

“Ariwe, atama”

Intercambio y comercio entre los ashéninkas
del Alto Ucayali



Mario L. Osorio Domínguez

2025

Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Ciências Sociais - ICS
Departamento de Antropologia - DAN
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS

“ARIWE ATAMA”
INTERCAMBIO Y COMERCIO ENTRE LOS ASHÉNINKAS DEL ALTO
UCAYALI

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social do Departamento de
Antropologia da Universidade de Brasília
(DAN/UnB) para a obtenção do título de Doutor
Orientador: Prof. Dr. José Antonio Vieira Pimenta

Mario L. Osorio Dominguez

Brasília
2025

MARIO L. OSORIO DOMINGUEZ

“ARIWE ATAMA”

**INTERCAMBIO Y COMERCIO ENTRE LOS ASHÉNINKAS DEL ALTO
UCAYALI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social do Departamento de
Antropologia da Universidade de Brasília
(DAN/UnB) para a obtenção do título de Doutor
Orientador: Prof. Dr. José Antonio Vieira Pimenta

Banca examinadora:

- Prof. Dr. José Antonio Vieira Pimenta (orientador) – DAN/UnB
- Prof. Dr. Luis Abraham Cayón Duran – DAN/UnB
- Prof. Dr. David Seward Salisbury - University of Richmond
- Dr. Richard Chase Smith – Instituto del Bien Común – IBC
- Prof. Dr. Henyo Trindade Barreto Filho (suplente) – DAN/UnB

Brasília

2025

A la memoria de mis padres,
Hugo y Rosa, que acompañan mi camino,
y a Lila, que recién empieza el suyo

Título: “Ariwe atama”: troca e comércio entre os Ashéninkas do Alto Ucayali

Resumo:

Esta tese analisa a vida social dos Ashéninka do Alto Ucayali, parte do povo Asháninka-Ashéninka que habita a Amazônia Central do Peru e o oeste do Brasil. Através de uma abordagem etnográfica e histórica, examina-se como as práticas de troca e comércio moldaram historicamente mecanismos fundamentais para a construção, gestão e transformação das relações sociais e interétnicas em contextos de mudança. O estudo busca compreender de que maneira essas práticas, longe de serem exclusivamente econômicas, articulam-se a processos de reprodução cultural, agência política e adaptação à expansão da sociedade nacional e da economia de mercado na Amazônia peruana contemporânea. A pesquisa descreve modalidades tradicionais e contemporâneas de troca, analisa seu papel na organização socioespacial — particularmente nas categorias de “proximidade” e “distância”, “dentro” e “fora” — e explora a emergência de novas formas de liderança diplomática associadas à gestão estratégica das relações exteriores. Com base nesses elementos, a tese contribui para uma melhor compreensão das dinâmicas de mudança e continuidade entre os povos indígenas amazônicos, destacando a capacidade dos Ashéninka de sustentar sua matriz relacional e cultural em cenários de abruptas e rápidas transformações históricas.

Palavras-chaves: Ashéninka, Asháninka, intercâmbio e comércio, liderança indígena, Amazonia, Ucayali, relações interétnicas,

Título: “Ariwe atama” intercambio y comercio entre los ashéninkas del Alto Ucayali

Resumen

Esta tesis analiza la vida social de los ashéninkas del Alto Ucayali, parte del Pueblo Asháninka-Ashéninka que habita la Amazonía Central del Perú y el oeste de Brasil. A través de un enfoque etnográfico e histórico, se examina cómo las prácticas de intercambio y comercio han configurado históricamente mecanismos fundamentales para la construcción, manejo y transformación de las relaciones sociales e interétnicas en contextos de cambio. El estudio se centra en comprender de qué manera estas prácticas, lejos de ser exclusivamente económicas, se articulan a procesos de reproducción cultural, agencia política y adaptación frente a la expansión de la sociedad nacional y la economía de mercado en la Amazonía peruana contemporánea. La investigación describe modalidades tradicionales y contemporáneas de intercambio, analiza su papel en la organización socioespacial —particularmente en torno a las categorías de “proximidad” y “distancia”, “adentro” y “afuera”—, y explora la emergencia de nuevas formas de liderazgo diplomático asociadas al manejo estratégico de las relaciones exteriores. A partir de estos elementos, la tesis contribuye a una mejor comprensión de las dinámicas de cambio y continuidad en los pueblos indígenas amazónicos, destacando la capacidad de los ashéninkas para sostener su matriz relacional y cultural en escenarios de transformación histórica abrupta y acelerada.

Palabras-clave: Ashéninka, Asháninka, intercambio y comercio, liderazgo indígena, Amazonia, Ucayali, relaciones interétnicas.

Title: “Ariwe atama”: exchange and trade among the Ashéninka of the Upper Ucayali

Abstract

This thesis analyzes the social life of the Ashéninka of the Upper Ucayali, a part of the Asháninka-Ashéninka people who inhabit the Central Amazon of Peru and eastern Brazil. Through an ethnographic and historical approach, it examines how practices of exchange and trade have historically shaped fundamental mechanisms for the construction, management, and transformation of social and interethnic relations in changing contexts. The study focuses on understanding how these practices, far from being purely economic, are articulated with processes of cultural reproduction, political agency, and adaptation to the expansion of national society and the market economy in contemporary Peruvian Amazonia. The research describes traditional and contemporary modalities of exchange, analyzes their role in socio-spatial organization —particularly in relation to the categories of "proximity" and "distance," "inside" and "outside"— and explores the emergence of new forms of diplomatic leadership associated with the strategic management of external relations. Based on these elements, the thesis contributes to a better understanding of the dynamics of change and continuity among Amazonian Indigenous peoples, highlighting the Ashéninka's capacity to sustain their relational and cultural matrix amid abrupt and accelerated historical transformations.

Keywords: Ashéninka, Asháninka, exchange and trade, indigenous leadership, Amazonia, Ucayali, interethnic relationships.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no habría sido posible sin el apoyo de muchas personas, instituciones y comunidades.

Agradezco a José Pimenta, por haberme animado a emprender estudios en la Universidade de Brasília (UnB) y por su valioso apoyo en este proceso: desde mi postulación al Programa de Posgrado en Antropología Social, pasando por mi integración a la vida universitaria en Brasília, hasta su orientación generosa en mi trabajo de tesis. Su confianza y estímulo fueron decisivos en este camino.

Extiendo mi gratitud a los profesores y profesoras que tuve la suerte de conocer y de tener como docentes durante mi formación en la UnB: Juliana Braz Dias, Andrea Lobo, Henyo T. Barretto, Carla Costa Teixeira, José Jorge de Carvalho, Guilherme José da Silva e Sá. Sus valiosas lecciones estuvieron presentes en distintos momentos de la escritura de esta tesis. De modo especial, a Alcida Ramos, cuyas conversaciones y textos han sido fuente constante de inspiración, y de reflexión crítica y ética.

A mis compañeras y compañeros de clase, gracias por sus comentarios, preguntas e intervenciones, que tantas veces admiré durante mi vida universitaria en la UnB. A los “morcegos” de la Katakumba —ese espacio de estudio, descanso y conversación—, gracias por las charlas, los cafezinhos y las afinidades compartidas.

A los profesores miembros del comité evaluador de este trabajo: Dr. Richard Smith del Instituto del Bien Común, Dr. David Salisbury de la University of Richmond y Dr. Luis Cayón de la Universidade de Brasília. Agradezco especialmente al Dr. Richard Smith por ser una fuente constante de inspiración; admiro profundamente su trayectoria profesional y académica, así como su rigurosa investigación sobre el pueblo yánesha en la región de la Selva Central del Perú. Al Dr. David Salisbury, por su dedicada investigación sobre las dinámicas fronterizas entre Ucayali y Acre, territorios animados de manera particular por los pueblos Ashéninka y Asháninka, y en cuya exploración hemos coincidido gratamente. Al Dr. Luis Cayón, por su reconocida labor docente e investigadora en el campo de la etnología indígena en la Universidad de Brasília, y por su participación en este proceso de evaluación.

Agradezco a las instituciones que hicieron posible esta investigación. A la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por la beca que permitió financiar mi formación doctoral en Brasil. También al Departamento de Antropología (DAN) por su orientación constante y su compromiso con mi proceso académico. Agradezco asimismo a la

beca del Legado Lelong para Antropología Social, gestionada por el Institut des Sciences Humaines et Sociales (INSHS) del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia, cuyo apoyo financiero fue crucial para la realización del trabajo de campo que sustenta esta tesis.

Agradezco a los dirigentes y miembros de la Organización Indígena Regional de Atalaya (OIRA) que me acogieron y respaldaron en mi investigación en Atalaya, en especial a los miembros de su junta directiva: Hestalin Ríos, Armando Ampuero, Jhony Vásquez, Luzmila Cacique, Edith Campos y a la secretaria Franchesca. Al profesor Pedro Faman por sus clases del idioma ashéninka en el local de la OIRA. Agradezco de manera especial a la profesora ashéninka Luzmila Cacique Coronado y a su hermana Tabea, por su compañía en Atalaya, su orientación sobre el idioma Ashéninka y la historia de su pueblo. A Jhony Vásquez, por su compañía en las visitas a comunidades del sector Atalaya de la OIRA, por el intercambio de ideas, especialmente sobre el liderazgo Ashéninka y los comités de autodefensa en el Alto Ucayali. También, agradezco a Fernando Salazar, de Aerija, por compartir su tiempo durante mis visitas a su comunidad.

Mi agradecimiento especial a “Jeshushi”, por su guía y orientación en las comunidades ashéninkas del Alto Ucayali, y a su esposa e hijos por haberme recibido y alojado en su casa en Nuevo Pozo. Extiendo mi gratitud a sus hermanos Andrés, Remigio, José Antonio, Agustín, Eugenia, Jenny, y a sus familias. A los ancianos que compartieron sus historias conmigo, especialmente a Shimpoy y Mayni, así como a todos quienes participaron en reuniones, actividades y largas masateadas: gracias por su hospitalidad, confianza y amistad. Me hicieron sentir bienvenido, y su compañía me brindó tranquilidad y seguridad durante el trabajo de campo.

A Nela, por su apoyo, comprensión y compañía durante la elaboración de esta tesis y la organización necesaria para conllevar este proceso con la crianza de Lila, nuestra hija. A sus padres Marco y Amelia y su hermana Paty, por su apoyo cordial y logístico, fue de mucha ayuda su recibimiento y hospedaje en Lima en momentos de incertidumbre durante la pandemia.

A mis hermanas Patricia, Fabiola, Rocío, Joanna, y a mi hermano Hugo Martín, así como a sus familias en Lima y fuera del Perú, gracias por su constante interés por mi bienestar y su disposición incondicional a brindarme apoyo. Dedico esta tesis a la memoria de nuestros padres, docentes y madre y padre de familia que nos criaron en condiciones desafiantes, siempre preocupados por nuestra educación, uno de los legados más valiosos que nos dejaron.

Finalmente, mi agradecimiento amplio y sincero a todas y todos los ashéninkas y asháninkas con quienes me encontré en sus comunidades, en reuniones y asambleas en diversas localidades visitadas durante el tiempo dedicado a este trabajo: Satipo, Puerto Bermúdez, Puerto Inca, Pucallpa, Breu, Alto Yurúa, Saweto (Alto Tamaya), Sawawo y Apiwtxa (Amonia). De ellas y ellos he aprendido mucho, compartiendo tanto momentos de alegría y celebración como de tristeza y preocupación, en historias de lucha marcadas por avances y reveses, pero siempre sostenidas por la esperanza. Aprendí con ellos que las relaciones se crean y se reencuentran, incluso en el movimiento y la dispersión. Esta tesis les debe más de lo que aquí puedo expresar.

Nota sobre la terminología y el uso de los etnónimos

En la presente tesis se utiliza el término ashéninka para referirse a los grupos que habitan en el Alto Ucayali, siguiendo su autodenominación local. Se reconocen, sin embargo, las variaciones históricas y regionales del etnónimo —*asháninka*, *ashaninka* e incluso *campa*— empleadas en distintos contextos por agentes externos y en la literatura etnográfica. El término *campa* o *kampa*, hoy en desuso, fue utilizado en el pasado para agrupar a los pueblos que hoy se autodenominan Asháninka, Ashéninka, Nomatsiguenga, Kakinte o Yánesha.

En el Perú, los asháninkas y ashéninkas constituyen pueblos indígenas de importante presencia numérica¹. Según los Censos Nacionales de 2017 (INEI) y la Base de Datos de Pueblos Indígenas (BDPI) del Ministerio de Cultura, el pueblo Asháninka es el grupo indígena amazónico más numeroso del país, con aproximadamente 55,000 personas autoidentificadas y más de 70,000 hablantes de la lengua asháninka. Por su parte, el pueblo Ashéninka, estrechamente emparentado lingüística y culturalmente, registra cerca de 15,000 personas en localidades reconocidas como ashéninkas, de las cuales 8,700 declaran hablar la lengua ashéninka. Sin considerar la población Ashaninka en Brasil², que alcanzaría alrededor de 1,720 personas (SIASI/SESAI, 2020).

La división geográfica general entre asháninkas y ashéninkas refleja su arraigo territorial en la Selva Central y el Ucayali, en la Amazonía peruana (ver mapa a continuación). Diversos lingüistas y antropólogos distinguen ambos segmentos principalmente a partir de las variantes dialectales y su asociación con áreas geográficas específicas. Hanne Veber, por ejemplo, señala que “los lingüistas distinguen dos grandes divisiones: 1) asháninka, hablado por grupos que habitan en la región de los ríos Ene, Apurímac, Tambo y bajo Perené; y 2) ashéninka, hablado por aquellos que habitan las regiones de los ríos Pichis, Pachitea, Apurucayali, alto Perené, el Gran Pajonal, los tributarios del alto Ucayali y el alto Yurúa en Perú y Brasil” (Veber, 2009, p. 20).

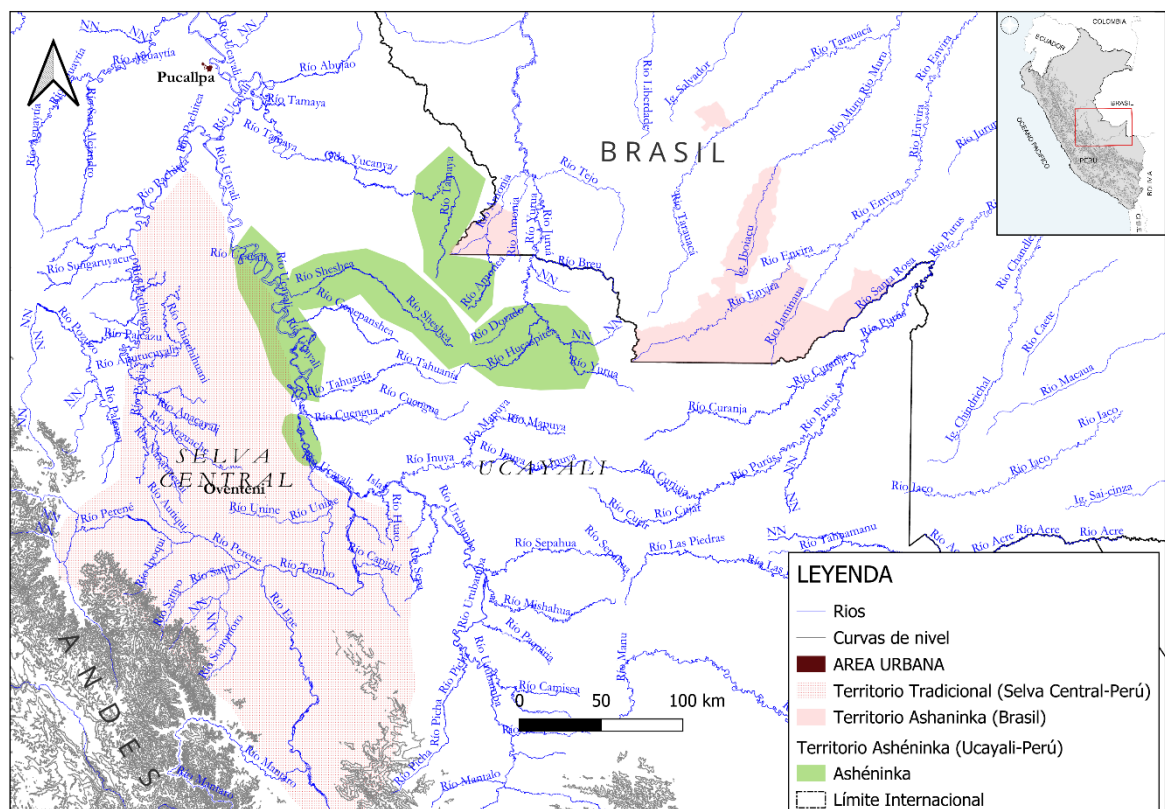
Cabe señalar que las diferencias entre asháninkas y ashéninkas no siempre son fácilmente discernibles, por lo que su clasificación y denominación en distintos segmentos o divisiones

¹ Las cifras citadas provienen de los Censos Nacionales de 2017 (INEI) y de la Base de Datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura (consultada en 2023). Las diferencias entre los totales censales y los registros comunitarios se deben a variaciones en los criterios de empadronamiento, autoidentificación y reconocimiento de localidades.

² Información del Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena del Brasil tomada de la página web del Instituto Socioambiental (https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos), consultada en 2023.

puede resultar problemática. Existen amplias similitudes culturales, y las lenguas presentan una cercanía tal que no siempre es sencillo distinguir entre sus variantes sin un conocimiento previo. No obstante, aun con diferencias lingüísticas o variaciones locales en las tradiciones y costumbres, ambos pueblos comparten elementos centrales de su cosmología, cultura material y organización social. Por ello, en esta tesis se respeta el uso terminológico adoptado en las fuentes citadas; sin embargo, cuando se abordan la cultura, las tradiciones o los principios cosmológicos comunes, se hace referencia a un conjunto mayor, especificando el caso de los ashéninkas del Alto Ucayali cuando corresponde.

En la actualidad, la mayor participación indígena en las políticas públicas y proyectos en la Amazonía peruana —a través de sus organizaciones de base y de profesionales indígenas, especialmente docentes en educación intercultural bilingüe— ha fortalecido su capacidad de definir y ejercer su identidad étnica frente al Estado y la sociedad nacional. Así, los propios asháninkas y ashéninkas articulan la lengua, el territorio y otros elementos culturales como fundamentos para la autodefinición de su identidad como pueblos indígenas.



Mapa 1. Distribución territorial de los pueblos ashéninka y asháninka en su territorio tradicional en la Selva Central del Perú (Bodley, 1971) y su presencia en Ucayali y la zona fronteriza con Brasil. Elaboración propia.

GLOSARIO

Ayompari: Socio comercial (generalmente de otra zona) con quien se establecen trueques diferidos y compromisos de reciprocidad. En contextos interétnicos los foráneos lo traducen a menudo como “amigo”, aunque no es equivalente.

