenta localidades Ashaninka habrían desaparecido durante esta época (CVR, 2003).

Hacia la actualidad, la memoria del conflicto armado interno sigue latente en la mayoría de Ashaninka que vivieron esos años. Esta experiencia de violencia y rompimiento de relaciones sociales es ejemplar para el grupo en relación a la búsqueda de un “buen vivir” (Sarmiento, 2016). En ese sentido, los años de violencia es un evento que no se desea repetir; por el contrario, este grupo indígena se articula en la búsqueda de vivir armoniosamente entre pares, con el medio en el que viven, así como articularse para el beneficio común.

Instituciones Distintivas

Instituciones Sociales

La organización social de los Ashaninka compone diversos elementos. En relación al asentamiento y vivienda tradicional, los Ashaninka vivían en grupos pequeños y dispersos (AIDASEP et. Al, 2000). Antiguamente, existían dos tipos de casa en las familias Ashaninka: la intómoe y la káapa. Esta distinción tendría como base una función social y ritual, siendo la káapa definida como la casa masculina o de huéspedes, mientras que la intómoe, era la casa femenina, donde vivía la familia nuclear, lugar, además, donde se cocinaba y dormía (Weiss 2005).

Debido a la composición de los asentamientos, los Ashaninka se organizaban por familias donde siempre destacaba un jefe de hogar. Al estar separados por kilómetros, una de las prácticas más comunes era la visita, la cual podía darse desde pocos días hasta periodos prolongados. Parte de la etiqueta entre vecinos era que, al llegar un visitante lo primero que se debía hacer era servirle masato e invitarle a descansar (ILV, 2006), práctica que continúa haciéndose hasta estos días.

Hacia la actualidad, el patrón de asentamiento ha variado. Se ha pasado de una organización de parentelas de entre 30 a 50 habitantes hacia la constitución de aldeas o localidades entre

doscientos y trescientos habitantes. Las localidades ahora se ubican en torno a los servicios públicos de salud y educación. De igual manera, las dinámicas de asentamiento actual reflejan una lógica de centros urbanos, donde hay un espacio central como canchas de fútbol, escuelas, centros médicos, etc., los cuales se rodean por las casas de la población (Sarmiento, 2016). Además, la mayoría de familias Ashaninka abren sus chacras al interior de los bosques, quebradas y ríos, construyendo casas y espacios de estancia donde pernoctan varios días lejos de los centros comunales.

Por otro lado, sobre las relaciones de género, Fabián (2013) señala que los hombres y mujeres Ashaninka se desarrollan desempeñando roles diferenciados y complementarios, tanto en la esfera familiar como en la localidad. Tradicionalmente, los hombres están relacionados con las actividades para la reproducción social como la caza y la pesca, así como también se le vinculaba a la ocupación de cargos en espacios públicos como ser jefes de la comunidad, dirigentes, ronderos, etc. (Rojas, 1994; Varese, 2006). En cuanto a las mujeres, ellas se encargan de actividades como la preparación de los alimentos, el cuidado de los hijos, la limpieza, la artesanía, entre otras. Siendo la agricultura una actividad desempeñada por ambos géneros. Según Rojas Zolezzi (1994), como en la división de las actividades productivas, ha existido también, una división según género del mundo de la naturaleza. Así, los seres femeninos son el conjunto de árboles y plantas, mientras los animales terrestres, aves y peces son considerados seres masculinos.

Este modelo; sin embargo, no resulta exclusivo en tanto cada vez más los de género se van transformando, entonces, también se encuentran mujeres que participan de la pesca y hombres que se vinculan cada vez más con la actividad familiar. Con el tiempo, se ha observado también, que la mujer Ashaninka ha venido cobrando presencia en espacios públicos, especialmente aquellas que logran acceder a mayor grado educación (Defensoría del Pueblo, 2002). El incremento de la participación de las mujeres en el ámbito público puede trazar sus orígenes a partir de la experiencia del Conflicto Armado Interno, donde emergieron muchas mujeres lideresas, promotoras, jefas de comunidad, así como espacios para su desarrollo, como los clubes de madres. Los roles y participación de las mujeres Ashaninka también varían de acuerdo a un criterio generacional, al tipo de comunidad ribereña o del pajonal, así como en relación a los vínculos con otros pueblos amazónicos, andinos o instituciones.

Finalmente, la transición en los roles de género también tiene un correlato importante en las relaciones de parentesco que solían organizar al pueblo Ashaninka. Tradicionalmente se contaba con uniones matrimoniales monogámicas, comprendidas por el emparejamiento de primos cruzados, así como poligínicas, donde un jefe de familia contaba a más de una mujer. En estas alianzas intervenían muchos factores como el prestigio del hombre, así como la unión política de clanes familiares (Weiss, 2005). En la actualidad se contempla que las uniones matrimoniales obedecen cada vez más a criterios de elección personal. Además, el emparejamiento ya no ocurre solo entre indígenas Ashaninka o con sus pares de la etnia Arawak, sino, suele ser más común que los Ashaninka mantengan relaciones con los colonos andinos (Villasante, 2019).