Awatrothe: Término ashéninka para *patrón*: quien “habilita” con dinero, víveres o insumos para trabajar, y luego descuenta de la producción; también asume ayudas puntuales.

Campeonato: Competición de fútbol organizada por la comunidad con fines de esparcimiento y reunión; suele acompañarse de comida y *piarentsi*/masato.

Chacra: Parcela de cultivo familiar que es trabajada por los miembros del grupo familiar para la producción de cultivos de consumo directo y con fines de comercialización.

Chekopi: Flecha (o conjunto de flechas) fabricadas con materiales del bosque que es utilizada para diferentes objetivos de caza de animales. También, para ser portada por los guerreros ashéninkas u obayeris, en el pasado en enfrentamientos entre diferentes bando y en la actualidad es usado por los miembros de comités de autodefensa como parte de sus artefactos simbólicos de portadores de autoridad dentro de sus comunidades y frente a agentes externos.

Chori: Término coloquial para referirse a personas de origen andino (serranos); uso local, connotaciones varían por contexto.

Fundo: Hacienda/estancia que consta de tierras de uso agropecuario (pastos, cultivos) y bosques adyacentes bajo control privado. La existencia de fundos es asociada a la presencia de un *patrón* que tiene el dominio de las tierras.

Kamarampi: Ayahuasca. Decocción de *Banisteriopsis caapi* con otras plantas; usada con fines rituales/visionarios.

Kamari: Categoría de espíritus maléficos o entidades peligrosas; por extensión, se aplica metafóricamente a foráneos percibidos como potencialmente dañinos.

Kametsa asaike: Frase en ashéninka traducida como “vida tranquila” o “vivir bien” que refiere la noción de integrar diferentes aspectos de la vida bajo control, como las emociones, la socialización y las necesidades.

Katonko: Término en ashéninka que significa “la parte alta”, especialmente cuando se habla de una ubicación espacial o geográfico como la cuenca alta de un río, por ejemplo.

Kirinka: Término en ashéninka que significa “la parte baja”, especialmente cuando se habla de una ubicación espacial o geográfico como la cuenca baja de un río, por ejemplo.

Kitharentsi: Vestimenta tradicional de algodón tejida por la mujer ashéninka que cubre todo el cuerpo como una túnica.

Masato: Voz castellana extendida para *piarentsi* (→ ver *Piarentsi*).

Masateada: Reunión social centrada en el consumo de masato/*piarentsi*; espacio de conversación, broma, canto y negociación de vínculos.

Maspute: “Escondrijo”, lugar oculto. En el contexto de la caza de animales es el escondite que se fabrica para cazar animales en el bosque.

Minga: Trabajo colectivo por invitación y reciprocidad; término de uso mestizo adoptado localmente.

Obayeri: En relatos del Alto Ucayali son los miembros de bandas foráneas que irrumpían para capturar personas o mercaderías. También es traducido como “guerrero ashéninka”.

Paisano: Miembro del mismo pueblo (ashéninka/asháninka), incluso si proviene de otro sector.

Piarentsi: Bebida fermentada de yuca preparada por mujeres; elemento central de la socialidad ashéninka en sus reuniones.

Pinkathari: Jefe o líder de un grupo o *nampitsi*.

Sheripiari: Chamán o curandero ashéninka.

Wiracocha: “Blanco/mestizo”; por extensión, foráneo poderoso o representante del mundo exterior.

LISTA DE MAPAS Y FOTOS

Mapa 1: Distribución territorial de los pueblos ashéninka y asháninka	12
Mapa 2: Área de estudio en Ucayali, Perú	25
Mapa 3: Ubicación de antiguos fundos en la época del <i>patronado</i>	113
Foto 1: Jeshushi y su hijo al frente del bote que nos lleva a las comunidades ashéninkas en el Alto Ucayali.....	18
Foto 2: Local de la OIRA en la ciudad de Atalaya	48
Foto 3: Oficina de atención de la OIRA	48
Foto 4: Espacio de trabajo en la oficina de la OIRA	49
Foto 5: Jeshushi y otros ashéninkas bebiendo masato en la minga de su hermano	52
Foto 6: Bebiendo masato en trozos de paca o bambú (<i>Guadua spp.</i>) con Jeshushi.	52
Foto 7: Casa con dos espacios diferenciados para beber masato para hombres y mujeres...	156
Foto 8. Hombres bebiendo masato en la Casa para beber	157
Foto 9. Mujeres bebiendo masato en su propio espacio.....	157
Foto 10. Jugando una partida de <i>chenkarike</i>	198
Foto 11. Espectadores de un lance en el juego del <i>chenkarike</i>	199
Foto 12. Hombre acabando su tazón de masato.....	208
Foto 13. Mujeres conversando mientras beben masato.....	208
Foto 14. Local de la iglesia.....	220
Foto 15. Hombres participando del campeonato.....	222
Foto 16. Mujeres sirviendo masato a los asistentes al campeonato.....	222
Foto 17. Maderero rindiendo cuentas en Asamblea comunal.....	262

TABLA DE CONTENIDO

0. INTRODUCCIÓN.....	18
0.1. La investigación: objeto, ámbito y metodología.....	21
0.2. El abordaje teórico sobre el intercambio y la problemática.....	32
0.3. El trabajo de campo.....	42
0.4. Organización de la tesis.....	53
CAPÍTULO 1. LA OCUPACIÓN Y COLONIZACIÓN DE LA SELVA CENTRAL Y EL ALTO UCAYALI.....	55
1.1. La situación precolonial	57
1.2. Soldados y misioneros: De “El Dorado” al “Cerro de la Sal”	63
1.3. Comerciantes y patrones: Del escándalo de Putumayo a los sucesos de Atalaya ..	70
1.4. Funcionarios y proyectos: La Amazonia peruana contemporánea	79
CAPÍTULO 2. LOS ASHÉNINKAS Y LA LLEGADA DEL BLANCO AL ALTO UCAYALI	89
2.1. La vida libre y la llegada del blanco.....	91
2.2. Flujos, movimiento y migración hacia el Alto Ucayali.....	101
2.3. El <i>patronado</i> y el surgimiento de las comunidades ashéninkas en el Alto Ucayali ...	111
CAPÍTULO 3. LA VIDA SOCIAL ASHÉNINKA Y SU ORGANIZACIÓN	123
3.1. Familia vecina y “familia verdadera”	125
3.2. El <i>nampitsi</i> y la organización socioespacial	143
3.3. Formas de liderazgo	162
CAPÍTULO 4. LA NATURALEZA DEL INTERCAMBIO ASHÉNINKA O COMO RELACIONARSE CON LAS PERSONAS—COSAS.....	178
4.1. El intercambio hacia “adentro” y “afuera”	180
4.2. El comercio de la <i>cushma</i> y otras especialidades	183
4.3. El comercio “moderno” y la “tradición” del compartir.....	188
4.4. <i>Chenkarike</i>: reciprocidad y redistribución como fiesta y juego	195
4.5. El intercambio elemental en la bebida del <i>piarentsi</i>	204

CAPÍTULO 5. EL INTERCAMBIO EXTRALOCAL: <i>AYOMPARIS</i>, AMIGOS Y ALIADOS	224
5.1. El <i>ayompari</i> histórico y contemporáneo	227
5.2. El intercambio con el Otro—lugar: <i>ayomparis</i>, “amigos” y aliados	236
5.3. Las relaciones exteriores y la performance del líder diplomático	249
CONCLUSIONES	268
BIBLIOGRAFIA	276

0. INTRODUCCIÓN



Foto 1. Jeshushi y su hijo al frente del bote que nos lleva a las comunidades ashéninkas en el Alto Ucayali.

Esta tesis estudia la vida social de los ashéninkas del Alto Ucayali, parte del Gran Pueblo Asháninka-Ashéninka que habita la Amazonía central del Perú y el oeste de Brasil. Desde una perspectiva etnográfica e histórica, se analiza cómo las prácticas de intercambio y comercio, más allá de su dimensión económica, son dispositivos fundamentales para gestionar relaciones sociales, abordar la alteridad y sostener su matriz cultural en contextos de cambio, especialmente frente a formas de alteridad consideradas distantes, riesgosas o peligrosas.

La investigación destaca cómo, a través de estas prácticas, su forma tradicional de organización y de vincularse con la otredad se mantiene viva, al tiempo que se adapta para dar lugar a nuevas formas de comunicación y estructuración social, especialmente en el contacto con los "blancos"³. A partir de sus propias experiencias, los ashéninkas elaboran estrategias,

³ El uso del término "blanco" en este texto responde a una convención extendida en la etnografía amazónica, particularmente en Brasil, donde se emplea para designar de manera amplia a los no indígenas. En su habla, los

adoptan nuevas instituciones y modos de “hablar y hacer”, para enfrentar las jerarquías y desigualdades que se tratan de imponer en el sistema político y económico desde la llegada de los europeos a la Amazonia peruana. Siempre buscando satisfacer necesidades y manejar los deseos por los bienes y conocimientos del mundo de los Otros. La finalidad última es evitar el desborde de emociones y acciones que pongan en riesgo la convivencia pacífica, la “vida tranquila” o *kametha asaike*. En ese sentido, por ejemplo, la investigación muestra cómo una institución como el *ayompari* se adapta a nuevas dinámicas interétnicas, y es el esquema que da lugar a nuevas formas de comunicación y estructuración de relaciones.

Este proceso promueve la emergencia de liderazgos diplomáticos y nuevas estrategias de relacionamiento que permita negociar su integración en el mundo de los Otros sin perder su identidad propia, una disposición y demanda al liderazgo Ashéninka que se enmarca en una perspectiva indígena de las relaciones exteriores. Desde un ethos propio, que privilegia el “moverse hacia afuera, vivir desde adentro”, los líderes ashéninkas desarrollan habilidades para negociar intercambios materiales y simbólicos, establecer alianzas estratégicas y gestionar el paisaje amazónico con una visión geopolítica propia. Así, el intercambio y el comercio no sólo reconfiguran sus vínculos sociales, sino que también contribuyen activamente a la construcción de su identidad moderna.

El intercambio y el comercio han ocupado históricamente un lugar central en las dinámicas sociales de los pueblos indígenas amazónicos. Lejos de ser actividades exclusivamente económicas, constituyen prácticas profundamente cargadas de sentido que permiten gestionar alianzas, construir redes de solidaridad y negociar relaciones de poder. En este marco, la presente tesis explora cómo los ashéninkas del Alto Ucayali movilizan estas prácticas como mecanismos estratégicos para sostener su mundo social frente a transformaciones históricas dramáticas y aceleradas, como la colonización, la integración en la economía de mercado y los cambios en el escenario político y económico nacional. De ese modo, este estudio busca aportar a una comprensión más matizada de las formas en que los pueblos indígenas no solo enfrentan, sino que también modelan y resignifican los procesos de cambio contemporáneos en la Amazonía.

indígenas definen a los *brancos* como una categoría englobante de todas las formas de alteridad no indígena (europeos, colonos, mestizos, ciudadanos), sin establecer distinciones internas (ver, por ejemplo, Viveiros de Castro 1992). En la Amazonía peruana, en cambio, no existe un término único y englobante equivalente al *branco* brasileño, los indígenas suelen referirse a los no indígenas mediante categorías como mestizo, serrano, peruano o colono, cuya aplicación varía según la historia local de contacto y colonización. Así, entre los ashéninkas, por ejemplo, se emplea *wiracocha* para designar a forasteros blancos o mestizos ciudadanos, y *chori* o serrano para los migrantes andinos.

A pesar de la extensa literatura sobre los pueblos indígenas de la Amazonía, las prácticas de intercambio y comercio entre los ashéninkas del Alto Ucayali han sido exploradas de manera parcial, o mayormente abordadas desde perspectivas económicas o de subsistencia. Esta investigación parte de la hipótesis de que el intercambio y el comercio constituyen prácticas relacionales clave para comprender su vida social y su agencia frente a los procesos históricos de colonización, violencia y expansión de la economía de mercado. Desde una perspectiva antropológica, el trabajo se inscribe en debates sobre la reciprocidad, la socialidad y las relaciones interétnicas, considerando aportes clásicos sobre el don, así como enfoques contemporáneos que interpretan el intercambio como forma de construcción política y cosmológica del mundo social. El análisis etnográfico busca mostrar cómo estas prácticas permiten a los ashéninkas manejar la otredad, construir formas de liderazgo diplomático y adaptar sus principios culturales a contextos de interacción complejos y desiguales. Más adelante, en esta sección introductoria, se ampliará la discusión sobre el abordaje teórico y la literatura antropológica sobre el intercambio.

Esta investigación busca contribuir a la comprensión de las dinámicas sociales indígenas en contextos de cambio y transformación histórica, un campo de interés en la antropología amazónica contemporánea. Al analizar el intercambio y el comercio no solo como prácticas económicas, sino como mecanismos fundamentales de construcción de relaciones, manejo de la alteridad y reproducción cultural, se propone una mirada que complejiza las narrativas sobre la integración indígena al mercado. El caso de los ashéninka del Alto Ucayali ofrece una oportunidad para observar cómo un pueblo amazónico moviliza su repertorio cultural, adapta formas tradicionales de sociabilidad, e innova estrategias para enfrentar nuevos escenarios de desigualdad y riesgo. Además, el estudio aporta al debate sobre los liderazgos indígenas en tiempos de "paz", destacando el surgimiento de formas de liderazgo diplomático que articulan conocimientos indígenas y saberes adquiridos en la interacción interétnica para desenvolverse en sociedades "modernas". De este modo, la tesis no solo enriquece el conocimiento académico sobre los ashéninkas y los pueblos amazónicos, sino que también ofrece elementos provechosos para reflexionar sobre procesos más amplios de cambio social, resistencia y agencia indígena en la Amazonía contemporánea.

0.1. La investigación: objeto, ámbito y metodología

Esta investigación se enfoca en los ashéninkas del Alto Ucayali y las prácticas de intercambio y comercio que históricamente han desarrollado. Su objetivo general es analizar cómo dichas prácticas configuran mecanismos fundamentales para la construcción, manejo y transformación de las relaciones sociales e interétnicas en contextos históricos de cambio. A partir de este enfoque, se reflexiona también sobre la manera en que el intercambio y el comercio se articulan a la vida contemporánea en la sociedad nacional, permitiendo una mejor comprensión de los intereses y aspiraciones individuales y colectivas de los ashéninkas, así como de su posicionamiento frente a las transformaciones sociales, políticas y económicas de la Amazonía peruana.

Con este fin, la tesis describe las modalidades tradicionales y contemporáneas de intercambio y comercio, analiza el papel que desempeñan en la construcción de la organización socioespacial ashéninka —especialmente en torno a la distinción entre "proximidad" y "distancia", el "adentro" y el "afuera"—, y examina su articulación con los procesos de reproducción cultural, cambio social y agencia política. Asimismo, identifica las transformaciones y nuevas formas de liderazgo emergentes, asociadas a las estrategias de manejo de las relaciones exteriores, particularmente en la interacción con foráneos y agentes de la sociedad nacional y la economía de mercado.

La investigación utiliza un enfoque etnográfico e histórico, que permite comprender los sentidos, prácticas y transformaciones del intercambio y comercio entre los ashéninkas del Alto Ucayali desde su propia perspectiva cultural.

El intercambio, entendido en un sentido amplio, abarca todas las transacciones que posibilitan la circulación de bienes, servicios o valores entre contrapartes. Sin embargo, en esta tesis, al referirse a intercambio y comercio, se busca destacar las diferencias que emergen según el tipo de relaciones sociales involucradas, la finalidad del acto y el marco cultural desde la perspectiva de los actores. En este sentido, el intercambio aparece como una categoría más integradora, que implica dimensiones económicas, simbólicas, políticas y éticas; se basa principalmente en la reciprocidad y contribuye al fortalecimiento de los vínculos sociales. Es, en términos de Mauss (2009, p.70), un fenómeno social "total". Además, puede manifestarse en distintas modalidades, dependiendo del grado de intimidad entre las partes y de la primacía del interés individual o colectivo, tal como señala Sahlins (2017, p.174-177) en su esquema de formas de reciprocidad, generalizada, equilibrada o negativa.

El comercio, en cambio, se concibe como una forma más restringida de intercambio, centrada en el aspecto económico. Se trata de una práctica más formalizada, generalmente vinculada a contextos mercantiles, equivalencias monetarias o estándares de valor. Su orientación tiende a ser instrumental, enfocada en la ganancia, menos cargada de relaciones personales y más afín a una lógica funcional o contractual.

No obstante, en la práctica, los límites entre intercambio y comercio no son nítidos. Como lo han señalado enfoques más recientes (Humphrey; Hugh-Jones, 1992), y como confirma esta investigación, diversas formas y modalidades de intercambio coexisten, combinando dimensiones relacionales y funcionales. Ejemplos de ello son prácticas como el compartir o el trueque entre los ashéninkas.

Para los fines de esta tesis, establecer esta distinción resulta útil como herramienta analítica para comprender el intercambio desde las lógicas culturales indígenas y no indígenas. Asimismo, permite apreciar cómo, desde las perspectivas de los actores involucrados en una transacción, pueden emerger y coexistir aspectos propios tanto de la economía del don como de la economía de mercado en la Amazonía contemporánea.

El trabajo de campo se desarrolló en comunidades ashéninkas situadas en la cuenca alta del río Ucayali, en las inmediaciones de la ciudad de Atalaya, situada en la confluencia de los ríos Tambo y Urubamba, donde se forma el río Ucayali. Administrativamente, el área de estudio corresponde al distrito de Raymondi, provincia de Atalaya, departamento de Ucayali, Perú.

La mayor parte del trabajo de campo transcurrió en la comunidad nativa Nuevo Pozo, con viajes y estadías más cortas en otras comunidades vecinas, cubriendo locaciones más alejadas y cercanas a la ciudad de Atalaya. De ese modo, se buscó tener un equilibrio de los datos obtenidos dentro de una comunidad particular y su interacción con el exterior. Se plantea la permanencia en una comunidad nativa y desplazamientos hacia lugares en donde se desenvuelvan situaciones relevantes para la investigación. Bajo la lógica de una etnografía multi-situada (Marcus, 1999), la intención de enfocarse en más de un sitio etnográfico obedece a la importancia de integrar el contexto que potencie la etnografía focalizada en una comunidad indígena.

En el trabajo de campo se utilizaron las herramientas convencionales de la investigación etnográfica para recoger datos, en un periodo de tiempo que permitió ganar profundidad y perspectiva sobre la diversidad de relaciones asociadas al intercambio. Este incluyó dos periodos de tiempo separados, uno entre diciembre de 2019 y febrero de 2020, y otro entre febrero y junio de 2021. La investigación también se sirvió de la experiencia etnográfica en

otras comunidades ashéninkas en años anteriores, más adelante se hablará del valor de estos aportes cuando desarrolle sobre el perfil y posicionamiento del investigador.

La metodología combinó el trabajo de campo etnográfico con el análisis de fuentes históricas locales. La estrategia metodológica se orientó a capturar tanto la densidad cultural de las prácticas como las dinámicas de transformación en el tiempo.

Para abordar la dimensión histórica, se consultaron fuentes secundarias, como literatura y estudios con registros históricos sobre la región amazónica y testimonios recogidos en narrativas orales en el trabajo de campo, con el fin de construir un contexto de larga duración sobre las transformaciones del comercio interétnico y la inserción de los ashéninkas en redes económicas más amplias.

Los registros orales de narrativas ashéninkas hablan sobre las prácticas y eventos del pasado y su historia del contacto con los colonos europeos y otros foráneos en el Alto Ucayali. Estos permiten incorporar la perspectiva indígena del cambio en las relaciones de intercambio y proveer de historicidad al análisis de estas prácticas en el presente. El marco temporal de los registros orales comprende el pasado reciente que inicia, aproximadamente, entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX.

En el análisis histórico se destacan las memorias sobre la época fundiaria o el “*patronado*”, que es como los ashéninkas hablan del tiempo en el que había patrones que establecieron sus fundos o haciendas en las zonas ribereñas del río Ucayali. También, la última década del siglo XX, periodo en el cual se crean las organizaciones modernas que perduran hasta la actualidad, como las comunidades nativas, las federaciones indígenas y los comités de autodefensa, que revelan un proceso de cambio marcado por la reivindicación étnica-territorial que se dio a la par de la decadencia del *patronado*, el crecimiento de la ciudad de Atalaya y la presencia del Estado peruano en la sociedad nacional.

En una dimensión más sincrónica, el análisis se concentró en aspectos de la vida social, económica y política que son atravesados por prácticas y relaciones de intercambio y comercio. Para este fin, el trabajo de campo, tanto en las comunidades ashéninkas como en la ciudad, combinó diferentes técnicas cualitativas, incluyendo la observación participante en actividades cotidianas, fiestas, reuniones en la vida diaria y en contextos más formales o ritualizados. Así mismo, se realizaron entrevistas abiertas y semiestructuradas y registro de narrativas orales con líderes políticos, ancianos, mujeres y jóvenes. También, se recorrieron trochas y caminos pedestres y se viajó por el río junto a interlocutores claves para la observación in situ de la configuración socioespacial de sus relaciones.

El abordaje etnográfico permitió explorar el régimen de intercambio en diferentes categorías y modalidades para buscar comprender los significados y valores con que se asocian a las personas-cosas (mercancías o bienes) con las que se relacionan y como es entendido e integrado en su marco social, histórico y cosmológico.

Se explora, de manera particular, la persistencia de instituciones como el *ayompari* que personifica la relación de intercambio paradigmática entre los ashéninkas de diferentes zonas y la bebida del *piarentsi*, una práctica social fuertemente arraigada en la vida Ashéninka y distintiva de su identidad cultural.

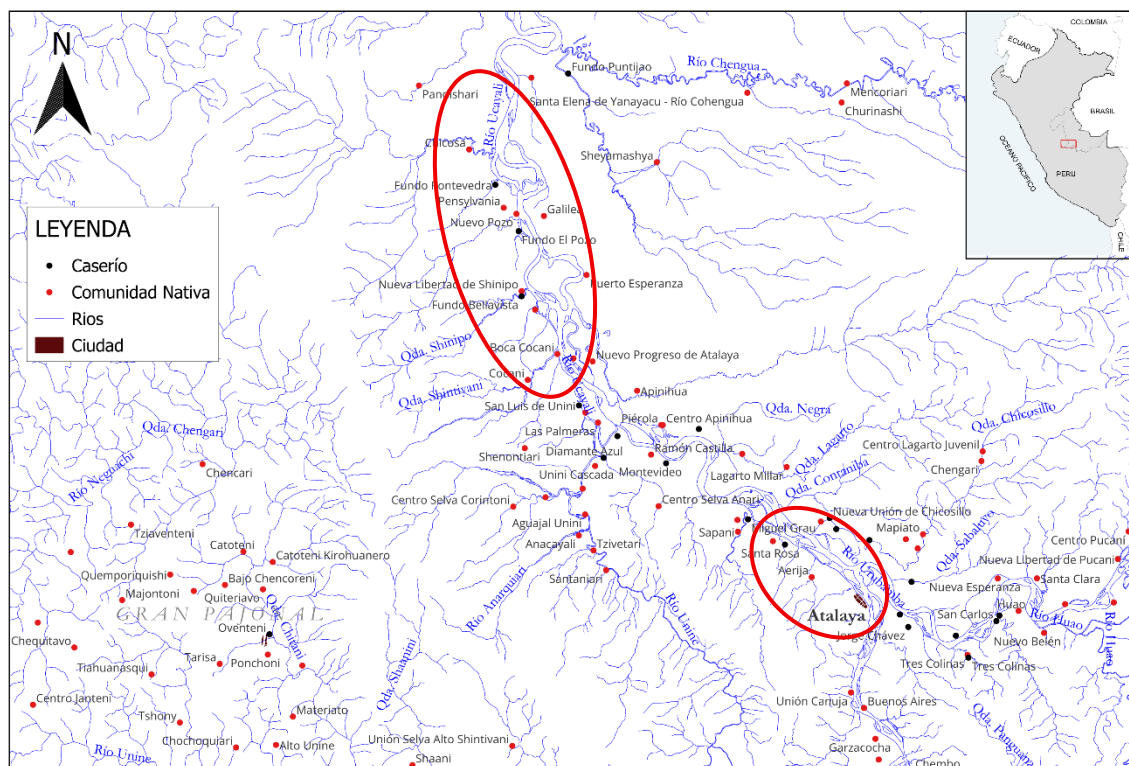
Desde un punto de vista reflexivo, el posicionamiento del investigador —vinculado por trayectoria personal y profesional a procesos de investigación, activismo y trabajo en la Amazonía peruana— fue reconocido como un elemento constitutivo del proceso etnográfico, promoviendo una relación de diálogo crítico y colaboración con los interlocutores. La construcción de conocimiento se concibió, por tanto, como un proceso compartido, consciente de las dinámicas de poder y de representación inherentes al trabajo de campo en contextos indígenas. Más adelante se escribe más sobre la trayectoria y posición del investigador.

El ámbito geográfico

Los ashéninkas del Alto Ucayali que son protagonistas de este estudio se ubican en la provincia de Atalaya del departamento de Ucayali en la Amazonia peruana (ver Mapa 2). El trabajo de campo se desarrolla principalmente en la comunidad nativa Nuevo Pozo y el ámbito en el que desarrollan su vida social, política y económica con mayor intensidad. Los ashéninkas de Nuevo Pozo transitan entre comunidades vecinas y el centro urbano más importante en la ciudad de Atalaya, centro de la administración política y el mercado en la sociedad nacional. En Atalaya, se recogieron observaciones y perspectivas de dirigentes, autoridades y miembros de comunidades nativas en la dinámica de la Organización Regional Indígena de Atalaya – OIRA⁴. Otra comunidad que se frecuentó, más próxima a esta ciudad, fue la comunidad nativa Aerija. En el análisis se busca un balance entre el contexto más amplio en el Alto Ucayali y la

⁴ La Organización Indígena Regional de Atalaya (OIRA) fue creada en 1987 por los pueblos Ashéninka y Asháninka en Ucayali, con el apoyo de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDASEP), en respuesta a los abusos de hacendados y como parte de la estrategia de recuperación de tierras. Antes ya se había constituido la Organización Ashéninka del Gran Pajonal (OAGP) y, poco después, la Organización Regional AIDASEP Ucayali (ORAU). Hoy, la OIRA integra la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de Atalaya (CORPIAA), dentro de la estructura del movimiento indígena amazónico en el Perú.

etnografía focalizada en una comunidad, en este caso, Nuevo Pozo en la zona más alejada de Atalaya y Aerija en la zona más cercana a esta ciudad.



Mapa 2. Área de estudio em Ucayali, Perú.

Los relatos registrados hacen referencia a otras zonas o sectores ashéninkas en la Selva Central y Ucayali:

En la Selva Central: el Tambo, sus vecinos asháninkas más próximos, y el Ene, sus vecinos asháninkas más distantes. Unini y el Gran Pajonal, sus vecinos ashéninkas más próximos, y el Perené, sus vecinos ashéninkas más distantes.

En Ucayali: Hacia la frontera de Perú con Brasil, aunque no se registra una relación constante e intensa como es en el caso anterior, se hace referencia al Sheshea y el Cuengua, afluentes del río Ucayali por su margen derecha, y el Yurúa, Amonia y Alto Tamaya en la frontera de Ucayali con Acre.

Los ashéninkas de Nuevo Pozo mantienen lazos familiares y de amistad con los ashéninkas de otras comunidades que se asientan en ambas márgenes del río Ucayali. Debido a esta proximidad social, se considera una comunidad que forma parte de un conjunto o “sector”

que en esta tesis se define como “los ashéninkas del Alto Ucayali”. Este grupo comparte una historia común de migración y convivencia que es anterior a la creación de las comunidades nativas que existen en la actualidad. Dentro de este grupo, existe un núcleo que lo conforman Nuevo Pozo y su anexo Santa Luz, Pensylvania y los caseríos El Pozo y Pontevedra, todos a la margen izquierda del río Ucayali. Río abajo están Chicosa y Pandishari y río arriba, en dirección a Atalaya, Libertad de Shinipo, Sheremashe, y Cocani, antes de la desembocadura del río Unini. En la margen derecha, al frente de Nuevo Pozo, están Nuevo Galilea y Esperanza.

Así, el área de estudio se ubica en la “frontera” del territorio “tradicional” ashaninka-ashéninka en la Selva Central (como es entendido en la literatura clásica de acuerdo con la configuración territorial a la llegada de los europeos). Esta sería un área intermedia entre la Selva Central y la región de Ucayali a la margen derecha del río, hacia el oriente peruano y la frontera con Brasil. La configuración actual de los territorios ashéninkas reflejan una ocupación significativa de visibilización más reciente en el departamento de Ucayali en Perú que, no obstante, refleja una vinculación más antigua en su historia del contacto que no ha sido igualmente visibilizada.

Sobre el investigador

El investigador cuenta con una amplia experiencia de trabajo profesional en proyectos de gestión territorial en paisajes indígenas y en temas asociados a la conservación de bosques en la Amazonia Central del Perú, lo que facilitó su inmersión en el campo y su contacto con miembros de comunidades y federaciones indígenas en la zona de estudio, así como, con servidores públicos y organizaciones de la sociedad civil en esta región. No obstante, situarse como antropólogo en el contexto de una investigación académica podía despertar un imaginario particular matizado por las experiencias locales con antropólogos y otros académicos que estudian pueblos y costumbres “exóticas”. En algunos casos mi presentación como antropólogo podía ser motivo de curiosidad o simpatía, si no, de desconfianza o desdén. Esta doble posición —como investigador y partícipe en dinámicas de intervención externa— me obligó a una reflexión crítica sobre el lugar desde donde observo e interpreto los procesos que aquí describo.

Mi interés por las dinámicas de interacción en contextos indígenas amazónicos se fue formando a lo largo de mi trayectoria profesional como ingeniero forestal. De ahí que, mi encuentro con los ashéninkas y otros indígenas fue inicialmente mediado por experiencias de trabajo. Eventualmente, una implicación más profunda me llevó a abrazar la disciplina antropológica.

De esa manera, la definición del objeto de estudio y el foco etnográfico en los ashéninkas es producto del análisis y revisión de la literatura que realicé durante mi formación como antropólogo, especialmente en el marco de mi tesis de maestría, pero, también, de la experiencia en el campo profesional y el activismo con comunidades y organizaciones indígenas en la Amazonia peruana.

Considero importante informar sobre este “background” por ser una fuente significativa de inspiración vivencial que desarrolla la sensibilidad analítica que, como recuerda Alcida Ramos (2006, p.98), junto a la inspiración teórica, son los ingredientes principales para la densidad de una descripción o análisis. También, porque es una fuente de datos con valor etnográfico cuando estas experiencias forman parte de registros sistematizados o estudios específicos. Como sea, en el contexto de esta investigación, se rescata el valor heurístico de estas experiencias.

Todo lo que nos sorprende, que nos intriga, todo lo que nos resulta extraño nos lleva a reflexionar y conectar inmediatamente con otras situaciones similares que conocemos o vivimos (o incluso opuestos), para alertarnos sobre el hecho que la vida repite a menudo la teoría (Peirano, 2014, p.378).

La mayor parte de mi experiencia en la Amazonia peruana la desarrollé durante mis años de trabajo en el Instituto del Bien Común - IBC, una ONG peruana que promueve la protección del régimen comunitario y el cuidado de los bienes comunes con un fuerte soporte a los derechos territoriales de pueblos indígenas y originarios como base para su desarrollo y supervivencia cultural.

Mi interés por la antropología amazónica se debe en gran parte a mi experiencia de trabajo en IBC y a la inspiración de Richard Smith, director de esta institución, así como de otros colegas de su generación, como Alberto Chirif, Pedro García-Hierro, Margarita Benavides, Frederica Barclay, entre otros, quienes acompañaron su activismo tanto dentro como fuera del IBC. En un contexto poco propicio para establecer vínculos entre la producción y el debate antropológico académico y el activismo indígena, sus contribuciones fueron una fuente valiosa de conocimiento e inspiración.

Bajo la dirección de Richard Smith —antropólogo de origen estadounidense “peruanizado” por casi cincuenta años de trabajo con los yanesha en la Selva Central— trabajé en el IBC durante aproximadamente diez años (2003–2011, 2014–2017), en tres programas distintos y sus respectivos proyectos. Primero, en el programa SICNA (2003–2005), que elaboró el catastro georreferenciado más grande de territorios indígenas en la Amazonía peruana. Este ha sido fundamental para la producción de análisis socioambientales que han contribuido a la defensa territorial y al respaldo de demandas indígenas ante el Estado peruano. Luego, en el programa Grandes Paisajes en Ucayali (2005–2011), que fortaleció la participación de organizaciones indígenas en la gestión de sus territorios y áreas naturales protegidas. Finalmente, en el programa ProPachitea (2014–2017), que promovió la gestión sostenible de la cuenca del río Pachitea, en la Selva Central, apoyando la conservación y manejo de bosques, cuerpos de agua y pesquerías.

Fue en este contexto que me relacioné directamente con comunidades y federaciones asháninkas y ashéninkas de los ríos Pachitea, Ucayali, Tambo y sus afluentes. Durante mi residencia en Pucallpa, conocí a los ashéninkas de la comunidad Saweto en el Alto Tamaya, con quienes establecí una relación especial y a sus vecinos Ashaninka de la comunidad Apiwtxa en el río Amonia, Brasil, que me llevó a familiarizarme con la dinámica fronteriza de Ucayali con Acre.

En 2005 establecí contacto con los líderes de Saweto para apoyar su lucha por la titulación de su territorio y otros derechos que demandaban al Estado peruano. Por primera vez, visité esta comunidad en 2012 para realizar el trabajo de campo de mi proyecto de investigación

para obtener el grado de maestría. En 2017, volví a visitar esta comunidad en dos oportunidades: la primera en el contexto de una investigación sobre economía indígena en la frontera de Perú y Brasil, a cargo del Dr. David Salisbury de la Universidad de Richmond y, la segunda, en el contexto de un trabajo de consultoría para elaborar un diagnóstico social, económico y ambiental y desarrollar un proceso de planificación comunitaria encargado por el Ministerio del Ambiente del Perú.

El trabajo de tesis que desarrollé para obtener el grado de maestría en Antropología Ambiental en la Facultad de Antropología y Conservación de la Universidad de Kent, Reino Unido, abordaba una pregunta en apariencia simple, pero al mismo tiempo desconcertante sobre Saweto: ¿Qué hacen aquí estos ashéninkas? Tan lejos de la Selva Central y en la marginalidad de la frontera amazónica de Perú con Brasil. En el imaginario común, los asháninkas y ashéninkas en el Perú se asocian principalmente con la región de la Selva Central. No obstante, la literatura especializada menciona la presencia de segmentos asháninkas en otras zonas lejanas y apartadas, explicándolas generalmente como resultado de desplazamientos forzados durante la época del caucho.

Esta visión dominante de los territorios indígenas como espacios fijos, limitados y estáticos contrastaba con la reconocida movilidad Ashéninka. En el caso de Saweto, dicha perspectiva, en cierta medida, constituía un obstáculo para visibilizar sus demandas territoriales ante el Estado. Durante mi investigación, recogí historias de migración y movilidad que revelaban estrategias cuidadosamente elaboradas para enfrentar los desafíos generados por los cambios políticos y económicos que atravesaba la Amazonía peruana. Así, los ashéninkas encontraron condiciones favorables para asentarse en la frontera entre la Amazonía peruana y brasileña, en una época marcada por la expansión de la economía maderera.

El estudio mostró que los ashéninkas del Alto Tamaya desarrollaban una forma particular de relacionarse con las personas y el entorno, apropiándose del espacio en un contexto de disputa por tierras y recursos, en medio de la invasión de madereros promovida por las políticas forestales del Estado peruano. El caso de Saweto constituye un ejemplo de la naturaleza dinámica del territorio indígena: una construcción que entrelaza históricamente formas de percepción, experiencia y relación con el entorno social y biofísico, dando lugar a un paisaje que adquiere forma política a través de los procesos de lucha y reivindicación étnico-territorial frente al Estado. Esta conclusión me sugirió la idea del Alto Ucayali como una región “conquistada” (o reconquistada) por los ashéninkas, con historias indígenas —menos

visibilizadas— sobre su ocupación en procesos de migración desde zonas aledañas a la Selva Central como la que se estudia en esta tesis.

Durante la formulación del proyecto de investigación para esta tesis, mi interés inicial se centraba en reconstruir la historia de la conformación del territorio ashéninka en la zona fronteriza, motivado en gran parte por la escasa literatura existente sobre esta región, en comparación con la de la Selva Central. Más adelante, consideré la posibilidad de enfocar el estudio hacia el análisis de la perspectiva indígena sobre los “proyectos de desarrollo comunitario”, con la intención de canalizar mi experiencia previa en el mundo de las ONG.

Finalmente, habiendo decidido el área de interés y el foco etnográfico en los ashéninkas en Ucayali, pensé en realizar mi trabajo de campo entre Atalaya y Breu, la capital del distrito de Yurúa, en la frontera de Ucayali con Acre, Brasil. Hice mi primer viaje de campo a Perú entre el último mes del año 2019 y los primeros meses del año 2020, en el entorno de Atalaya, en el Alto Ucayali. Después, de regreso en Brasilia, listo para continuar con mi proyecto de investigación, se produjo la emergencia de la pandemia COVID-19.

Como todos sabemos, la pandemia COVID 19 provocó una crisis sanitaria a nivel mundial que cobró la vida y causó inmensurables efectos sobre la salud física y mental de muchas personas en diferentes partes del mundo. En síntesis, un drama generalizado que provocó gran incertidumbre y cierta parálisis en los planes y proyectos de vida.