Instituciones Económicas

Como muchos otros pueblos indígenas u originarios de la Amazonía, los Ashaninka tienen como principales actividades económicas y de producción la agricultura, la caza y la pesca. De acuerdo a Varese (2006), los Ashaninka subsisten principalmente de los productos que cultivan en la tierra. El tipo de agricultura que practican, al igual que otras poblaciones del bosque tropical es la de roza y quema, donde se abren ciertos espacios de vegetación para el cultivo que se utiliza hasta agotar la parcela, para luego buscar abrir nuevos espacios.

El principal cultivo de este pueblo es la yuca (*Manihot esculenta*). Los varones son los encargados de abrir esquejes de yuca con la ayuda de un instrumento de arado, que consiste en una pala de madera con un soporte para el pie, con el cual se levanta la tierra (Weiss, 2005). En la selva se puede contar con al menos treinta variedades de esta planta, la cual es muy valorada por su rendimiento y debido a que se puede cosechar durante todo el año. La yuca, entonces, representa una de las bases de la alimentación Ashaninka.

Entre sus diversas formas de preparar, la más importante es el masato o también llamado piarentsi. Su elaboración está a cargo exclusivamente de las mujeres, las cuales se organizan en distintas jornadas para pelar la yuca, cocinarla, aplastarla y masticarla. Distintas generaciones de mujeres se juntan alrededor de las ollas de yuca y la mastican con fines de fermentar con la saliva (Fabián, 2013). El masato se consume usualmente con poca fermentación y como parte de las labores del día. El consumo más fermentado se produce durante las fiestas o reuniones también conocidas como “masateadas”.

Además de la yuca, otros cultivos que crecen en la zona son el maíz, el plátano, el maní, los frijoles, así como diversos tubérculos nativos y frutas de la zona. Igualmente, desde las últimas décadas del siglo XX, las familias Ashaninka han incorporado nuevos cultivos con fines comerciales como el café y el cacao, los cuales les generan ingresos económicos (INRENA 2010).

Otra actividad de importancia es la caza, denominada kobintaantsi en Ashaninka. La cual representa una de las prácticas constitutivas de la identidad masculina, por lo que ser un buen cazador es motivo de prestigio, así como la carne de monte que se obtiene es de los alimentos más valorados en las localidades. El bosque, entendido como el lugar más allá de las chacras, es el espacio de caza, donde habitan los animales, pero también diversos seres de naturaleza no humana.

Los hombres se adentran solos o en grupo durante varios días. Para garantizar una buena caza deben procurar ciertos cuidados, como bañarse con plantas especiales que los protejan de los demonios kamari, los cuales pueden herirlos y enfermarlos. Asimismo, por medio de la toma de plantas, los hombres fortalecen sus habilidades como cazadores (Rojas Zolezzi, 1994).

Los Ashaninka se vinculan activamente con los seres no humanos del bosque, por lo que se considera que los animales tienen “madres” o “padres”, con los que deben relacionarse respetuosamente. En ese sentido, existen ciertas reglas como no cazar excesivamente a una misma presa, no hacer sufrir inútilmente a la presa o la prohibición para los cazadores principiantes de alimentarse de sus primeras presas, ya que esto influiría negativamente en su posterior desempeño (SERNANP, 2013).

Los implementos clásicos de la caza son el arco y la flecha; sin embargo, hacia la actualidad también se da el uso de escopetas y perros de caza. Los cazadores suelen hacer escondites cerca a los lugares donde comen los animales y esperan pacientemente a su llegada. También se tienden trampas o redes que posteriormente son recolectadas con la presa. Algunos de los animales que cazan los Ashaninka son venados, tapires, armadillos, algunas especies de monos y de aves. También se recolectan animales de menor proporción como tortugas, ranas, orugas, larvas, caracoles y variedades de insectos (Weiss, 2005).

Asimismo, en relación a la pesca, esta es una actividad de subsistencia condicionada a la estacionalidad. Rojas Zolezzi (1994) explica que, de acuerdo al régimen de lluvias, existen dos tipos de pesca: la de río grande y la de quebradas. La primera se realiza cuando el río está en vaciante y la segunda, cuando se encuentra en creciente.

La pesca es una actividad usualmente desempeñada por los hombres, siendo el principal instrumento la atarraya, una red circular que se arroja al río. Si bien lo común es que se desempeñe individualmente, Weiss (2005), señala que también existe un tipo de pesca comunal. Las familias se organizan con el fin de crear una pequeña represa en el río, de tal manera que los peces quedan atrapados en el medio. En el incipiente flujo de agua se expande el barbasco, un veneno que tiene la función de atontar a los peces, los cuales luego son recogidos por mujeres y niños en sus canastos. La pesca grupal suele ser motivo de compartir entre los Ashaninka. Los hombres bromean, cantan y limpian los pescados mientras que las mujeres se encargan de sazónarlos y ahumarlos para comer. Estos momentos son también, espacios importantes de socialización para los niños, que van aprendiendo las funciones que deben tomar cuando crezcan (Fabian, 2013).

La organización política Ashaninka ha recaído tradicionalmente sobre figuras masculinas que llevan el liderazgo del grupo. Entre ellos se puede identificar al pinkathari, quienes constituían los antiguos jefes de los clanes familiares y asentamientos dispersos en que vivía el grupo.

Rojas Zolezzi (1994) ha referido que sus principales funciones recaían en el cuidado del territorio, así como la resolución de conflictos entre miembros del mismo grupo. El poder del pinkathari se basaba, entonces, en su prestigio como hombre sabio y conocedor del bosque. A estas habilidades se le sumaba ser un buen cazador, ser valiente en tiempos de guerra, así como poseer la capacidad de convencimiento y persuasión. Todas estas habilidades de jefatura y carisma generaban un reconocimiento dentro del grupo, por lo que el pinkathari ganaba su posición a partir de la elección del grupo, además de poder ser hereditaria.

Otro tipo de figura de liderazgo era el sheripiriari, quien, a diferencia de los jefes familiares, no era elegido por el grupo social, sino por los espíritus que decidían que debía ocupar la posición de chamán. La principal función del sheripiriari en el orden político se basaba en mantener el equilibrio entre los poderes malignos y el bienestar de los Ashaninka.

Según la creencia ancestral Ashaninka, son los que ‘conversan’ con los espíritus, ya que tienen la capacidad para acceder a los seres que habitan en la naturaleza; en los bosques, las montañas, las lagunas, las quebradas, los ríos, etc. Asimismo, estos personajes tienen el poder para curar las enfermedades, los daños por brujerías y los desórdenes en la relación con la naturaleza. Para ello, los sheripiriari realizan dietas especiales e ingieren plantas que ellos mismos cultivan, como el tabaco y la ayahuasca. Estas plantas maestras suelen provocar efectos alucinógenos que lo conducen al mundo de los espíritus, además de producirle revelaciones sobre las personas. (AIDSESEP et al. 2000, SERNANP 2013).

Hacia finales del siglo pasado, la figura de la comunidad nativa ha impactado en el ordenamiento social y político del grupo Ashaninka. Por ley, la comunidad debe contar con un jefe, así como un comité de dirigentes que se encarguen de los asuntos del pueblo. En ese sentido, los liderazgos indígenas han sufrido transformaciones. Si en un momento el prestigio y el poder se basaba en las habilidades vinculadas a la guerra o los espíritus, en la actualidad, la figura del jefe se caracteriza por la facilidad para vincularse con el mundo fuera de la comunidad y con el Estado. Esto, muchas veces comprende el acceso a educación, así como el manejo del español. Los jefes en la actualidad no ostentan el mismo prestigio que ocupaban los antiguos líderes. Asimismo, la dirigencia ha pasado de ser un rol masculino a poco a poco integrar mujeres en diversos espacios (Sarmiento, 2016).

Expresiones Culturales

Festividades y Celebraciones

Una de las celebraciones más comunes entre los Ashaninka han sido las “masateadas”, las cuales giran en torno a la preparación e ingesta del masato, bebida tradicional del pueblo. Estas componen una versión actual de la fiesta que se hacía en honor a Kashiri, el dios Luna.

Las mujeres se organizan para la preparación de grandes cantidades de masato, las cuales se comienzan a tomar desde la tarde, una vez finalizada la jornada de trabajo, hasta horas de la noche o incluso días, dependiendo de la provisión de masato. Estos eventos suelen ser muy animados. Las familias comen, beben, conversan y bromean entre pares. La ingesta de masato fermentado usualmente conlleva a la embriaguez, la cual se canaliza en cantos y bailes.

Los hombres tocan instrumentos como el tambor o la antara tsonkari mientras que el resto de participantes se unen con bailes (IDE, 2019). Weiss (2005) ha distinguido que tradicionalmente los bailes se dividían por género, formando cada grupo distintas figuras geométricas y desplazándose por el espacio disponible. Además de la música, algunos hombres también se animan a cantar. En la actualidad, las masateadas siguen celebrándose, ya sea de manera colectiva, como resultado de la organización de la localidad o dentro de pequeños grupos familiares.