Una manera concreta en la que vi afectado mi proyecto de investigación fue la interrupción del tránsito. En sus inicios, en Perú, se decretaron medidas que afectaron el transporte y la movilización interna y externa. Esta situación me obligó a repensar mi proyecto de investigación por la dificultad de comunicación e interacción necesaria para poder continuar con mis planes. Especialmente, porque se suspendía la atención de instituciones que eran claves para abordar una etnografía alrededor de los proyectos de desarrollo, como había planeado inicialmente. Entonces, pensé en enfocarme en algo que respondiera a mis inquietudes iniciales, pero en este nuevo contexto, también fue una recomendación de la junta de examen de calificación de mi proyecto y de mi orientador de tesis.

Mi primera idea fue retomar el proyecto desde otra entrada analítica y pensar los proyectos de desarrollo como relaciones de intercambio, como una continuidad de los encuentros entre los ashéninkas y los blancos desde la llegada de los europeos a sus territorios en el siglo XVI. Una historia intensa de atracción y rechazo, de relaciones pacíficas y violentas que aliaba y enfrentaba a indígenas y no indígenas, y en donde las mercaderías traídas por los

blancos tenían un lugar central en la escenificación de este drama, agitando las pulsiones del deseo, la ambición y la discordia.

Pues bien, estas reflexiones me llevaron a retomar la importancia del intercambio y el comercio entre los ashéninkas, que los estudios históricos y etnográficos destacan en esta sociedad. Consideraba que estas prácticas no habían recibido mucha atención en la literatura, a pesar del papel central que habría jugado en el orden social interno y las relaciones interétnicas con pueblos vecinos, incluso antes del contacto con los blancos. Igualmente, el hecho que se mantuvieron activas durante la época colonial y republicana, facilitando el acceso a las mercaderías que trajeron los blancos.

Otro aspecto que me llamó la atención sobre estas prácticas fue el lugar que tienen en la representación que se hace de los ashéninkas en la literatura, como guerreros y comerciantes, por ejemplo, y que una obra clásica sobre este pueblo, “La sal de los cerros” (Varese, 2006), hablara de una institución exclusiva para el intercambio como el *ayompari*. En esta obra, la sal sería una especie de “moneda” de cambio y su comercio habría abarcado extensas zonas en la Selva Central involucrando a otros pueblos arawaks y pano.

De ese modo, todos estos elementos me llevaron a revisar la literatura clásica sobre el intercambio, partiendo por la obra de Mauss “El ensayo sobre el Don” y el diálogo de este fenómeno con otros aspectos de la cultura estudiados en sociedades amazónicas. En el caso particular de los ashéninkas, trabajos más contemporáneos como el de José Pimenta (2006, 2009) o Evan Killick (2008), aunque no se centran particularmente en el intercambio, tratan aspectos importantes del intercambio ashéninka en el contexto de las relaciones interétnicas. En este camino, la exploración de conceptos asociados al intercambio como el comercio, la guerra, la negociación, la convivencia pacífica y la amistad, entre otros, me llevarían a pensar en la idea de una “diplomacia” ashéninka.

Pero no es solo la literatura sobre los ashéninkas y la teoría antropológica la que me llevó por este camino. Al mismo tiempo, sumado a mi experiencia profesional y académica pasada, fue provechoso el diálogo que sostuve con líderes asháninkas y ashéninkas, como relataré más adelante cuando hable del trabajo de campo. Para estos líderes, existe una preocupación constante por afrontar los retos de integrarse a la economía de mercado y superar las relaciones injustas y desiguales que se establecieron en diferentes contextos históricos del contacto con los blancos y que aún perciben en sus relaciones con diferentes agentes económicos ¿Cómo resolver las contradicciones y dilemas que se presentan con relación al trabajo, los bienes, el manejo del dinero, y la acumulación de la riqueza?

0.2. El abordaje teórico sobre el intercambio y la problemática

El intercambio y el comercio han sido objeto de atención central en la antropología, desde los estudios clásicos sobre el don hasta los análisis contemporáneos sobre economías indígenas. En el contexto amazónico, como veremos a lo largo de esta tesis, diversos trabajos han enfatizado el papel del intercambio como principio organizador de la vida social y la cosmología. Sin embargo, en el caso de los ashéninkas del Alto Ucayali, la dimensión estratégica de estas prácticas frente a procesos históricos de violencia, colonización y modernización ha recibido menos atención. Esta tesis se sitúa en este vacío, proponiendo una mirada que vincula el intercambio y el comercio no solo con la economía simbólica de la reciprocidad, sino también con la producción de "relaciones exteriores" y el liderazgo diplomático en contextos contemporáneos de integración a las sociedades nacionales.

En la literatura antropológica sobre el intercambio se percibe una tendencia a situar en polos opuestos dos modelos paradigmáticos para representar diferentes tipos de sociedades. Por un lado, el régimen del intercambio de dones, como modelo paradigmático en sociedades no occidentales, que usualmente ha enfatizado la solidaridad y la cohesión social. Por otro lado, el régimen monetario que más bien enfatiza el interés individual, más común en sociedades occidentales.

Al respecto, algunos aspectos problemáticos en esta división han sido discutidos para un mejor análisis y comprensión de este fenómeno. Por ejemplo, Sahlins (2017) vio en la reciprocidad un continuo de formas de intercambio que esquemáticamente podrían ubicarse en un espectro que va de "la ayuda dada libremente" hasta la "apropiación egoísta" o "reciprocidad negativa" (Sahlins, 2017, p.174-177). Aunque, advierte las limitaciones de este esquema de representación, mantiene los polos opuestos que, por último, podrían opacar el análisis de las diversas formas de intercambio y la manera en que se integran en la vida social. Por otro lado, Bourdieu (2010, p.171) puso el foco en el cálculo e interés que se expresa tanto en relaciones comerciales como en el intercambio de dones. Estas serían parte de las estrategias que, como individuos o grupos, se despliegan para intercambiar con el Otro. Por tanto, el intercambio de dones también podría ser motivado por el interés individual y el comercio mercantil también podría fortalecer lazos sociales y motivar la solidaridad.

Las categorías que definen a las cosas que se intercambian dentro de un régimen del don o de uno puramente comercial, respectivamente, también han sido cuestionadas como determinantes para un tipo de relación de intercambio. En ese sentido, Appadurai (1986) afirma

que fijarse solo en las funciones y formas del intercambio no sería de mucha ayuda para entender el fenómeno y sugiere enfocarse en las historias de las cosas, su “vida social”. Por ejemplo, abordando las mercancías como “cosas que se hallan en una situación determinada, la cual puede caracterizar muchos tipos distintos de cosas, en diferentes puntos de su vida social” (Appadurai, 1991, p.28). Un abordaje que Kopityoff (1991, p.91) desarrolla a través de la configuración cultural de la biografía de las cosas, que nos provee de una mayor y más amplia comprensión sobre los significados que pueden tener las cosas intercambiadas entre los implicados en una transacción que pueden provenir de diferentes horizontes culturales. Estos significados pueden verse afectados en el intercambio, así como la forma en que se relacionan las personas y las cosas en el marco cultural específico en el que estas circulan.

Igualmente, Humphrey y Hugh-Jones (1992), en su defensa de un lugar para el trueque en la teoría antropológica –con valor analítico y características propias como el que tiene el intercambio de dones o mercancías– apoyan la idea de una mejor comprensión del fenómeno a la luz de su contexto social, indicando que las múltiples características que pueda presentar no siempre están presentes en cada instancia particular y puede tener diferentes perspectivas de las partes envueltas en la transacción. Es decir, que lo que para una parte sería un don para la otra podría ser una mercancía. Por eso, no recomiendan el uso de definiciones cerradas. Más aún, cuando las diversas formas de intercambio no siempre tienen límites claros y certeros, fáciles de dilucidar, sino que coexisten unas con otras y están frecuentemente vinculadas en secuencia y compartiendo algunas características (Humphrey; Hugh-Jones, 1992, p.2). Estos análisis apoyan la idea de entender los contextos sociales particulares y las diferentes perspectivas del intercambio de los implicados, desde donde emergen estas tipologías. De ese modo, se puede tener una mejor comprensión de la manera en que se vinculan diferentes personas y sociedades a través de diferentes regímenes de intercambio que se afectan mutuamente.

En última instancia, los cuestionamientos a la dicotomía entre el don y las mercancías también han sido atribuidas al etnocentrismo, como “un producto histórico del capitalismo que adopta una definición muy restringida del interés económico” (Appadurai, 1991, p.28). El mismo autor también advierte sobre la tendencia dualista que la antropología imprime a sus análisis y categorías preestablecidas y que no necesariamente son las centrales para las sociedades indígenas. En ese sentido, Hirsh (2022) ha reflexionado sobre la manera en que la cultura “occidental” aborda la relación entre personas y cosas. A partir de los estudios de sociedades melanesias y de su análisis del trabajo de Marilyn Strathern (2022), recuerda que las “ideas de propiedad y derecho de propiedad organiza mucho de la vida social Euroamericana

y mantener la diferencia entre personas y cosas es intrínseco para especificar la propiedad y el derecho de propiedad” (Hirsh, 2022, p. x). En otras palabras, sintetiza las implicancias que Strathern señala en su obra “The Gender of the Gift”: “a culture dominated by ideas about property ownership can only imagine the absence of that ideas in specific ways” (Strathern, 1988, p. 18).

El estudio del don no tuvo la misma acogida entre los etnólogos amazónicos que vieron en este esquema de relaciones la proyección de una perspectiva aplicada a otro contexto etnográfico, el de las sociedades melanesias. La falta de vistosidad de ceremonias suntuosas y rituales de intercambio que abarcaban grandes extensiones geográficas, como se apreciaba en este contexto –basta mencionar el kula entre los trobriand como ejemplo–, estaría ausente en la Amazonia.

Sin embargo, como sugiere Hugh-Jones (2013), no obstante las diferencias marcadas por los antropólogos entre la Melanesia y la Amazonia (que también cuentan con similitudes), estos sistemas de intercambio puede que no sean típicos de la mayoría de sociedades amazónicas contemporáneas, pero existen algunos casos etnográficos que pueden incluso tomar formas muy elaboradas y formar parte de sistemas regionales extensos como el caso de la Amazonia Noroccidental y el Alto Xingú, como el de los Tukano y otros pueblos amazónicos con intercambios de alimentos y bienes del tipo “don” (Hugh-Jones, 2013, p.357).

Hugh-Jones discrepa de afirmaciones categóricas como la que hace Peter Gow (2000) cuando señala que en la Amazonia “elaborated gift-form exchanges are absent” (Gow, 2000, p. 48) o la de Mc Callum (1989) que sostiene que “the anthropologists’ notion of the gift has no counterpart in indigenous thought” (McCallum, 1989, p. 27). En ese sentido, el autor cree que estas afirmaciones “provienen tanto de prejuicios teóricos como de la realidad etnográfica.” (Hugh-Jones, 2013, p.357), sugiriendo que la desatención al don se debe más a la manera en que la teoría del intercambio ha sido desarrollada en ambas regiones. Otras categorías analíticas serían preferidas y la reciprocidad presente en sociedades amazónicas ocuparía un lugar secundario.

La antropóloga Aline Alicarde Balestra (2018), en una tesis reciente sobre el intercambio entre los Madiha, ha discutido sobre la falta de interés entre los etnólogos amazónicos que “têm optado por deixar de lado questões relacionadas à reciprocidade ou mesmo negando sua existência na Amazônia” (Balestra, 2018, p.31). A partir de su apreciación del análisis que hace Cerqueira (2015) sobre las relaciones de intercambio en las transacciones realizadas entre los Kulina, la autora sostiene que esta lectura solo es posible en el contexto

teórico del perspectivismo amerindio que la influencia. Esta teoría levantada por el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, cuya idea central es que “the world is inhabited by different sorts of subjects or persons, human and non-human, which apprehend reality from distinct points of view” (Viveiros de Castro, 1998, p.469), sugiere que los humanos y no humanos son sujetos con intenciones y sus propios puntos de vista y formas de experimentar el mundo. En esta representación se expresa la disputa de puntos de vista que se desarrolla dentro del paradigma de la predación ontológica, que señala que “una de las dimensiones fundamentales de las inversiones perspectivistas es la que concierne a los estatutos relativos y relacionales del predador y la presa” (Viveiros de Castro, 2010, p.36).

Em este contexto teórico: “De acordo com o proposto por este antropólogo, no mundo ameríndio, o que se trocam são “perspectivas”, pois o encontro entre o “eu” e o “outro” é aquele marcado pela diferença radical” (Balestra, 2018, p.30). La autora considera que la gran difusión de este sesgo analítico ha limitado la discusión sobre el intercambio en el universo amerindio, “a qual esteja atenta para aos valores e significados que as relações de reciprocidade assumem no contexto indígena” Balestra (2018, p. 31).

En el caso de los ashéninkas, igualmente, existe material etnográfico que destaca la importancia de la reciprocidad asociado a la generosidad y la solidaridad que son centrales para mantener la unidad social que integra las relaciones más íntimas y familiares en el *nampitsi* y las relaciones de confianza con otros ashéninkas y no ashéninkas que se configuran en el horizonte que define el exterior circundante, menos familiar y conocido. Igualmente, los registros históricos y la evidencia arqueológica apuntan a la importancia (en parte desconocida) que habría tenido en el pasado, destacando una institución especial para el intercambio extralocal, el *ayompari*. A pesar de los cambios, esta sigue siendo una referencia en las relaciones de intercambio con foráneos ashéninkas o de otros grupos. Estos elementos sugieren que el intercambio entre los ashéninkas, como señala Hugh-Jones en el caso de los Tukano, pudo haber tomado formas muy elaboradas y formar parte de sistemas regionales extensos en el pasado “although it is undoubtedly the case that no contemporary Amazonian peoples engage in full-blown gift exchanges of the kind represented by the Trobrinad Kula or Highland Moka” (Hugh-Jones, 2013, p.357).

Sin necesidad de encasillarse en los modelos paradigmáticos de los estudios clásicos del don, la literatura amazónica ha abordado los regímenes de intercambio para una mejor comprensión de la manera en que las sociedades indígenas construyen las relaciones sociales. Uno de estos aspectos ha sido entender la manera en que los indígenas manejan las relaciones

interétnicas en su historia del contacto con los blancos. Por ejemplo, los sistemas de intercambio se han estudiado como un mecanismo para tratar e integrar las mercancías del blanco en abordajes que buscan recuperar las narrativas indígenas del contacto, como ha sido la intención de la compilación de trabajos de Albert y Ramos (2002) "Pacificar o Branco", que desde diferentes abordajes destacan las particularidades del manejo cultural y sociopolítico indígena frente a aspectos críticos en las diversas situaciones de contacto con los blancos.

En ese sentido, es significativo como algunos estudios muestran la continuidad del sistema tradicional de intercambio que las sociedades indígenas operan para mediar la incorporación de los blancos y sus mercaderías en su sistema social y cosmológico. En el contexto etnográfico Waiwai, por ejemplo, según Howard (2002), el sistema de prestaciones y contraprestaciones tradicional es utilizado en sus relaciones con otros grupos sociales para someter a las mercaderías a un proceso de domesticación que implica su simbolización ritual para ponerlas al servicio de su reproducción social y cultural, como señala la autora, un abordaje más provechoso de las teorías de resistencia interétnica en contextos crecientes de dependencia material (Howard, 2002, p.26).

Por otro lado, Hugh-Jones (1992, p.43) ha destacado la insistente demanda indígena por las mercaderías como una impresión común en la experiencia de los antropólogos. Esta actitud, que encuentra característica en los indígenas, lo llevó a colocarla en el centro de su análisis que acompaña la trayectoria de los productos manufacturados entre los Barasana y otros indios Tukanoan del Río Pira-Paraná en la región del Vaupés en Colombia. Hugh-Jones analiza su recorrido desde el mundo exterior a través del régimen social y simbólico indígena y revela las articulaciones que se producen en el encuentro de ambos sistemas económicos, el de los foráneos y el indígena, para explicitar la determinación cultural de los deseos y las necesidades (Hugh-Jones, 1992, p.44).

El mismo foco sobre esta "obsesión" indígena por las mercaderías orienta el estudio de Fisher (2000) y Gordon (2006) sobre los Xikrin Kayapo, para profundizar en cómo se producen estas articulaciones dentro del sistema económico que los envuelve. Las motivaciones, preferencias y estrategias, que se despliegan entre sus miembros para conseguir estos productos, evidencian como estos deseos y necesidades son contruidos socialmente y operan dentro de los regímenes de valor y la estructura social, alterando las dinámicas del poder y las prácticas sociales y su potencia material y simbólica. En última instancia, estos abordajes contribuyen al análisis sobre las formas en que "penetra" el mercado y el capitalismo en las sociedades indígenas. También sugieren la importancia de una teoría del deseo y de la práctica para su

comprensión, como Rubenstein (2004) ha señalado, necesario para evaluar las contradicciones y conflictos políticos que enfrentan los miembros al interior de sus comunidades, porque “estos pueblos no solo son forzados a la economía de mercado, sino que también son seducidos” (Rubenstein, 2004 p. 132).

Estas contribuciones han conseguido aportar tanto al conocimiento de las formas de vida en el contexto amazónico, como nuevas formas de pensar el fenómeno del intercambio en sí, incluyendo el don y otras formas de intercambio que están presentes en las sociedades indígenas. En esta tesis, estos trabajos, sirven de inspiración teórica y analítica para entender el mundo social de los ashéninkas del Alto Ucayali y su importancia en las relaciones interétnicas.

El intercambio ashéninka en la literatura etnográfica

Algunas características del intercambio ashéninka podrían sugerir su proximidad con el intercambio de dones que la literatura antropológica ha destacado en sociedades no monetarias –influenciada por la obra clásica de Mauss (2009) “Ensayo sobre el don”. Entre los ashéninkas, el intercambio envuelve a individuos y grupos y abarca múltiples instituciones y relaciones sociales, algo que podría enmarcarse en un sistema de “prestaciones totales” sostenido por la obligación moral de devolver como es señalado por Mauss –dentro del patrón: dar, recibir y devolver. No obstante, las diferentes formas y funciones del intercambio varían dependiendo de los contextos particulares en los que se desenvuelven en el día a día y no siempre se ajustan con claridad a un régimen de intercambio de dones en el sentido clásico maussiano.

De ese modo, observar el intercambio bajo la forma paradigmática que sugiere “el don” puede resultar problemático para entender este fenómeno entre los ashéninkas. Por ejemplo, en la literatura se destaca la generosidad ashéninka, el dar, aparentemente, sin una obligación de devolver que sea implícita. Igualmente, sucede con los trueques en los encuentros casuales o planificados en los viajes que realizan fuera de su localidad. En un extremo, Hvalkof y Veber (2005) sugieren que el compartir (siguiendo a Woodburn (1998) que diferencia el compartir del intercambio) es una norma más importante entre los ashéninkas del Gran Pajonal que la reciprocidad y “que es completamente opuesta al principio universal del don, tal como lo plantea Mauss”. Por eso, encuentran absurdo hablar de una obligación de recibir entre los ashéninkas del Gran Pajonal. Para los autores, “ofrecer un “don” al estilo de la interpretación de Mauss estaría fuera de contexto y probablemente sería considerado como un signo de sometimiento, estupidez o un preludio de falsedad” (Hvalkof y Veber, 2005, p.218).

Por el contrario, la impresión de Schäfer (2023) sobre los ashéninkas del Gran Pajonal se sitúa en el otro extremo, cuando afirma que “recibir y dar, incluso respecto a los alimentos, marcaban, según mi experiencia, la vida cotidiana” (Schäfer, 2023, p.21). De todos modos, se considera que las observaciones de estos autores no se contradicen con las propias observaciones de la vida diaria entre los ashéninkas del Alto Ucayali. No obstante, las interpretaciones sobre la donación, la reciprocidad y los trueques pueden variar según el contexto de las transacciones y no siempre se presentan de manera clara y bien delimitada bajo una única conceptualización. En ese sentido, se pueden atribuir diferentes significados y sentidos al intercambio, en diferentes momentos y lugares, dependiendo de cómo, dónde y con quién se intercambia.

Con excepciones (Bodley, 1970, 1973; Schäfer, 2023; Pimenta, 2006, 2009), el estudio del intercambio no ha tenido un lugar privilegiado en la etnografía ashéninka. No obstante, se puede percibir en el material etnográfico sobre los ashéninkas las referencias a los intercambios en la vida cotidiana y entre miembros de diferentes comunidades que se visitan unas a otras. Igualmente, se ha señalado como el intercambio encuentra lugar en el espacio de socialización creado por la bebida del *piarentsi* (Mendes, 1991) que en esta tesis se destaca como una forma de intercambio esencial que material y simbólicamente representaría la forma más cercana al intercambio en el sentido maussiano.

El intercambio ashéninka está presente en registros histórico-culturales, particularmente, en el contexto regional de las relaciones interétnicas entre grupos arawak en la Selva Central. Su alcance se extiende hacia otras regiones y pueblos aledaños, como los pano del Ucayali y grupos más distantes cultural y geográficamente, como los pueblos andinos al sur y occidente de la Selva Central. En esta región, el intercambio y comercio en el que se implicaban diferentes grupos étnicos, como sugiere Renard-Casevitz (1988), constituía un aspecto central en la delimitación de las fronteras étnicas y culturales. De ese modo, el intercambio era significativo para el establecimiento de alianzas políticas y comerciales dentro de un amplio paisaje. La circulación de bienes habría conectado y traspasado fronteras geográficas y étnicas, en la Amazonia baja y los Andes. Esta práctica haría posible la conexión de una comunidad “aislada” con realidades políticas y económicas diferentes desde una perspectiva de estrategia y alianza política con el “exterior”.

Stefano Varesse (2006), en su perspectiva etnohistórica, destaca los sitios de producción en las minas de sal que constituían una oportunidad para el intercambio ritualizado en los que diferentes grupos indígenas de la Selva Central se reunían para intercambiar objetos y rendir

culto a su alianza, imprimiendo un significado religioso. El *ayompari* aparece en una de las primeras menciones en la literatura, era la persona que realizaba viajes para comerciar en lugares lejanos. Según Varesse, en su forma tradicional, el *ayompari* se encontraba con su socio para realizar intercambios ritualizados en el que había reclamos exaltados del cumplimiento de la entrega de los bienes prometidos. En la actualidad, algunos ashéninkas mantienen en la memoria las historias de los viajes que hacían los antiguos ashéninkas desde el Alto Ucayali hacia Pareni⁵, de donde intercambiaban productos por grandes bloques de sal que eran asados al fuego para poder cargarlos en la espalda sin que dañe su piel en su viaje de regreso.

No obstante, como ha sugerido Schäfer (2023, p.67), sobredimensionar la importancia del comercio de la sal podría dar una impresión poco ajustada a la realidad de algunos sectores ashéninkas como el Gran Pajonal. Además, su importancia en la Selva Central radicaría más en la posibilidad de establecer relaciones sociales entre diferentes grupos y regiones. La sal sería solo una manera de facilitar estas relaciones, entre otras posibles. Apoyando esta idea, más adelante, veremos la importancia del comercio del *kitarentsi* o *cushma* entre los ashéninkas del alto Ucayali.

Un aspecto de la obra de Varesse que se quiere resaltar es su atención a la reunión ashéninka, una práctica cultural que reafirmaría sentidos y significados compartidos celebrando el vínculo de sus miembros que se encuentran dispersos en el paisaje más amplio de la Selva Central. Estas reuniones parecen inspirar un “re-ligar” entre los miembros separados, algo que se percibe entre los ashéninkas del Alto Ucayali y nos aproxima a un sentimiento religioso que celebra la unidad. En relación con estas reuniones marcadas por la institución del *piarentsi*, Mendes (1991, p.108) ha ampliado sobre su “innegable dimensión religiosa”.

En otra dimensión de análisis, algunos autores se han enfocado en los cambios provocados por el contacto con los blancos. Con la llegada del sistema mercantil extractivo, una forma del capitalismo que fue penetrando a la Amazonia peruana al ritmo de los booms extractivos, la organización socio espacial y los mecanismos de socialización al interior y exterior de la sociedad ashéninka cambiaron de forma dramática. Bodley (1970) va a abordar estos cambios, asociando la manera en que diferentes grupos ashéninkas se relacionan con los patrones y la medida en que incorporan bienes manufacturados en sus sistemas de producción en la Selva Central. Bodley clasifica a diferentes grupos ashéninkas según su mayor o menor

⁵ Pareni sería la región en el flanco occidental del Gran Pajonal que define el eje del río Perené, en su parte alta se ubica el camino al Cerro de la sal y la parte baja conecta con el río Ene y el bajo río Tambo.

dependencia de los patrones y, por tanto, de las mercaderías, considerando más “puros” a los que permanecen alejados de su influencia, independientes y autónomos.

Pero, como ha señalado Schäfer (2023, p.37), la clasificación en tipos de grupos ashéninkas, de acuerdo con su dependencia del patrón y los bienes manufacturados, no corresponden necesariamente con la realidad y mucho menos hace a unos más o menos “puros” que otros. Además, no se hace justicia a las estrategias para mantener relaciones con diferentes actores interrelacionados, foráneos ashéninkas o no ashéninkas, bajo sus propios términos y comprensión del intercambio y su manejo de los riesgos y oportunidades. Algo importante a rescatar del trabajo de Bodley (1973) es su atención al trueque diferido que realiza el *ayompari*, así como, los intercambios regionales para obtener recursos en el que identifica algunas especializaciones que se siguen manteniendo como un elemento importante para las relaciones de intercambio en la actualidad, como veremos más adelante. Igualmente, Bodley reafirma la importancia del *ayompari* para protegerse de la peligrosidad de viajar por tierra foráneas y pone en manifiesto una característica resaltante del intercambio ashéninka poco tratada: la confrontación directa, el “face to face” y los aspectos emocionales y performáticos que rodean al intercambio ritualizado (Bodley, 1973, p.591).

Algunos autores han prestado atención a la manera particular en la que los ashéninkas se han relacionado con los patrones u otros foráneos en posición de poder (por la posesión de manufacturas de interés de los ashéninkas). Por ejemplo, en el análisis que hace Killick (2008) sobre la relación de los ashéninkas de Ucayali con madereros, la relación de *ayompari* facilitaría a los ashéninkas establecer una relación con un blanco potencialmente peligroso en el contexto contemporáneo. A través de una relación de “amistad” con un foráneo, podrían hacer tratos comerciales de bienes y otros recursos sin entrar en relaciones más comprometedoras, con mayor libertad de apartarse para evitar caer en el abuso o la esclavitud. No obstante, tanto la categoría *ayompari* como la de “amistad” responden a diferentes perspectivas sobre la construcción de la alteridad y las relaciones de intercambio que hay que tomar en cuenta. En contextos contemporáneos, se ha percibido el cálculo o estrategia que la “amistad” con un *ayompari* permite en sus performances de interacción con la sociedad nacional, revelando motivaciones que van más allá de conseguir objetos deseados, evitar ser engañados o caer en una relación de explotación, como esta tesis sugiere, habría una preocupación más amplia y ambiciosa sobre el manejo de las relaciones con espacios político-territoriales en el exterior.

Pimenta (2006, 2009) va más allá de las preocupaciones por los impactos de la colonización en el análisis de Bodley. A partir del caso de los Asháninka del Amonia, pone el

foco en el proceso de “integración” a la economía de mercado. En ese sentido, Pimenta analiza las decisiones económicas de los Asháninka frente a la economía de mercado que son mediadas por las alianzas de intercambio implícitas y explícitas entre sus miembros y con las instituciones de la sociedad nacional que promueven proyectos de desarrollo sostenible en el Amônia (Pimenta, 2010). Los cambios provocados por la llegada del blanco operan en diferentes dimensiones que son reajustadas para incorporar otra lógica del intercambio. La incorporación de nuevas relaciones de intercambio, bajo lógicas del mercado, trae consecuencias políticas y económicas que constituyen nuevos aprendizajes.

Anteriormente, Mendes (1991) ya habría planteado este dilema frente a las nuevas formas de cooperación y distribución entre los Asháninka del río Amonia que causan malentendidos cuando “se utilizan fórmulas antiguas (tradicionales) para lidiar con situaciones nuevas” (Mendes, 1991, p.100). Pimenta analiza este proceso en la participación de los asháninka en proyectos de desarrollo promovidos por el gobierno brasileiro y las ONG. En este caso, se aprecia como el liderazgo político que tiene éxito en la combinación de la lógica del mercado con la tradición del intercambio Asháninka –y por tanto en asegurar el flujo de las mercaderías y otros bienes hacia la comunidad–, ayuda a los líderes a mantener el equilibrio del poder y por ello resulta fortalecido, mientras otro liderazgo que no lo consigue, simplemente, desaparece.

La observación de la práctica del intercambio en el día a día también se manifiesta en trabajos más recientes. Las visitas entre ashéninkas de diferentes comunidades o sectores reafirma esta comprensión del paisaje que ubica a las personas de diferentes comunidades en diferentes lugares que establecen un marcador socioespacial. En algunos contextos, esta referencia es más evidente cuando es orientada por los cursos de aguas que conectan los lugares. Por ejemplo, como se ha registrado en las crónicas de inicios del siglo XX, había una división entre los de arriba (*katonko*) y los de abajo (*kirinka*) en la Selva Central, indicando a las comunidades en las partes altas y la parte baja del río Ene y la zona que conecta este río con el río Tambo. En la actualidad, entre los asháninkas del río Ene, se habla de los intercambios de comunidades en la parte alta y la parte baja, los primeros estarían a mayor distancia y “aislamiento” (Barreto, 2018; Viana, 2019). En otro contexto geográfico, en el río Yurúa en Perú, se ha observado que algunos ashéninkas tienen una perspectiva similar respecto a otros ashéninkas que se asientan en la parte más alta de este río, más alejada y aislada desde su perspectiva y a quienes reciben de visita para socializar e intercambiar productos.

Considerando el valor que los ashéninka atribuyen a la autonomía y a las relaciones igualitarias que la sustentan —expresado tanto en su organización socioespacial y cosmológica como en la gestión de la intensidad y el flujo de las interacciones entre personas y grupos—, se cree que el intercambio ocupa un lugar central como mecanismo para enfrentar la incertidumbre que conlleva el encuentro con los Otros: personas, lugares y cosas. Ante la posibilidad de perturbaciones derivadas de la desalineación entre el deseo y el acceso a los objetos —una expresión del equilibrio inestable del poder político y económico—, la potencia social del intercambio actúa como un medio para alcanzar formas de relación lo más “tranquilas” posibles, es decir, situaciones donde las relaciones con los demás puedan sostenerse sin tensiones excesivas ni desequilibrios disruptivos.

0.3. El trabajo de campo

Realicé un primer viaje de campo entre diciembre de 2019 y febrero de 2020. Viajé a Lima, Perú, en la costa peruana para luego viajar por tierra cruzando los Andes hacia la Selva Central. En esta ruta visité Oxapampa, Satipo y Puerto Bermúdez, ciudades emblemáticas de la Selva Central y los pueblos arawak pre andinos. Después, continué el viaje por carretera hasta Pucallpa, la capital del departamento de Ucayali. Una vez en Pucallpa, viajé en avioneta hacia Atalaya en donde visité comunidades ashéninkas en el Alto Ucayali.

En Lima, visité la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana – AIDSESP, la organización indígena nacional más representativa de la Amazonía peruana. Allí, me reuní con Ruth Buendía, en ese momento, miembro del consejo directivo de la AIDSESP. Ruth es una amiga y lideresa Asháninka reconocida por su liderazgo en la Central Asháninka del Río Ene – CARE de la que fue presidenta. En 2014, recibió el premio Goldman por su liderazgo en la lucha Asháninka contra la construcción de una hidroeléctrica en Pakitzapango que afectaría gravemente el territorio indígena y el ecosistema.

Cuando le conté a Ruth que estaba en Brasil estudiando antropología, me dijo: “mmm estás en eso”, con una actitud desconfiada y percibiendo cierta desazón. Después de hablar un poco más con ella, pensé que su postura respondía, en parte, a la poca trascendencia o utilidad pragmática que veía en la investigación antropológica para abordar los problemas que ella trataba en sus comunidades o las causas que defendía como lideresa indígena. También me pareció sintomático de la articulación de la academia con la agenda de movimientos sociales como el que ella representa. En el transcurso de nuestra conversación le expresé mi punto de

vista sobre la antropología y lo valioso y estratégico que podría ser aprender sobre la forma de ver el mundo de los demás y al mismo tiempo conocer más a profundidad el de uno mismo, algo que creo mejoró en algo su parecer sobre esta disciplina.

Ruth me ofreció una taza de chocolate que preparó con el cacao que produce la empresa Kemito Ene, un proyecto de desarrollo económico para las comunidades asháninkas del Ene que ahora siembran y manejan cultivos de cacao. Ella comentó que el proyecto andaba bien, pero que, todavía, había entre sus paisanos “algunos que solo piensan en descansar y tomar masato⁶ (en lugar de dedicarse a trabajar)”. Ese comentario, que sentí próximo a la imagen que los colonos tienen de los indígenas como ociosos y poco productivos, era comprensible desde su posición de lideresa. Los líderes indígenas pueden encontrar desafiante y a veces frustrante incorporar la lógica de la economía del mercado de manera exitosa en sus comunidades. Esta idea, posteriormente, me llevaría a reflexionar sobre otras formas de comprender el “ocio” y la “productividad”, asociados a la costumbre Ashéninka de reunirse festivamente y beber masato, esperando poder darle a Ruth otra perspectiva a sus apreciaciones.

En Satipo, visité la oficina de la Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central - ARPI-SC, y conversé con Jorge Chauca, dirigente de esta organización. En nuestra charla, él destacó la importancia del *obayeri* o guerrero asháninka y cómo, en la actualidad, el comité de autodefensa Asháninka, a veces conocido también como ejército Asháninka, forma parte de las estrategias del liderazgo indígena para negociar directamente con funcionarios de alto nivel del gobierno. Los comités de autodefensa mantienen viva la memoria de la resistencia indígena en la Selva Central durante el conflicto armado interno, especialmente, su rol en la derrota del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru en esta región en los años noventa. En la actualidad, una parte importante de la Selva Central es zona de expansión de los cultivos de coca que alimentan el narcotráfico. En este contexto, es apremiante lidiar con la invasión de tierras y las políticas estatales que buscan detener su expansión, que van desde operaciones militares a programas que promueven proyectos de desarrollo alternativo entre los pequeños agricultores que han colonizado esta región.

En Pucallpa, me reuní con mis amigos de Saweto, con Ergilia Rengifo, la viuda de Jorge Ríos, que se mantiene pendiente por el proceso judicial que se sigue sobre los asesinatos que aún no ha tenido resultados definitivos para hacer justicia⁷. También, conversé con dirigentes

⁶ El término “masato”, es otra forma de llamar a la bebida fermentada a base de yuca (*Manihot esculenta*) o *piarentsi*, en idioma Ashéninka.

⁷ El 1 de septiembre de 2014, madereros asesinaron a cuatro líderes ashéninkas de Saweto: Edwin Chota, Jorge Ríos, Leoncio Quintísima y Francisco Pinedo, mientras se desplazaban hacia la comunidad Apiwtxa cruzando la

de la Organización Regional AIDSESEP Ucayali - ORAU y el gerente de pueblos indígenas del gobierno regional de Ucayali, entre otros funcionarios de ONG que me hablaron los proyectos en curso y pronto a iniciar; algunos para ser implementados en Atalaya en temas de gestión y conservación de bosques comunales y que invertían grandes cantidades de dinero de la cooperación internacional.

Finalmente, viajé a Atalaya y visité la oficina de la Organización Indígena Regional de Atalaya – OIRA. Allí, fue la primera vez que conocí a Jeshushi, un dirigente ashéninka que me recibió cortésmente, aunque no hablara con mucha fluidez el castellano. Jeshushi se convertiría en mi principal interlocutor con los ashéninkas del Alto Ucayali. Durante este tiempo, también visité a la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de AIDSESEP Atalaya - CORPIAA.

Me reuní con Hestalin Rios Coronado, el presidente de la OIRA a quien había conocido años atrás en Pucallpa cuando era parte de la organización de jóvenes indígenas de la región Ucayali, la OJIRU. Fue él quien me explicó la situación de la organización y se mostró abierto a la posibilidad de que haga mi tesis en Atalaya. Le expliqué que visitaría comunidades en la zona y le informé que además de esta visita, realizaría otras, próximamente, y esperaba su apoyo y recomendaciones para orientar mi trabajo de campo. Le adelanté los objetivos de mi investigación y le ofrecí mi atención a cualquier asunto concerniente a esta, para informar sobre su desarrollo y resultados y obtener su punto de vista y el de otros dirigentes de la OIRA. Así mismo, le ofrecí mi ayuda personal a la organización en la medida de mis posibilidades.

En este periodo, visité algunas comunidades ashéninkas como Aerija o Santa Rosa de Laulate. Allí, establecí contacto con algunos líderes ashéninkas. Uno de ellos, Fernando Salazar, recordó que nos habíamos conocido en 2016, cuando en ese entonces realizaba un trabajo de consultoría por la zona. En nuestras conversaciones, Fernando habló de una misión que realizó el Comité de Autodefensa de la OIRA, del que era su presidente en la década del 2000. Habían organizado un viaje a la frontera respondiendo al llamado de las comunidades de Nuevo Shahuaya y Sawawo, que en ese entonces trabajaban la madera con la empresa forestal Venao y tenían problemas por la invasión de madereros ilegales a sus territorios.