Manifestaciones Artísticas y Artefactos Culturales

El pueblo Ashaninka guarda una gran experiencia en la elaboración de diversos objetos como cerámica, cestos, esteras, entre otros, los cuales componen parte de su legado material.

Varese (2006) ha resaltado entre ellos el hilado y el tejido, actividades predominantemente femeninas que devienen en la confección de las cushma tradicional. El origen de la habilidad del tejido es explicado a partir de la mitología de la araña. Luego que una gran inundación destruyó la humanidad, los sobrevivientes fueron un chamán y su familia, de los cuales descienden los Ashaninka. Se cuenta que Heto, le comunica a la mujer sobreviviente sobre las técnicas del hilado, el tejido, así como la magia para que sea una buena tejedora. También le entregó las hierbas mágicas ivenki con las cuales purificarse las manos, así como los utensilios usados para la textilería. Al descubrir esta relación el chamán, Heto tomó la forma de la araña, con la cual se le conoce actualmente. Por otro lado, algunas creencias sobre el tejido explican que las mujeres Ashaninka no pueden mirar la luna mientras están tejiendo puesto que, de estar en cuarto creciente, la luna está torcida. En ese sentido, el tejido peligra de salir igualmente torcido y de producirse nudos (Rojas Zolezzi, 1999).

Weiss (2005), por otro lado, ha documentado la elaboración tradicional de cerámica y alfarería como parte del conocimiento Ashaninka. El autor destaca que las mujeres de este pueblo, a diferencia de la técnica más expandida, no hacían uso del torno, sino que empleaban un método denominado “enrollamiento”. La cerámica era destinada principalmente para la elaboración de ollas, tazones u objetos de la cocina, las cuales se preparaban a partir de arcilla humedecida que daba forma sobre una superficie plana. Esta, posteriormente era pulida con una piedra que funcionaba como un martillo. Asimismo, se empleaba algodón local con el propósito de templar la arcilla.

La alfarería se realizaba usualmente durante la estación seca, la cual facilitaba los insumos para la elaboración de objetos. Una vez que se tenía la pieza lista, el siguiente paso era colocarla al fuego con un mentón de hojarasca que se consumía hasta el final. Si bien esta cerámica no solía ser pintada, Weiss en su trabajo etnográfico, explica que ocasionalmente se le decoraba con algún trazo geométrico. Hacia la actualidad, la cerámica y alfarería es una práctica poco empleada por los Ashaninka. Kummels (2018) detalla que esto se debe a la inserción de nuevos objetos, como las ollas de aluminio o los objetos de plástico, que van reemplazando la necesidad de elaborar utensilios para la cotidianidad.

Al igual que los telares y la cerámica, otros objetos cuya fabricación está en el dominio de las mujeres son los cestos y esteras. Estos se hacen de palma que se entrelaza para dar la forma deseada. Los cestos se caracterizan por llevar una cinta hecha de corteza, la cual sirve para portar el objeto. Las mujeres suelen ubicar esta cinta en la altura de la cabeza a manera de vincha, de tal forma que el cesto queda en la espalda y tiene la utilidad de cargar y transportar diversas cosechas como la yuca. Las esteras, por otro lado, se ubican usualmente en las viviendas Ashaninka y se utilizan para sentarse, reposar o incluso para dormir. Su utilidad es a manera de muebles y se ubican tanto dentro como fuera de la casa (Weiss, 2005).

Vestimenta y Trajes Tradicionales

La vestimenta tradicional de los Ashaninka es denominada “cushma”, palabra de origen quechua cuya traducción a la lengua Ashaninka es kitsaarentsi. Comprende una túnica amplia tejida usualmente de algodón hilado, la cual es usada tanto por hombres como por mujeres.

La elaboración de una cushma comprende un proceso bastante minucioso, donde las mujeres hilan el algodón local haciendo girar un huso dentro de un recipiente de calabaza. Los hilos que se consiguen de este proceso se tejen hasta la obtención de largas telas rectangulares, las cuales son decoradas con rayas finas hechas de otros hilos que son teñidos con la corteza del árbol pochotaroki (Kummels, 2018). Las cushmas hechas de hilo de algodón se destinan usualmente para los hombres, que se diferencian por tener una abertura vertical para la cabeza hacia el borde superior de la prenda. Las mujeres, por otro lado, suelen usar cushmas de tocuyo, tela industrial

que se compran en las ciudades y a diferencia de los hombres, la cushma de las mujeres lleva una abertura horizontal para la cabeza (Veber, 2009).

En la actualidad, el uso de la cushma sigue bastante extendido en el pueblo Ashaninka. Además del empleo de otro tipo de telas industriales, se suele adornar la cushma con semillas y plumas hacia las mangas de la prenda cuando se trata de los uniformes escolares, esto implica una referencia a las cushmas de gala que usaba tradicionalmente. A la par de los colores habituales obtenidos del tinte natural de plantas como el rojizo, el pardo, el anaranjado, también se han incorporado una nueva gama de colores como el rosado, verde, entre otros.