En una reunión con sus familiares, bebiendo masato, hablaron sobre la época de los patrones y como el trabajo iba cambiando con los nuevos cultivos comerciales que se iban introduciendo periódicamente: “primero era el barbasco, después el algodón, después el poroto...”. Así me fui haciendo una idea de cómo organizaban los eventos del pasado, los

frontera con Brasil. Este suceso inició un juicio que todavía no ha mostrado resultados concluyentes para hacer justicia (<https://www.servindi.org/21/04/2025/dia-de-la-tierra-2025a-llegara-la-justicia-la-selva>).

personajes de sus historias y los momentos más marcantes. En una oportunidad, al despedirme, Fernando, muy atento, me acompañó a buscar un motokar⁸ que me llevara de regreso a Atalaya y, en idioma ashéninka, se refirió a mi como *ayompari*, lo cual me motivó a desentrañar sobre el uso de este término entre sus paisanos y con foráneos.

De retorno a Brasil, fui procesando la información que había recogido, destacando la figura de liderazgo como el *obayeri*, el periodo marcante de los patrones que trabajaban la producción de cultivos comerciales y algunas situaciones desafiantes para los líderes al momento de emprender iniciativas económicas para integrarse al mercado.

Unos días antes de viajar a Brasilia, escuché en las noticias sobre la nueva “gripe” que aparecía en China. No le di mucha importancia pues los asocié a otras enfermedades virales de origen zoonótico que aparecen de cuando en cuando en lugares distantes, y que llegan a presentarse esporádicamente por Perú sin consecuencias de mucha gravedad. Unos días después de mi llegada a Brasilia, todo cambió cuando se anunciaba la pandemia COVID 19. En Perú, se dieron alertas sanitarias y medidas de control extremo para el aislamiento, así como el cierre de fronteras. El campus de la UnB también cerró y, así, pasé mis primeros meses de pandemia aislado, encerrado en un cuarto, intentando una versión final de mi proyecto de investigación mientras revisaba los datos de campo de mi último viaje. No era fácil concentrarse en medio de la ansiedad que originó la pandemia y el encierro obligatorio que se volvía más angustiante en medio de la crisis política que afectaba al gobierno peruano.

Pude regresar a Perú en un vuelo humanitario al que tuve acceso a través de la embajada peruana en Brasil. En Perú, aún no sabía qué hacer y pensé que debía ser paciente y mantener la calma. Durante este periodo de espera, en una oportunidad, mi pareja, una antropóloga peruana, me comentó que había sido invitada a participar de una sesión virtual con estudiantes de antropología sobre el tema: “la investigación en tiempos de pandemia”. El evento buscaba alguna luz en medio de la aparente imposibilidad de realizar investigación antropológica y particularmente, el trabajo de campo.

Cuando me pidió una opinión sobre este asunto (sabiendo mi situación particular), mi respuesta, a pesar de la angustia y desesperanza que por momentos sentía, fue muy firme para afirmar que: “si hay una disciplina que está mejor posicionada para cumplir su misión en momentos de crisis como este, esa es la antropología”. En mi encierro, había recordado algunas lecturas sobre “la etnografía y la entrada al campo” en donde, en la práctica, lo imprevisto, lo

⁸ El “motokar” es un vehículo motorizado de tres ruedas para el transporte de pocos pasajeros en un asiento posterior y que es muy utilizado en ciudades y pueblos de la Amazonia peruana.

no planificado, siempre está presente en esta labor. Aunque puede causar angustia, es parte del proceso y muchas veces, de manera inesperada, estas circunstancias más bien te pueden conducir al descubrimiento de nuevo conocimiento. Basta recordar las condiciones en las que algunas etnografías clásicas fueron desarrolladas, en medio de guerras mundiales que atravesaban la experiencia de lo local con lo global.

En ese sentido, pensé que la contingencia es algo esencial para la etnografía al margen de la situación que se viva. Lo impredecible del curso de la vida, por más dramática que sea, provee el escenario para recoger el material para analizar fenómenos sociales que hacen más comprensible diferentes formas de ver y vivir la vida. Pero, este no era un discurso kamikaze sino uno que motivara la inspiración heurística, siendo estratégico y flexible para emprender la tarea de encontrar nuevo conocimiento en las condiciones en las que nos encontrábamos.

Me preparé para investigar en tiempos de COVID 19, incorporando en los lineamientos éticos de la investigación los protocolos de seguridad sanitaria. Hice coordinaciones a distancia, consultas sobre el estado de la pandemia y las recomendaciones por las autoridades sanitarias, y me preparé para viajar cuando el gobierno abriera las fronteras internas. Esperé pacientemente hasta febrero de 2021 en que viajé vía área de Lima a Pucallpa y Atalaya. La ola de contagios más alta ya había pasado en Pucallpa. En esta época se contaban muertos a diario que eran dejados en las calles o esperaban a ser recogidos en las casas por enterradores. Pucallpa y Satipo eran focos de alto contagio y Atalaya, por su distancia, parecía no tener muchos casos aún.

Para viajar por avión, tuve que hacerme una prueba de descarte de COVID 19 y usar dos mascarillas y una careta facial, lo que le aumentaba el dramatismo. En Pucallpa, me hospede en el Grand Hotel Mercedes, antiguo, con techos altos y un patio grande al aire libre. Estaba casi vacío. Solo me quedé una noche y viajé al día siguiente a Atalaya. Cuando llegué, parecía todo más tranquilo con menos gente transitando.

En Atalaya, mi introducción al campo fue facilitada en gran medida por los dirigentes de la OIRA, la Organización Regional Indígena de Atalaya, con más de 30 años de creada como parte de un proceso de lucha por la liberación de los ashéninkas de los abusos de los patrones en los años noventa. Cuando visité la OIRA, Hestalin Ríos, su presidente, y los demás miembros de su junta directiva estaban enfocados en la organización de su próximo Congreso. Esta eventualidad resultó ser una oportunidad para ambos, Ríos, conociendo mi experiencia y habilidades que podía aportar a sus fines, vio con interés mi participación. Al mismo tiempo, pensé que sería una buena oportunidad para ofrecer mi apoyo en solidaridad con su organización, pero también como una posibilidad de canalizar los objetivos de mi proyecto con

los objetivos de su organización. Además, sería la oportunidad de conocer la dinámica de las comunidades indígenas de una manera más rápida y cercana.

Casi de inmediato, me comenzaron a presentar como asesor o miembro del equipo técnico de la OIRA a otros líderes y jefes de comunidades que en un principio me veían como un extraño y con cierta sospecha. En los días previos al Congreso, conocería la problemática que afectaba a las comunidades, como la invasión de sus tierras y la emergencia sanitaria, y también, observaba la diversidad de “apoyos” solicitados por las autoridades comunales al presidente de la OIRA: alojamiento, gasolina, alimentación, asesoría y elaboración de documentos para gestiones con agencias del Estado, etc.

En OIRA, tuve un lugar privilegiado para estar en contacto con los ashéninkas de Atalaya que provenían de diferentes comunidades. Me dio una idea de la perspectiva de las comunidades y de la referencia a instituciones tradicionales y modernas en sus narrativas. Era difícil hablar con los líderes sobre investigación antropológica, con detalle, pero, de una manera más práctica, relacioné mi interés por el intercambio y el comercio con los desafíos económicos de las comunidades ashéninkas y la historia de su gente. Como un valor para la memoria, les pareció interesante.



Foto 2. Local de la OIRA en la ciudad de Atalaya.



Foto 3. Oficina de atención de la OIRA.



Foto 4. Espacio de trabajo que se me concedió en la oficina de la OIRA.

Al finalizar mi apoyo en el congreso de la OIRA, se me entregó una credencial como investigador de Tesis de la UnB. Entrar a una comunidad en Alto Ucayali requirió mucha cautela para alguien cuyos propósitos no son muy claros para las comunidades, como lo puede ser el de un comerciante, empresario maderero o funcionario del gobierno. Las sospechas parten de la experiencia con invasiones de tierras y el pasado violento durante el conflicto armado interno, además de la creciente presencia del narcotráfico en la región.

Trabajando con la OIRA, me reencontré con Jeshushi, el ashéninka que me llevaría a Nuevo Pozo y a otras comunidades vecinas del Alto Ucayali, y quien se convertiría en mi principal guía e interlocutor. Mi viaje a Nuevo Pozo significaba adentrarme en la experiencia más íntima de la vida Ashéninka. Viajamos en el bote de una comunidad vecina, Nuevo Galilea. En el viaje por río, Jeshushi conversaba con su paisano y señalaba las vueltas que da el río Tambo hasta su encuentro con el Ucayali. Desde la embarcación, comenzaron a comentar sobre el Unini y la cordillera que se divisaba a lo lejos, los antiguos asentamientos de los patrones que hoy yacían cubiertos de vegetación. Allí, donde antes había un puerto de entrada a las

haciendas, ahora solo quedaban rastros borrosos que solo ellos podían reconocer entre la espesura de la vegetación crecida en la ribera.

Al llegar a Nuevo Pozo, desembarcamos en un barranco de tierra que marcaba lo que debía ser la entrada a la comunidad. Justo al frente, en medio del Ucayali, había una pequeña isla. Se veían algunas plantaciones de plátano y una casita solitaria. Caminando se iban descubriendo las primeras viviendas, una era la casa del hermano de Jeshushi y su yerno. Después, me llamó la atención una casa grande de madera con una antena parabólica aparentemente en desuso con la puerta principal descuadrada; más tarde sabría que se trataba del local de la iglesia. La casa de Jeshushi estaba al lado, flanqueada por pequeñas viviendas a ambos lados del camino. Parecía estratégicamente ubicada para recibir primero a quienes llegaban a Nuevo Pozo.

Fuimos recibidos con masato y después de dejar las cosas en una pequeña casita que estaba destinada a mi alojamiento nos pusimos a beber mientras escuchamos la música cumbia que salía de enormes parlantes. Las fiestas o reuniones serían frecuentes en el futuro. La primera noche, el canto de los insectos y animales se mezclaba con el murmullo de la música que llegaba desde alguna casa vecina de la que no podía saber su distancia.

La primera novedad de la que me enteré fue la presencia de miembros del ejército peruano en las comunidades. Al día siguiente, supe que había soldados patrullando por las comunidades. Ese mismo día, más tarde, me senté con Jeshushi a grabar nuestra primera entrevista. Mientras me contaba cómo sus abuelos y tíos llegaron a Nuevo Pozo, un estallido distante interrumpió la conversación: ¡boooooom! Jeshushi estimó que la explosión debía haber ocurrido en una comunidad cercana. Probablemente, los militares estaban dinamitando pistas clandestinas de aterrizaje utilizadas por avionetas del narcotráfico, un fenómeno en aumento en Ucayali.

Poco después, unas mujeres que pasaban se acercaron, conversaron con Jeshushi en ashéninka y luego me comunicaron que estábamos invitados a tomar masato en la nueva casa del jefe, al fondo del asentamiento. Al iniciar el camino, Jeshushi seguía comentando con sorpresa sobre la explosión y se preguntaba: “¿Allí estarán soltando el COVID?”. Ya cerca del lugar, distinguí las plantaciones de cacao, un cultivo relativamente nuevo en Nuevo Pozo. Pasamos frente a algunas casas y vimos a su cuñado cargando un enorme parlante en la espalda, camino al lugar de la reunión. La música se escuchaba cada vez más fuerte, hasta que llegamos a un espacio abierto donde se había improvisado un campamento. Unos postes de madera sostenían una gran lona plástica que hacía de techo; debajo, había dos tachos grandes llenos de

masato y, a un costado, un grupo de hombres bebiendo masato servidos en trozos de paca o bambú.

En los días siguientes, estuve frecuentemente en alguna casa bebiendo masato con familiares o amigos de Jeshushi. El masato se ofrecía con insistencia, incluso con presión para terminar las enormes ollas y baldes que parecen nunca acabarse. La sensación de llenura, la textura espesa y el sabor de la bebida fermentada me mantenían en un estado ambiguo: incómodo y placentero al mismo tiempo. Aunque a veces me costaba, también disfrutaba beber.

Luego de algunos días de repetir esta práctica común, sentado en una banca hecha de tronco, bajo el techo improvisado de algún anfitrión, empecé a sentirme inquieto, incluso culpable de no estar ocupado en otra cosa. Me preguntaba si estaba desperdiciando el tiempo —tiempo en el que “debería” estar entrevistando, registrando mitos con la grabadora o haciendo observación participante del intercambio y el comercio—, todo eso que se supone hace un antropólogo según indica en su proyecto de investigación. En su lugar, estaba bebiendo masato y descansando, junto a estos indígenas “despreocupados” que “solo piensan en tomar masato”, como alguna vez me había dicho Ruth Buendía, refiriéndose a sus paisanos asháninkas del río Ene.

Pero entonces, en medio de la embriaguez ligera, tuve un momento de conciencia que me tranquilizó. Me dije: “¡Mierda! ¿No será este el ganado de los Nuer⁹?”. Pensé que en la ciudad, generalmente, la fiesta es una pausa dentro del tiempo estructurado entre trabajo y descanso. En cambio, en Nuevo Pozo, esa división no parecía operar igual. La celebración, en su forma más esencial —el compartir el masato— podía entrelazar el ocio con el trabajo, las actividades cotidianas, con festejos más distinguidos. Estas reuniones eran, quizás, centrales para comprender no solo la sociabilidad Ashéninka sino su sociedad misma. Sentía que, en la repetición de esos momentos, había algo distinto, algo que tal vez pasaba desapercibido precisamente por lo común, lo cotidiano, lo repetido... o incluso por lo “cansativo” que a veces podía ser.

De todos modos, en algún momento pensé que hacer trabajo de campo en estas condiciones era un desafío en sí mismo. ¿Quién puede soportar beber tanto y tan seguido? A veces no parecía una elección. Pero, tampoco, participar de la vida comunitaria sin aceptar el masato era posible. Negarse era quedar excluido de la dinámica social. En mi cuaderno de

⁹ En la etnografía clásica “Los Nuer” de Evans-Pritchard (1977), el ganado no solo es un recurso económico, sino un mediador clave en las relaciones sociales y una expresión fundamental de identidad.

campo, comencé a notar que muchos días iniciaban con la palabra “resaca”. Lo normal, en la cotidianidad, era tomar masato.



Foto 5. Jeshushi y otros ashéninkas bebiendo masato en la minga de su hermano.



Foto 6. Bebiendo masato en trozos de paca o bambú (*Guadua spp.*) con Jeshushi.

Así pasé los días, acompañando la vida comunitaria en Nuevo Pozo y visitando a familiares y amigos de Jeshushi en comunidades vecinas, hasta la llegada del solsticio de invierno en junio, que coincidió con las elecciones presidenciales en Perú y con una posible segunda ola de contagios de COVID 19 en Atalaya. Esa realidad, aunque distante —al punto de casi olvidarla—, se hacía presente de tanto en tanto con la llegada eventual de foráneos. Eran esos momentos los que me llevaban a pensar en cómo, a lo largo de la historia del contacto con los europeos, llegaron a estas comunidades las epidemias y otras “crisis”.

0.4. Organización de la tesis

La tesis se organiza en cinco capítulos que avanzan desde lo histórico hacia lo contemporáneo y desde el espacio íntimo hacia el exterior. En el primer capítulo, se revisan las evidencias históricas y arqueológicas sobre la ocupación de la Selva Central y el Alto Ucayali desde tiempos precoloniales. Posteriormente, a partir de la literatura sobre la historia de la colonización de la Amazonia central del Perú, se presenta el contexto histórico y las principales transformaciones sociales, políticas y económicas que afectaron a los ashéninkas desde la época colonial hasta la republicana y como dieron forma a la Amazonia peruana contemporánea.

En el segundo capítulo, se examina la perspectiva indígena del contacto y la reorganización social tras la época del *patronado*. La emergencia de la comunidad nativa como una forma de organización moderna que permitió recuperar algo de la autonomía perdida en la sociedad nacional. Se recupera e interpreta la memoria y mitos que explican el desafío que planteó la aparición de los europeos o *wiracocha* y que exigió una actualización de su mitología y las prácticas de intercambio para incorporar a los blancos y el nuevo marco económico y cosmológico que trajeron. La creación de la comunidad nativa se presenta como un evento que ayudó a consolidar la liberación del patrón que ya se venía afianzando en el plano económico con su incorporación a nuevos contextos de interacción con la emergente sociedad nacional en un mercado más accesible en la ciudad de Atalaya y una mayor presencia del Estado peruano.

En el tercer capítulo, se describe la organización social ashéninka, y los modos de vinculación interétnica, destacando la proximidad y distancia como marcante de los significados socioespaciales que hace a algunos más familiares o extraños y orienta la estructuración de sus relaciones en ese sentido. Se analiza los cambios en la definición de los territorios políticos o *nampitsis* en un contexto de territorios limitados y conexiones con personas, cosas y lugares. Igualmente, se analiza los nuevos arreglos para la convivencia en la

comunidad moderna que operan a través del manejo de la privacidad y la emergencia de formas del liderazgo que ayuden a la articulación del territorio político o *nampitsi* en el contexto más amplio en la sociedad nacional.

En el cuarto capítulo, se discute sobre el intercambio y comercio en la vida social ashéninka, y se examina sus diferentes modalidades, más tradicionales o contemporáneas, y sus dimensiones materiales y simbólicas. Se aborda las prácticas y efectos prácticos del intercambio mediante la reciprocidad y redistribución colectiva en las fiestas y el juego en la comunidad, a manera de ritual. También, se analiza la bebida del *piarentsi* como una forma de intercambio elemental que facilita diversas e interconectadas formas de intercambio material y simbólico. En ese sentido, sirve de dispositivo para organizar y atender las preocupaciones que despierta la socialización con el Otro, preocupaciones recurrentes sobre las emociones, actitudes y valores que se pueden presentar de manera intensa y que buscan ser anticipadas y tratadas para manejar los deseos y emociones, con la finalidad última de mantener relaciones equilibradas y armónicas.

El quinto y último capítulo explora la emergencia de un liderazgo diplomático y su papel en la construcción de las relaciones exteriores. Se examina cómo a través del intercambio y comercio con foráneos se construyen alianzas para poder manejar las relaciones de convivencia dentro del grupo y con los foráneos –en tiempos de “paz”– en el contexto contemporáneo. Se destaca la importancia del *ayompari* como el sistema de intercambio tradicional que se mantiene presente entre las comunidades y sirve de modelo para establecer nuevas formas de relacionarse con los blancos que permitan un manejo de la jerarquía y desigualdad que se buscan imponer. En ese sentido, se desarrolla sobre los aprendizajes que adquieren los líderes modernos para mejorar su performance en contextos foráneos mediante nuevos modos de “hablar y hacer” que faciliten la aprehensión del mundo de los Otros.

CAPÍTULO 1. LA OCUPACIÓN Y COLONIZACIÓN DE LA SELVA CENTRAL¹⁰ Y EL ALTO UCAYALI¹¹

La historia de la Selva Central ha sido ampliamente desarrollada en la literatura a partir de los abundantes registros que dejaron misioneros y funcionarios españoles desde el siglo XVI, durante la época colonial. Posteriormente, continuó desarrollándose a través de los reportes de exploradores, científicos y funcionarios peruanos y extranjeros en la época republicana; y en una época más contemporánea, por medio de los escritos de antropólogos, historiadores y otros académicos, funcionarios y profesionales. En cambio, no se informa con la misma amplitud sobre la región del Alto Ucayali. La lejanía y la dificultad para el acceso, desde la perspectiva de los primeros colonizadores, hizo más lenta e inconstante su presencia. Solamente con la mejora del transporte, a mediados del siglo XIX, sobrevino una mayor penetración hacia esta zona, navegando el río Ucayali y sus afluentes y, posteriormente, por medio de carreteras y aeropuertos que conectaban esta región con el resto del país.