Por otro lado, otro elemento que conforma parte de la vestimenta es la bolsa tsarato, elaborada de algodón, así como el tsoampirontsi, que consiste en una faja que se utiliza para cargar a los bebés y niños pequeños (Kummels, 2018).

Lengua

La lengua ashaninka (ISO: cni, prq) pertenece a la familia lingüística Arawak, es hablada por el pueblo Ashaninka y se encuentra en estado vital. Los resultados de los Censos Nacionales 2017 indican que 73,567 personas aprendieron a hablar en su niñez en la lengua ashaninka. Para mayor información, se recomienda la revisión de la Ficha de la lengua ashaninka y el Mapa Sonoro Estadístico de Lenguas Indígenas u Originarias del Ministerio de Cultura.

Cosmovisión y sabiduría ancestral

Mitos, dioses y visiones del mundo

La cosmovisión Ashaninka comprende la interrelación con diversos mundos donde habitan seres de gran poder y con influencia en la cotidianidad de las personas. Weiss (1975) explica que los mitos, las visiones y las explicaciones del origen del mundo no están retratados en una narrativa unificada; por el contrario, implican variaciones de acuerdo a las localidades y a las generaciones.

De acuerdo al autor, la cosmovisión Ashaninka está definida por diversos mundos que están dispuestos verticalmente, los cuales forman el universo. Entre ellos, el pueblo Ashaninka se ubica en el centro, en una tierra plana denominada Kamavéni o tierra de la muerte porque en dicho lugar todos llegan a morir en algún momento. En la periferia de este lugar están los espíritus buenos kametsa, quienes pueden llegar a ser visitados por especialistas espirituales. También está la tierra del trueno, donde habitan los espíritus que ocasionan este fenómeno, así como demonios o espíritus malignos que habitan el monte.

Encima y debajo del Kamavéni existen diversas capas donde habitan seres de naturaleza inmortal. En el mundo de arriba se caracteriza el Jenókiite, que es el lugar donde habita Tasorentsi, dios todo

poderoso. Lo acompañan ahí el dios Sol, el dios Luna, las Estrellas, entre otros. Por otro lado, en el mundo de abajo se caracteriza el Sharingaveni, un lugar de sufrimiento y castigo infinito (IIAP, 2010)

Según Rojas Zolezzi (1994), la sociedad Ashaninka actual es el resultado de diversos sucesos míticos. El autor recogió en la tradición oral la existencia de tiempo mítico denominado páirani. Este fue un momento anterior al pasado histórico y constituye el tiempo de los antiguos. La humanidad que habitaba entonces se componía por guerreros caníbales que entablaban constantemente conflicto, desconocían sobre el uso de las plantas y todos los saberes que guarda la cultura actual.

Estos antepasados sucumbieron ante una gran inundación de la cual solo sobrevivió un chamán y su familia, quienes se montaron en una balsa hasta que descendieron los niveles de agua. Es a partir de ellos que se origina la nueva humanidad. Poco a poco, se les va dotando de dones y regalos de los dioses, los cuales les transmiten conocimientos como la habilidad de cultivar o de fabricar utensilios, así como otros elementos que componen la cultura Ashaninka.

Entre los principales dioses está Luna, también llamado Kashiri. Este, en realidad, es un dios masculino, se cuenta que al enamorarse de una mujer la tomó por esposa y dejó como don a la humanidad, la yuca, alimento primordial para los Ashaninka. De esta unión nace el dios Sol, quien en contextos religiosos recibe el nombre de Pavá. Este es el proveedor del calor, entre los indígenas, se le homenajeaba con danzas y música de flautas (Weiss, 1975)

También se destaca el rol de Avíveri, un héroe con la condición de semidiós, quien aportó a la humanidad la distinción entre el día y la noche, así como la estación seca de la estación lluviosa. Él es responsable de la creación de los animales y mantenía el cuidado de los mismos, por medio de convertir a los invasores del territorio en rocas. Se cuenta que Avíveri cometió acciones que molestaron al pueblo, por lo que fue arrojado hacia el final de uno de los ríos cósmicos. Aquí llegó con el dios Pachakáma, quien le pidió que lo ayude a sostener la tierra.

De esta manera, la existencia del tiempo páirani define el ordenamiento de la humanidad actual; sin embargo, esto también establece que el pueblo Ashaninka se encuentra vulnerable a nuevos cataclismos o eventos cósmicos que ocurran cíclicamente y alteren nuevamente el orden de la vida.

Sobre el destino de las personas, Varese (2006) retrata que el atzíri, es decir, el ser humano se encuentra en calidad de transeúnte en el mundo del medio. Con la muerte, se abren nuevos caminos para llegar a los otros mundos que se encuentran tanto arriba como abajo, los cuales

también pueden llegar a conocerse a través de los sueños. Los Ashaninka dejan su parte corpórea, el péyari y parte su esencia espiritual. Asimismo, solo los sheripiari más experimentados tienen la capacidad de transitar entre mundos.

Mundo espiritual y seres no humanos

Al comprender la facilidad con la que humanos, seres divinos y espirituales transitan diversos planos, Rojas Zolezzi (2006) considera que los Ashaninka son un grupo altamente relacional. Esto implica que, pese a que en la forma física existen diferencias humanas, animales, plantas u otros componentes de su entorno; en la forma interior, constituyen la misma esencia y se les puede atribuir las mismas características humanas. Lo cual hace que tanto los Ashaninka, como el medio que los rodea, convivan en un mismo plano ontológico.

Con esto, el autor llama a entender que, en la cosmovisión Ashaninka, el mundo se presenta como una totalidad impregnada de fuerzas y espíritus sagrados de carácter positivo, negativo o polivalente. Los espíritus con los que conviven el pueblo Ashaninka se caracterizan de múltiples formas; por un lado, se pueden encontrar los espíritus buenos, como los kametsa o las madres y padres de los animales. Por otro lado, también están los seres malignos, los cuales se clasifican como kamaris. Entre ellos destaca el mironti, que puede adoptar distintas apariencias como la de un hombre alto, un mono, un burro o un oso hormiguero. Este espíritu ataca principalmente a los hombres que han asesinado a otros hombres. Otro ser que reconocen los Ashaninka es la boa yacumama, que roba las almas o la sirena nijasato, que enamora a los hombres y termina ahogándolos en el río. Algunos de estos seres viven alejados en los cerros, como el katashireri, que come hombres y otros, en los precipicios y ríos, como el mankoite. Otros también suelen acercarse más a las localidades e incluso se les escucha de noche como el demonio tunchi (Villasante, 2019).

Con este panorama, la necesidad de vivir entre humanos y no humanos en un equilibrio natural es un hecho indispensable para sostener una vida armoniosa. La importancia de esta relación sin distinciones con la naturaleza y los seres que la habitan es uno de los puntos más importantes de la vinculación del pueblo con el bosque y el territorio. Este no es percibido como un espacio inerte o como un lugar de aprovisionamiento, sino como un semejante, donde habitan seres con los que se establecen relaciones sociales y a los que se le deben respeto y cuidado (IIAP, 2010). En ese sentido, parte importante para entender la forma de vivir Ashaninka es la filosofía del kametsa asaiki, la cual implica todo un proyecto de vida orientado hacia el “buen vivir” o “vivir bien juntos” (Sarmiento, 2016).

Conocimientos y prácticas tradicionales

Durante muchos años, los Ashaninka de la selva central han desarrollado sistemas de conocimiento en diversos campos como la producción para la subsistencia o la elaboración de una variedad de objetos y herramientas. Uno de los conocimientos ancestrales que más destaca es la medicina a base de plantas, así como el despliegue de especialistas conocedores de técnicas para sanar.

Al igual que muchos pueblos indígenas u originarios, los Ashaninka transitan en diversos sistemas médicos además del oficial. Si bien se reconocen padecimientos que se vinculan con la biomedicina, también existe un bagaje de explicaciones y construcciones sobre la salud y la enfermedad que escapan de esta. Para este grupo, la salud y la enfermedad se entienden desde una perspectiva relacional. Así, el daño es expresión de problemas en los vínculos de la persona ya sea con sus pares Ashaninka o con los seres espirituales (CARE, 2013).

La enfermedad sucede cuando un sujeto sufre un daño, ya sea causado por una persona por medio de la brujería o por un agente no humano, como los kamaris. Cuando una persona cae enferma presenta sintomatología como fiebres, vómitos, diarreas, etc. Muchas veces, cuando la familia no puede identificar las causas del padecimiento consultan con los especialistas de la medicina tradicional.

Entre las prácticas terapéuticas más comunes está el preparar remedios a base de plantas especiales. Las abuelas y abuelos, así como otros adultos mayores son los que más conocen las *ivenki* y *pinitsi*, es decir, las plantas y hierbas medicinales que calmarán los padecimientos. La administración de estos remedios puede ser por medio de la ingesta o también a través de baños medicinales. Las familias Ashaninka suelen cultivar diversas plantas con propiedades curativas en sus huertos o chacras; sin embargo, estas también son conseguidas por medio del intercambio o buscando en el monte. Este punto, constituye entre otras de las grandes razones para la valoración del territorio y los bosques, puesto que representan la fuente principal de los insumos curativos (CARE, 2013; Rojas Zolezzi, 1994).