A diferencia de la Selva Central, que la historiografía destaca como el territorio “tradicional” de los arawak pre-andinos, el Alto Ucayali, juntamente con el amplio territorio que ocupan los asháninkas y ashéninkas hacia el oriente peruano en la actualidad¹², es considerado, más bien, periférico. La presencia de comunidades ashéninkas o asháninkas en esta zona es, mayormente, asociada a desplazamientos y migraciones provocadas por agentes de la colonización en el pasado, principalmente, desde la época del boom del caucho y shiringa que inicia a fines del siglo XIX. No obstante, sin dejar de reconocer el impacto que tuvo la colonización de la Selva Central en el desarraigo de los indígenas de su lugar de origen, muchas veces de manera abrupta y forzada, se quiere destacar la agencia histórica de los ashéninkas que, como otros indígenas, condujeron procesos de resistencia y adaptación que resultaron en la ampliación de su dominio territorial.

En este capítulo, se usa la literatura que utiliza las fuentes antes mencionadas, para destacar algunos hitos importantes de la historia de la ocupación y colonización de la Selva

¹⁰ La Selva Central es la región en el flanco oriental de los Andes centrales del Perú. Desde la zona de montaña o ceja de selva (1500 a 1700 m.s.n.m.) hasta antes de la zona ribereña del río Ucayali. En la parte alta, entre los ríos Perené, Ene y Tambo, habitan, mayormente, los asháninkas. En la parte baja, en la zona alrededor del Gran Pajonal, habitan, mayormente, los ashéninkas.

¹¹ En esta tesis se usa “Alto Ucayali” para referirse a la zona ribereña del río Ucayali que colinda con el territorio ashéninka del Gran Pajonal y conecta los territorios de la Selva Central con el oriente peruano, principalmente en el departamento de Ucayali, a la margen derecha del río Ucayali.

¹² Actualmente, los asentamientos asháninkas y ashéninkas se encuentran en la ribera del alto Ucayali y en gran parte del departamento de Ucayali hasta traspasar el área fronteriza con el estado de Acre en Brasil. Este paisaje es compartido con comunidades de origen pano que antiguamente habrían dominado en esta región.

Central y el Alto Ucayali que afectaron a los ashéninkas. En el capítulo 2, se utilizarán las fuentes orales de los ashéninkas del Alto Ucayali para analizar su perspectiva sobre la historia del contacto con los colonos europeos y los cambios que acontecen en esta zona en particular. Ambas perspectivas, la historia más amplia y “oficial” y la más local e indígena se reúnen para examinar los efectos que provoca la progresiva penetración de los blancos y sus bienes en las relaciones de intercambio y la red de comercio ashéninka que históricamente vincula a los ashéninkas del Alto Ucayali con el Gran Pajonal y el resto de la Selva Central. Los relatos ashéninkas van a mostrar puntos de encuentro con la historiografía de la Amazonia Central del Perú que evidencia como el contacto alteró las relaciones interétnicas y la organización social y territorial indígena que explica su configuración actual.

En primer lugar, se tratan algunos aspectos de la situación precolonial de la Amazonia pre-andina y los indígenas arawak. Para ello, se utilizan algunas referencias arqueológicas y las interpretaciones que se desprenden de las crónicas sobre los primeros contactos con los misioneros y españoles y las relaciones de los indígenas de la montaña con los pueblos andinos. Seguidamente, se tratan los principales eventos que afectaron a esta región luego de la llegada de los europeos en el siglo XVI.

La historia colonial y republicana se organiza según como van apareciendo personajes que se vuelven centrales en las interacciones con los indígenas. En primer lugar, se destaca la presencia de “misioneros y soldados”, cuando acontecen los primeros contactos con los *antis* o indígenas de la montaña. En esta etapa, la actividad misionera es intensa y sostenida entre los siglos XVI y XVIII. En una primera avanzada, las misiones franciscanas concentraron su actividad en la zona de montaña, en el eje Perené-Ene (s.XVI-s.XVII). Posteriormente, alcanzarían el Gran Pajonal, Tambo y el alto Ucayali (s.XVIII).

En segundo lugar, se trata la época temprana de la republicana peruana, en la que destaca la aparición de “comerciantes y patrones” en el Alto Ucayali. En esta época, el proceso de colonización es impulsado por el auge de la economía mercantil-extractiva en el siglo XIX que llega a su máximo apogeo durante el boom del caucho (1885-1915). Si bien, la época de caucho sería uno de los momentos históricos más dramáticos y trascendentales en la Amazonia peruana, esta tuvo un impacto diferente entre grupos indígenas y áreas geográficas. Una revisión sobre el contexto anterior y posterior al auge del caucho nos da un mayor foco sobre las circunstancias particulares que afectaron a los ashéninkas del Alto Ucayali.

Finalmente, se trata la historia contemporánea de la Amazonia peruana en una etapa de consolidación del Estado peruano durante el siglo XX. La colonización del oriente peruano es

impulsada por la política económica y de tierras que alienta la migración nacional y extranjera y el avance de la frontera agropecuaria. A finales de este siglo, los proyectos de desarrollo y fenómenos sociales como el conflicto armado interno y el narcotráfico van a tener una repercusión particular entre los asháninkas y ashéninkas que, para ese entonces, ya contaban con organizaciones indígenas modernas que van a demandar derechos al Estado peruano. Las políticas de corte neoliberal que impulsaron las industrias extractivas y megaproyectos, juntamente con nuevos discursos del desarrollo y el ambientalismo, dibujaron un nuevo escenario de interacción con “funcionarios y proyectos”, sean del Estado, ONG, empresas privadas, entre otras instituciones de la sociedad civil. Las tensiones y conflictos, así como las alianzas en el Alto Ucayali, y la Amazonia peruana en general, se producen en el contexto de disputas por tierras y recursos desde finales de este siglo.

1.1. La situación precolonial

En el recorrido histórico de la ocupación humana de la Amazonia, desde la llegada de los primeros pobladores en el periodo arcaico hasta el desarrollo de sociedades complejas, las interacciones humano-ambientales que dieron forma a este paisaje se vieron grandemente favorecidas por el intercambio de objetos e ideas que circularon entre grupos de diferentes zonas, próximas y distantes. La arqueología amazónica se ha abocado a desentrañar estos procesos en el pasado remoto desde diferentes abordajes, en diálogo con la lingüística, la historia o la etnología (Neves, 1999). La existencia de redes de intercambio y comercio de larga distancia han sido destacadas como un factor importante en la difusión material y cultural de la Amazonia prehistórica (Lathrap, 1970, 1973; Myers, 1983). Una infraestructura social que favoreció la interacción humano-ambiental e influenció la forma de organización social de diferentes pueblos.

Estos procesos se habrían desarrollado desde centros de dispersión en diferentes regiones de la Amazonia habitada por hablantes de diversas lenguas que han sido agrupados en grandes familias lingüísticas como la Macro-Tupi, Carib, Macro-Ge, Pano o Arawak. Un aspecto particular de la presencia de los grupos lingüísticos en la cuenca amazónica es la amplia distribución de la lengua arawak hablada por los ashéninkas y otros indígenas en la Amazonia central del Perú. De hecho, es considerada la lengua más extendida en Suramérica a la llegada de los europeos en el siglo XV y, por eso, se piensa que representaría una de las mayores diásporas que acontecieron en la antigüedad (Heckenberger, 2002).

Sobre el arawak, Donald Lathrap (1970) sostuvo la idea de un modelo de movimiento migratorio a partir de la relación entre tradiciones cerámicas y grupos lingüísticos que asociaba a los proto-arawak con la cerámica de tradición Barrancoide (Lathrap, 1970, p.150). Los proto-arawak se habrían concentrado en la Amazonia Central. El crecimiento poblacional impulsaría su expansión desde esta zona por la red hidrográfica amazónica hacia el occidente. Una oleada migratoria habría subido hacia el alto Amazonas para instalarse en el Ucayali Central. Una nueva presión los empujaría hacia el alto Ucayali y su afluente, el río Pachitea, hasta toparse con la barrera que imponían los Andes. Allí, se ubicarían los antepasados de los amuesha o yanesha actuales. Estos últimos, habrían sido desplazados por los “asháninka modernos” que se habrían movilizado por el Ucayali pudiendo alcanzar el Urubamba, el Apurímac, el Chanchamayo y Perené. Posteriormente, otras oleadas migratorias llevarían a hablantes pano a establecerse en el Ucayali y desplazarían a los arawak hacia la margen izquierda del Ucayali y hacia el Urubamba.

Heckenberger (2002) reformularía el modelo de la diáspora arawak asociando la evidencia arqueológica y lingüística con características particulares que estarían presentes en los proto-arawak y que en conjunto constituirían un esquema cultural amplio, un *ethos* de “vida en aldeas sedentarias, regionalidad y jerarquía social” que tendrían la mayoría de los arawak conocidos históricamente (Heckenberger, 2002, p.112). De ese modo, la diáspora arawak se reflexionaría más allá del movimiento de poblaciones o presiones ambientales, para visibilizar aspectos sociales y simbólicos como catalizadores de su expansión.

En ese sentido, Santos-Granero (2002) sugiere que a pesar que los patrones sociales y culturales arawak puedan variar significativamente, ciertos elementos continúan reemergiendo, lo que sugiere la existencia de una matriz arawak común, cuya expresión sería un *ethos* arawak: el implícito o explícito repudio de la endo-guerra; la inclinación a establecer niveles crecientes de alianza sociopolítica entre pueblos lingüísticamente relacionados; el énfasis en la descendencia, consanguinidad y comensalidad como la base de la vida social ideal; la predilección por la ascendencia, genealogía y el rango heredado como base para el liderazgo político; y la tendencia a darle a la religión un lugar central en la vida personal, social y política (Santos-Granero, 2002, p.42-57). Aunque estas características también estarían presentes en otros grupos lingüísticos, su presencia en conjunto sería una particularidad de los arawak. No obstante, esta generalización puede presentar discrepancias, sirve a la discusión para entender

procesos macro en el que lengua y cultura se relacionan para dar forma a las sociedades indígenas¹³.

Los primeros europeos que arribaron a la Selva Central en el siglo XVI siguieron los caminos que conectaban las ciudades ya establecidas en la zona andina con la montaña o ceja de selva. Por el norte, desde Huánuco; Por el centro, desde de los poblados andinos de Jauja y Andamarca; Por el sur, desde Vilcambamba, Apurímac y el Cuzco. A su llegada, la zona era habitada por indígenas de habla arawak, los arawak pre-andinos.

Desde los primeros contactos con los indígenas de la Selva Central se comienza a registrar una diversidad de etnónimos¹⁴ para nombrarlos. Los colonizadores encontraron similitud en la cultura material, como la vestimenta o el uso de herramientas, así como, en el habla de los indígenas en esta zona, y por eso, por eso podían llamar a diferentes grupos bajo un mismo nombre, como: pilcozones, antis o campas. Entre estos se puede identificar a los antepasados de los indígenas que actualmente habitan esta región. En la parte norte, los amuesha o yanesha en los valles del Huancabamba, Chorobamba y el alto Pachitea. En la parte central, los antiguamente llamados campas, entre los valles de los ríos Chanchamayo, Perené, Ene y la parte alta del Tambo (asháninkas, kakintes y nomatsigengas); y en el Gran Pajonal¹⁵ (ashéninkas). En la parte sur, los machiguengas y yines en el río Urubamba, estos últimos, también, en la confluencia del río Ucayali y la parte baja del Tambo, en vecindad con los conibos de la familia lingüística pano, que dominaban las riberas del medio y el alto Ucayali.

No es posible conocer con precisión las características de los pueblos que habitaban la Selva Central, ni las relaciones sociales que mantenían antes de la llegada de los europeos. Sin embargo, a partir de los hallazgos arqueológicos y los escritos que se realizan durante la época colonial, se han realizado algunas interpretaciones. Además, las relaciones que mantuvieron con los pueblos andinos y particularmente con los inkas –de las que se puede tener registro de sus cronistas– nos puede dar una idea sobre la situación precolonial.

La evidencia arqueológica revela las interacciones de larga data entre los Andes y la ceja de selva, como lo sugiere la presencia de productos de origen selvático en la zona andina-costera

¹³ La prohibición de la endoguerra entre los arawak pre-andinos, una idea inicialmente propuesta por Renard-Casevitz (1985, 1993), ha sido motivo de debate con discrepancias sobre la base de las interpretaciones históricas y la evidencia etnográfica. No obstante, la mayoría de los autores reconoce la tendencia a evitar los enfrentamientos bélicos al interior de este grupo y que, cuando ha sucedido, tiene lugar en situaciones extremas, generalmente, provocadas por agentes externos (ver Santos-Granero (2019), para una aproximación reciente).

¹⁴ Algunos nombres serían topónimos usados por los indígenas, el nombre o sobrenombre particular de algún líder o guía; en algunos casos, además, eran exónimos usados por otros indígenas, en lengua quechua o pano.

¹⁵ El Gran Pajonal es una zona al oriente de la Selva Central que combina el relieve plano y zonas ligeramente escarpadas al interior del área que define el río Tambo y Ucayali y las cabeceras del río Pichis y el cerro el Sira.

(y viceversa) encontradas en las investigaciones arqueológicas, incluso desde épocas anteriores al dominio de los inkas sobre los Andes (Renard-Casevitz et al., 1988). La cerámica procedente de zonas distantes y la similitud de los estilos y técnicas de cerámica de culturas andinas en el medio Ucayali ya había sido advertida por Lathrap (1970, p.118-123). Sus estudios arqueológicos en el alto Amazonas, también, indicaría la antigüedad de la circulación de objetos e ideas a través de la costa, sierra y selva.

Los cronistas de la época incaica mencionan la importancia de las plantas cultivadas en la región de montaña como: la coca, el achiote o el maní; y materiales como la madera, las pieles de animales, plumas que subían de la montaña a los Andes; así como, las hachas de metal, tejidos, joyas de oro y plata que habrían bajado desde los Andes a la selva. En la iconografía y mitología andina se destacan algunos elementos de la selva que habrían sido usados como símbolos de prestigio y de poder. Los tocados con plumas o la imagen del jaguar en la cerámica y orfebrería, además, envolverían significados místicos con los que se asociaba a la región de la montaña. Del mismo modo, se puede encontrar algunos motivos de la religión y culto tradicional andino, como el sol o el inka, en la mitología de sus vecinos amazónicos. Estos elementos apuntan a una reflexión sobre la importancia del espacio amazónico para el mundo andino y las relaciones de vecindad entre las sociedades andinas y amazónicas en el contorno occidental de la Selva Central. Así mismo, en la importancia del comercio e intercambio para la convivencia y la contención de sus fronteras.

Las pretensiones expansionistas de los inkas habrían exigido a los habitantes de la zona fronteriza en la montaña –a quienes habrían llamado *antis* o *andes*– a desplegar diversas estrategias para su defensa. Según Renard-Casevitz (1988, p.49), los *antis* en la zona fronteriza se apoyaban, en primer lugar, en las relaciones comerciales que establecían con los andinos, una forma de cultivar relaciones de amistad y la alianza comercial que servía para mantener su autonomía. Solo cuando el impulso expansionista sobrepasaba su capacidad de defensa se formaban coaliciones entre diferentes segmentos para hacer frente al enemigo común, más poderoso. Como señala Renard-Casevitz:

[...] preocupadas en controlar sus fronteras, las tribus de la Montaña baja lo fueron también en establecer con sus grupos fronterizos relaciones de trueque, juego sutil para quedar en paz con vecinos potentes o inexpugnables y otra manera de conseguir algunos recursos codiciados de las zonas altas (Renard-Casevitz, 1981, p.131).

En las crónicas españolas e inkaicas, llama la atención el uso del término “tributo” o “rescate” que se usa de manera ambigua asociada al pago que individuos y pueblos ofrecen a una autoridad externa a la cual están subordinados, en este caso inkas o españoles. Renard-

Casevitz señala que, entendido en su contexto cultural, el sentido que tendría el tributo para los inkas y para los españoles sería diferente.

Los españoles estarían más familiarizados con un sistema monetario y mercantil, entonces, “lo que van a exigir los españoles es una cantidad fija de productos y de servicios, cualquiera que sea el tiempo necesario para su obtención, cualquiera sea el número de personas movilizadas para producirla o requisadas para los servicios” (Renard-Casevitz, 1988, p.50). Por el contrario, para los inkas, el sistema se presentaría en una lógica inversa: “tomaba un número fijo de personas para trabajar una cantidad dada de tierras o de productos sin requisito de cantidad” (Renard-Casevitz, 1988, p.50). No obstante, en ambos casos se hace referencia a relaciones con provincias vasallas o bajo su control o dominio. Esto no sería posible con los antis, pues, sería algo difícil de establecer debido a su forma de organización social y territorial, dispersa y con grupos autónomos y libres. De ese modo, no habría sido posible un control administrativo que asegurara el cobro de tributos bajo esas premisas. Por ello, desde la perspectiva de los antis, las relaciones económicas que se establecían bajo el término de “rescatar” o intercambiar, deberían interpretarse bajo otra lógica. Según Renard-Casevitz, explicado de la siguiente manera:

“se confunden dos tipos de intercambio: el que se realiza entre gentes de una misma provincia imperial o de provincias adyacentes que intercambian los productos de su terruño respectivo de zona puna, quechua o costera en el seno del Imperio (cf. Chupacho...) y el de los habitantes del piedemonte, independientes y autosuficientes, con sus vecinos serranos e incas, basado más en los lazos político culturales y razones de prestigio que en la necesidad económica.” (Renard-Casevitz 1988, p.51)

Estos intercambios con las tierras altas se habrían realizado de manera periódica y en contextos rituales y de fiesta, “comprometiendo a los socios más allá del simple intercambio de bienes, estas relaciones desembocan en la alianza matrimonial y política o en la ruptura y la guerra. En este sentido eran, para muchos aliados del piedemonte, “contractuales”, y los prolongaban o denunciaban según los vaivenes de la historia y de la política” (Renard-Casevitz, 1988, p.51).

En 1577, con anterioridad a las incursiones de misioneros franciscanos y jesuitas en la Selva Central en el siglo XVI, Juan Salinas de Loyola emprenderá un viaje seducido por las historias que escucha en su camino, sobre un gran poblado con abundante oro. El conquistador español va a navegar por el río Marañón hasta el alcanzar el río Ucayali (al que llamó San Miguel). Aunque, sus escritos no son muy extensos, ni precisos en detalles geográficos, nos da una idea de la organización social y relaciones interétnicas en el Ucayali en esa época. Una

lectura importante considerando que los misioneros recién explorarían el río Ucayali un siglo después.