Cuando las enfermedades presentan complicaciones, muchos indígenas recurren a personas especializadas en ciertos tratamientos y conocimientos para ayudar al enfermo en el restablecimiento de su salud y sus relaciones. Entre los más conocidos están las vaporeadoras. Ellas suelen ser mujeres que han acumulado conocimiento sobre las plantas, así como han guardado una preparación especial por medio de hacer dietas alimenticias y abstinencia sexual, prácticas que fomentan el poder de su efectividad. La principal técnica de las vaporeadoras, como su nombre lo indica, es la cura por medio del vapor que emanan las plantas medicinales al ser calentadas con piedras hirviendo. Se coloca al enfermo cerca de la olla de plantas, paso seguido de cubrirlo con una *cushma*, lo cual lo aísla junto con el vapor medicinal y contribuye a su sanación. Según la gravedad de la persona, se le indicará las veces que debe seguir dicho procedimiento (CARE, 2013).

Por otro lado, los especialistas más importantes en la cultura Ashaninka son los sheripari. Su principal función es adentrarse en el mundo de lo invisible y establecer una relación con diversos seres espirituales. La preparación para volverse sheripari es rigurosa y requiere varios años de entrenamiento guiado por otro sabio. Esto se acompaña con prácticas de dieta y abstinencia, siendo también importante la ingesta de plantas alucinógenas como la ayahuasca. Al tener la capacidad de transitar diversos mundos y dialogar con seres no humanos, el trabajo del sheripari consiste en ubicar al espíritu causante del daño e interceder por el enfermo. Asimismo, lidera batallas contra otros brujos malignos, denominados matsí, que hayan buscado hacer daño. Para extirpar el agente causante de la enfermedad, los sheripari también mastican tabaco y posteriormente se dedican a succionar diversos lugares del del cuerpo del enfermo hasta lograr su sanación (Weiss, 2005).

En tal sentido, el Estado peruano ha declarado mediante Resolución Directoral Nacional N° 836/INC-2008 a los conocimientos y usos tradicionales del Ayahuasca como Patrimonio Cultural de la Nación, practicados por las comunidades nativas en el ámbito amazónico y como garantía de continuidad cultural de los pueblos indígenas u originarios.

Identidad

Autodenominación y otras denominaciones

La denominación "Ashaninka" puede traducirse como 'gente', 'paisano' o 'familiar. La palabra también tiene un sentido inclusivo por lo que puede entenderse, además, como 'nuestra gente', 'nosotros los paisanos' o 'nuestra familia' (Ministerio de Cultura, 2014). De acuerdo a Veber (2009), los indígenas de este grupo comenzaron a autodenominarse Ashaninka a partir de mediados de la década de 1970, a la par de un proceso de toma de conciencia étnico-política y con intención de distanciarse de otros tipos de denominaciones consideradas peyorativas como "campas".

Fabián (2013) refiere que, a lo largo de su trayectoria histórica, el grupo Ashaninka ha recibido denominaciones peyorativas de parte de diversos grupos. En el Tawantinsuyo los llamaron *antis*, mientras que durante la colonia los misioneros adoptaron nombres como "indios amages", "pilcozones", "canparites", "anapatis", "capiris", "cobaros", "pisiataris", entre otros. En tal sentido, la denominación "campa" corresponde también a una denominación exterior al grupo. Su expansión es atribuida a la misión franciscana y el origen, de acuerdo a Varese (2006), se vincula al grupo lingüístico Pano, donde pertenecían los intérpretes que llevaban los misioneros en sus viajes.

En la actualidad, y en sintonía con un proceso de afirmación de las particularidades étnicas, algunos dirigentes de la provincia de Satipo han adoptado la denominación de el “gran pueblo Ashaninka” (Villasante, 2019).

Relación con otras identidades o expresiones culturales

El grupo Ashaninka ha cultivado históricamente relaciones con sus pares indígenas. Esta vinculación se ha trazado tanto en intercambios y préstamos culturales, así como en relaciones contradictorias y de guerra (Villasante, 2019). Por ejemplo, desde tiempos prehispánicos, los Ashaninka se enfrentaron constantemente con pueblos como los Yine y los Konibo, que luego se fusionaron con los shipibos en el pueblo Shipibo-Konibo (Espinosa, 1993).

Los vecinos con los más se han cultivado relaciones de afinidad fueron los Amuesha, posteriormente denominados Yanesha, lo cual se evidencia por medio de los grandes parecidos en la cultura material (Weiss, 1975). Una situación similar sucede con el pueblo Nomatsigenga, ubicado mayoritariamente en la zona de Pangoa y con quienes guardan bastante similitud en prácticas culturales y creencias (Shaver & Doods, 1990). Otros de sus vecinos con los que han producido intercambios, son los Matsigenka y Asheninka, con los cuales se articulan hasta la actualidad.

Antiguamente, los grupos familiares Ashaninka se vincularon con otros pueblos a través de diversas rutas que cruzaban la cordillera de Vilcabamba (SERNANP 2013). El Cerro de la Sal, el cual constituía la principal fuente de sal mineral de la selva central y se ubicaba cerca del territorio ancestral de los Ashaninka y Yanesha, funcionó como un espacio de intercambio comercial de suma importancia. Aquí acudía gente de diversos pueblos para intercambiar bienes y conocimientos. La relación entre los “socios” que intercambiaban productos se denominaba ayumpari o ayómpari y tuvo como propósito ampliar las redes sociales e incrementar el prestigio social de los hombres (Varese 2006). Hacia la actualidad, las familias Ashaninka que aún se encuentran en situación de aislamiento y contacto inicial, mantienen relaciones esporádicas con otros Ashaninka vecinos, principalmente para la realización de trueques (IIAP, 2010).

Participación en relación al Estado

Participación en procesos de consulta previa

A nivel nacional, las siete (7) organizaciones nacionales representativas de los pueblos indígenas y originarios han participado en la implementación de cinco (5) procesos de consulta previa en la

medida administrativa de un (1) Decreto Supremo, una (1) Resolución Ministerial y tres (3) Reglamentos de Ley:

Proyecto de Decreto Supremo que aprueba la Política Sectorial de Salud Intercultural.

Propuesta del Reglamento de la Ley Forestal y Fauna Silvestre.

Propuesta de Resolución Ministerial que aprueba el Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe.

Propuesta de Reglamento de la Ley de Lenguas Originarias.

Propuesta del Reglamento de la Ley Marco sobre Cambio Climático.

Además, el pueblo Ashaninka, de manera específica, ha participado de seis (6) procesos de consulta previa:

Propuesta de Resolución Directoral que aprueba los términos de referencia para la elaboración del Estudio de Impacto Ambiental del proyecto Hidrovía Amazónica.

Proyecto de Decreto Supremo que autoriza la suscripción del contrato de licencia para la exploración y explotación de Hidrocarburos en el Lote 169.

Proyecto de Decreto Supremo que autoriza la suscripción del contrato de licencia para la exploración y explotación de Hidrocarburos en el Lote 175.

Proyecto de Decreto Supremo que autoriza la suscripción del contrato de licencia para la exploración y explotación de Hidrocarburos en el Lote 189.

Propuesta de Resolución Presidencial para la modificación de la zonificación contenida en el Plan Maestro de la Reserva Comunal El Sira 2015 – 2019.

Proyecto de Decreto Supremo que aprueba la suscripción del contrato de licencia para la exploración y explotación de hidrocarburos en el Lote 200.

Para conocer más sobre estos procesos, visite el portal web de Consulta Previa en:
<http://consultaprevia.cultura.gob.pe/>

Participación en espacios de difusión cultural

La Feria Nacional de Artesanía Arte Nativa (ARTE NATIVA), organizada por la Dirección General de Artesanía del Ministerio de Comercio Exterior y Turismo (MINCETUR) es un espacio de difusión cultural en el que participan representantes del pueblo Ashaninka.

La Feria ARTE NATIVA fortalece la valoración de los talentos, habilidades, conocimientos y técnicas, además de promover el trabajo colaborativo, la protección del medio ambiente, la interculturalidad y la generación de alianzas entre todos los actores del sector artesanal. De tal

manera, los expositores del pueblo Ashaninka presentaron productos culturales en bisutería, fibra vegetal, pintura, textil y trabajos en madera en las ediciones del 2017, 2018 y 2019.

Por otro lado, el Programa para la salvaguardia del arte tradicional peruano “Ruraq Maki, hecho a mano” , articulado por la Dirección de Patrimonio Inmaterial, el Museo Nacional de la Cultura Peruana, el Proyecto Qhapaq Ñan y las Direcciones Desconcentradas de Cultura, todas ellas instancias del Ministerio de Cultura, es otro espacio de difusión cultural en el que participan representantes del pueblo Ashaninka.

En ese sentido, Ruraq Maki, hecho a mano, es uno de los esfuerzos públicos para el registro, la investigación y la difusión del arte popular tradicional. Para la organización de cada edición se convoca la participación de artistas populares tradicionales de todas las regiones del país quienes, a través de su arte, mantienen vigentes prácticas tradicionales y ancestrales, muchas de las cuales se remontan a períodos prehispánicos. De tal manera, los expositores del pueblo Ashaninka presentaron adornos como collares, aretes, pulseras; y tejidos para el vestuario, tocados emplumados, bolsas, cestería, armas, pipas, entre otros.