Alés (1981) hace un análisis de los registros del viaje de Salinas de Loyola para rescatar su valor etnográfico. Se destaca la noción que nos da sobre la posible distribución de los pueblos que habitaban las riberas del río Ucayali en ese entonces. En la primera parada en la localidad “Benorina”, se presume que se trataría de un segmento tupí. Siguiendo su viaje, aparece un poblado habitado por los cocamas, también de lengua tupí. Después de otro trecho recorrido, la embarcación hace una parada en la provincia de los pariache, que serían los conibos de lengua pano. Alés piensa que la facilidad de pasar de la primera a la segunda locación hace presumir las relaciones de alianza entre los grupos tupí. Otra observación importante, es la presencia de joyas de oro y plata que Salinas de Loyola observa a su paso. Probablemente, estos productos serían conseguidos a través de las relaciones de intercambio que establecían con otros pueblos, pues, en estos lugares, no existían ese tipo de bienes. El lugar de origen sería las tierras altas de Cuzco. Finalmente, Salinas de Loyola llegaría a un último pueblo que, a diferencia de los visitados anteriormente, –que se mostraban amigables, civilizados y con buena organización– tendría gente “guerrera y belicosa, muy diferentes en su lenguaje y sus costumbres” (Alés, 1981, p.89). Este contraste sugiere que se trataría de un pueblo más distanciado cultural y lingüísticamente, posiblemente, los yines de lengua arawak. Esta configuración socio espacial tendría similitud al panorama que encontrarían los misioneros jesuitas y franciscanos cuando llegaran a explorar el Ucayali un siglo más tarde. Los ashéninkas no serían registrados en los viajes por el alto Ucayali sino hasta muchos años después. En el futuro, tendrían mayor presencia en esta zona producto de los cambios que provocará la colonización, particularmente, la penetración de la economía mercantil-extractiva por el río Ucayali en el siglo XIX.

Un aspecto resaltante en la historiografía de la Selva Central es la referencia temprana sobre “El Cerro de la Sal”, un lugar de gran importancia para los indígenas, que se localizaba en el río Paucartambo, entre el territorio Yanesha y Asháninka. Este importante centro de producción habría involucrado a diferentes grupos indígenas en una extensa red comercial en esta región. La sal del Cerro era objeto de un intercambio periódico y ritualizado entre diferentes segmentos de indígenas que, de ese modo, establecían vínculos sociales y alianzas políticas. Su valor simbólico y su importancia social, política y económica ha sido destacada en la etnografía histórica de la Selva Central (Varese, 2005; Renard-Casevitz, 1993). Con relación a este comercio, se ha destacado la práctica del intercambio diferido y el comercio de larga distancia que practicaban los asháninkas y ashéninkas, especialmente, a través del socio comercial

conocido como *ayompari* (Bodley, 1973, 1981). Este caso apoya la existencia de amplias redes comerciales de comercio a larga distancia en la Amazonia precolonial (Lathrap, 1973; Meggers, 1998) y dialoga con la perspectiva arqueológica de la interacción regional (Francis et al., 1981).

Tibesar (1950) nos informa sobre la actividad alrededor de El Cerro de la Sal a través del testimonio de misioneros, soldados y funcionarios de la colonia en el siglo XVII. El autor grafica la impresión que dejaría en los foráneos la actividad de los indígenas en este lugar, en donde se extraían bloques de sal y se movilizaba toda una logística y organización para su transporte en balsas de madera por el río Paucartambo:

Cada año, generalmente durante los meses de julio, agosto y septiembre -los meses comparativamente secos de la montaña- los indios acudían en gran número al Cerro a buscar sal... hasta quinientos nativos... un testigo incluso informa que habría visto mil (Tibesar, 1950, p.104).

Igualmente, desde su comprensión del contexto cultural, los foráneos notarían la existencia de un comercio inter-tribal que atraería principalmente a los indígenas campa de diferentes zonas. Estos a su vez extenderían el alcance de este producto hasta sus fronteras en el Ucayali y los Andes: “A cambio de la sal, los comerciantes de Campa recibieron ropas, plumas, monos, pájaros, cerámica y similares. Algunos de estos objetos fueron traídos por estos Campas a los indios del Cerro en su próximo viaje para pagar el privilegio de obtener sal” (Tibesar, 1950, p.107).

1.2. Soldados y misioneros: De “El Dorado” al “Cerro de la Sal”

“Míticos y místicos se suceden en la selva del Perú en la búsqueda afanosa de la fortuna terrenal o del reino de Dios”. (Varese, 2006, p.62)

En 1542, el virreinato del Perú abarcaba gran parte de Suramérica. La colonización española se inició en la costa del litoral peruano y prosiguió en los andes. Los misioneros de las principales órdenes religiosas establecían puestos misionales buscando la conversión de los indígenas en reducciones, para integrarlos de manera “pacífica” al dominio de la corona española junto con los territorios que habitaban. Los soldados españoles se embarcaban en expediciones alentados por la posibilidad de obtener derechos sobre las nuevas tierras conquistadas y aspirando a descubrir riquezas materiales, especialmente, el oro. En la colonización de la selva, se siguió la misma estrategia, básicamente, de tipo religiosa y militar. Las leyendas de ciudades de oro como el mítico “El Dorado”, también, alimentaría el imaginario de los conquistadores que se aventuraron a explorar el oriente peruano. Por ello,

Varese (2005, p. 62) se ha referido a la primera etapa de la historia de la colonización de la Selva Central, que duró un siglo aproximadamente, como el periodo de místicos y míticos.

Los misioneros van a explorar la selva peruana a través de las rutas que conectaban a los poblados andinos con la región de la montaña o ceja de selva. La entrada a la Selva Central fue relativamente tardía. Más al norte, por ejemplo, ya se había explorado el oriente de Chachapoyas y Huánuco, entre las cuencas del río Huallaga y Marañón, desde donde se exploró el bajo y medio río Ucayali. De hecho, es desde las montañas de Huánuco que se produce una de las primeras entradas a la Selva Central. Se presume que los misioneros fueron guiados por indígenas de habla arawak, lo que apunta a la relación histórica entre los habitantes de la región andina y de la montaña en esta zona (Renard-Casevitz, 1988, p.63).

Durante la época colonial, la colonización de la Selva Central tuvo como principales protagonistas a los misioneros franciscanos que establecieron varios puestos misionales desde 1635. No obstante, con anterioridad, se registra la entrada de misioneros jesuitas a esta zona. En 1595, el padre Joan Font haría un viaje del que, según Varese (2006, p.66), se obtiene la primera relación algo detallada sobre “los indios campa asháninka”. Los jesuitas no dieron continuidad a sus viajes, pero destacan sus observaciones sobre la montaña y sus habitantes a quienes llamaron pilcozones. Varese (2006, p.69) deduce que se trataría de los yanesha o los campa asháninka, por la ubicación probable del viaje de Font y las descripciones que hace de su organización social (pequeños asentamientos dispersos) y la lengua que hablaban.

Aunque, no se tiene precisión sobre el lugar de estos encuentros, al parecer, los primeros con los campas, se destaca dos aspectos. En primer lugar, la observación de las relaciones de intercambio y comercio entre los habitantes de la zona andina y de la ceja de selva. Font señala que encontraron un habitante de Andamarca establecido entre los pilcozones y destaca la actitud pacífica y comerciante que tendrían los indígenas en contraste con la violencia de los españoles que, “(los amedrentaba) ...aunque los indios muchas veces han salido de paz a buscar, comprar ó, como dicen, rescatar algunas cosas...” (Jiménez de la Espada, citado por Varese, 2006, p.67). El misionero va a destacar la actitud amable y hospitalaria de los indígenas, una imagen muy diferente a la manera en que otros misioneros y españoles solían retratar a los pilcozones o campas, como incivilizados y salvajes.

En el registro de los viajes de Font, los pilcozones parecían establecer relaciones de amistad con algunos españoles, como el español Juan Velez que les sirvió de guía. En uno de los relatos, se puede apreciar el patrón de comportamiento indígena ante la presencia de los foráneos: una precaución y desconfianza inicial a la que seguía una muestra de amistad y

hospitalidad, una vez que consideraban que las intenciones de los visitantes no significaban un riesgo o amenaza. De ese modo, el guía Juan Vélez se habría encargado de despejar las dudas sobre las intenciones de los padres que, a los ojos de los indígenas, podían ser confundidos con españoles (soldados), aclarando que no buscan riquezas ni esclavizarlos. Los indígenas aceptaron la visita del Padre Font y sus acompañantes que se alojaron en la casa del cacique campa Veliunti, quien luego de la interacción personal y la observación de su comportamiento, se haría de un juicio sobre los visitantes: “ahora creo que son padres, pues comen lo que les damos” (Varesse, 2006, p. 68). Posteriormente, los visitantes gozaron de la generosidad de los campas, un trato cordial y alegre e incluso recibieron algunos obsequios.

En este viaje, también se observa lo que parece ser la práctica del intercambio tradicional entre miembros de diferentes grupos de pilcozones. Una interesante descripción del encuentro de dos caciques revela las reglas de etiqueta y hospitalidad, algo que es reconocido en la práctica de los asháninkas y ashéninkas.

[...] después de sentados los caciques, Mangote puso delante de Veliunti el presente que le traía, que fueron una jaula con una tórtola, y comenzó a hablar, y duró más de un cuarto de hora sin que nadie le interrumpiese. Después comenzó a hablar Veliunti, dándole las gracias y duró su arenga otro cuarto. Después tomó la mano el otro cacique, y le mandó descubrir su presente, y dióle gracias el Veliunti tan largo como al otro. (En: Jiménez de la Espada, citado por Varese 2006, p.68)

El viaje del padre Font nos recuerda que, desde los primeros contactos con los europeos en la Selva Central, los indígenas estaban expuestos a mensajes contradictorios de parte de los colonizadores. Por un lado, con misioneros que llegaban en paz y ofreciendo regalos y, por otro lado, soldados que hacían la guerra y buscaban someterlos por la fuerza. La confusión y la desconfianza sobre la presencia de los blancos y sus intenciones no sería algo extraño. Tampoco lo es este tipo de descripciones de foráneos, que denotan elementos negativos y positivos dependiendo de la circunstancia que los envuelve. En este caso, sean misioneros o soldados, sus descripciones expresan imágenes del buen y mal salvaje. De hecho, apreciaciones similares se pueden encontrar en registros durante la época colonial y republicana e incluso en la actualidad. No obstante, entre los ashéninkas, la organización y liderazgo que manifiestan frente a los foráneos puede responder tanto a su particular forma de socialidad, como a su experiencia del contacto y los procesos de colonización.

La presencia de los misioneros franciscanos en la Selva Central tendría una mayor repercusión en la colonización de esta región. En 1635, el misionero franciscano Jerónimo Jiménez haría un viaje desde la ciudad de Paucartambo, en los Andes centrales, hacia las

misiones del Alto Huallaga en Huánuco, atravesando el valle del río Huancabamba. En su camino, llegaría al Cerro de la Sal en donde fundaría un pequeño puesto misional, bajando por el río Chanchamayo haría lo propio con la misión de Quimiri. En adelante, otros franciscanos continuarían la exploración hacia el oriente y crearían nuevos puestos misionales en el corazón de la Selva Central, una labor que se extendería por un siglo, aproximadamente.

Desde un inicio, los misioneros buscaron incansablemente convencer a los indígenas para establecerse en las reducciones, una tarea constante que encontró resistencia. Los misioneros solían destinar parte del financiamiento de sus viajes para adquirir regalos y objetos de canje para los indígenas. Especialmente, para convencer a líderes fuertes que apoyaran sus planes y ayudaran a juntar a la gente alrededor de los puestos misionales. De ese modo, buscaban aprovechar la posición social de estos líderes para ampliar la red de misiones que permitiera la reducción y conversión de la mayor cantidad posible de indígenas.

De todos modos, las rebeliones se desataron continuamente, sobre todo, debido al cambio de prácticas culturales y la pérdida de autonomía que imponían las misiones, además de relacionar a las misiones con las epidemias y la violencia que traían los españoles y que diezmaron dramáticamente a su población. A pesar de los conflictos y problemas que causaba la presencia de los misioneros y colonizadores, la atracción por las manufacturas sería una fuerte motivación para buscar relacionarse con estos. El deseo indígena, particularmente, por las herramientas de metal como las hachas o machetes, incluso, los conduciría al enfrentamiento entre ellos mismos. Dos años después del viaje de Fray Jimenez al valle del Chanchamayo, el franciscano fue asesinado en una entrada al Cerro de la Sal. Este evento habría provocado el enfrentamiento entre grupos campas que vieron afectados sus intereses por este ataque.

En síntesis, “la respuesta asháninka al sistema de misiones oscilaba entre la acomodación y la evasión” (Brown; Fernández, 1992, p. 183), las misiones franciscanas serían inconstantes y pasarían por “períodos de florecimiento y períodos de decadencia” (Smith, 1977, p.37). Al igual que otros autores, Smith (1977) resalta la importancia de la misión en el Cerro de la Sal para los españoles. No solo llamaba su atención por el valor que tenía para los indígenas, por ser la principal fuente de depósitos de sal, sino también, por su importancia política que se reflejaba en la organización que se desplegaba y las alianzas que se establecían entre diferentes grupos indígenas alrededor de su comercio. Entre las décadas de 1630-1660, se

van a establecer los primeros puestos misionales en el valle del Chanchamayo, entre ellos, el del Cerro de la Sal entre el territorio yanesha y asháninka¹⁶.

Una segunda avanzada misionera se produce en la década de 1670. Los franciscanos van a continuar sus viajes por el río Perené, bajando desde la parte alta, en la zona del Cerro de la Sal, hasta su confluencia con el río Ene, en donde se forma el río Tambo. La creación de nuevas misiones en el eje Perené-Ene los aproximará más a la región del Gran Pajonal y el Alto Ucayali. El padre Manuel Biedma, desde su base en la confluencia del Ene y el Perené, va a organizar un viaje que lo llevó a recorrer el río Tambo y el río Ucayali hasta donde se le une el río Pachitea. En esta zona del Ucayali, a la que se nombra San Miguel de los Cunibos, se asentaba una población pano. Esta localidad sería el límite que definía el ámbito de las actividades misionales de franciscanos y jesuitas y por eso era motivo de disputa.

En 1686, Biedma realizó un viaje desde San Miguel de los Cunibos hasta su base en la confluencia del Perené y el Ené, en donde había fundado el poblado de San Luis del Perene (Actual Puerto Ocopa). El misionero surcaría el Alto Ucayali y el río Tambo para llegar a su destino. En este viaje, es guiado por un curaca conibo y registra por primera vez los nombres de algunos de los ríos que desembocan en el Alto Ucayali como, “el río Taguanigua, el Erereca, el Cheopcari, el Guanini, etc.” (Varese, 2005, p.82). También, informa sobre la presencia de indígenas pano habitando el Alto Ucayali y que solo penetrando un buen trecho por el río Tambo, de surcada, nombra a grupos campas y yines. Biedma es testigo de las incursiones que hacían los conibos para atacar sus asentamientos. De hecho, su asociación con los conibos, a los ojos de los yines, habría sido el motivo del ataque que sufriera el año siguiente, cuando navegaba por el río Tambo con el objetivo de fundar una nueva misión. Este episodio lo llevó a la muerte y previno de realizar más exploraciones por el Tambo que permaneció cerrado para los misioneros y exploradores por la actitud hostil que se mostraba a los foráneos.

Después de un siglo de la presencia de las misiones en la Selva Central, el rechazo a las misiones iría en aumento, no solo por las imposiciones de la doctrina religiosa, sino por la relación que se hacía de los misioneros con las epidemias que arrasaban con la población indígena. Además, las mercancías y bienes de los misioneros estarían expuestas a una mayor presión por los indígenas, agitando los conflictos con los misioneros y las disputas entre diferentes facciones. Este ánimo antecedería una rebelión más grande que terminaría

¹⁶ Smith (1977, p.37) menciona los principales puestos de misión que se establecieron en el siglo siguiente a las exploraciones del padre Jiménez, en la parte sur del territorio amuesha, el límite con el territorio asháninka. En esta zona, se establecieron misiones en Quimiri, Nijandaris, Cerro de la Sal, Eneno y Metraró.

expulsando a los misioneros y españoles de la Selva Central por más de un siglo. De todos modos, la última avanzada misionera, previa a este acontecimiento, se daría en el Gran Pajonal que recién comenzó a ser explorado por los religiosos en la década de 1730.

El padre Juan De la Marca trabajaba en la misión Santa Tadeo de los Antis, ubicada en la parte alta del río Perené. Desde allí, conoció un camino principal y antigua ruta comercial que usaban los ashéninka para transitar entre el Gran Pajonal y el Perené. Hvalkof y Veber (2005, p. 114-116) reseñan como fue el proceso que llevó a De la Marca a fundar la primera misión en el Gran Pajonal. De la Marca trató de convencer a los líderes ashéninkas del Gran Pajonal de asentarse en la misión de San Tadeo. En un primer momento, con ayuda del curaca converso de Eneno, Mateo de Asia, logró que un grupo de 162 ashéninkas del Gran Pajonal lo siguieran hasta la misión, pero luego que se desatara una epidemia y murieran 40 personas, el resto abandonaría San Tadeo y regresaría al Gran Pajonal.

En 1732, Juan de la Marca, que mantenía relaciones amistosas con varios curacas del Gran Pajonal, nuevamente, buscó atraerlos a la misión de San Tadeo, ofreciéndoles herramientas y regalos. Los ashéninkas rechazaron la posibilidad de quedarse en San Tadeo, aún asociaban el riesgo de muerte con esta misión. Además, eran conscientes que la dispersión de sus miembros hacía difícil juntarlos a todos en un solo lugar. Sin embargo, los ashéninkas sugirieron a De la Marca que era mejor reunirlos en el mismo Gran Pajonal. Así, en 1733, se funda la primera misión en Tampiniaqui, después vendría Ubeniqui en el alto Unini.

En el diario del misionero se consigna claramente que fueron recibidos con desusada amabilidad por los diferentes curacas locales del Gran Pajonal. Pero también se indica con franqueza que la motivación de estos para aceptar la misión era de carácter material: acceso a objetos y herramientas europeas y establecimiento de relaciones comerciales (Hvalkof; Veber, 2005, p.115).

Hvalkof y Veber (2005) destacan la particularidad del contacto entre los ashéninkas del Gran Pajonal y los españoles, “sin muertes ni choque armado”, para desmitificar la idea que se tenía de esta región como lugar lejano e inaccesible y habitado por indios belicosos.

Estas entradas promovieron el uso de nuevas rutas de conexión entre la zona del Perené-Ene y el Ucayali. El viaje de regreso desde San Miguel de los Cunibos podía realizarse a través de un camino cerca al río Unini, en la ribera del Alto Ucayali, que conducía al río Perené atravesando el Gran Pajonal, de ese modo, ya no era necesario surcar todo el río Tambo.

En la siguiente década de 1740, tendría lugar una rebelión indígena de gran magnitud. Juan Santos Atahualpa, un indígena presuntamente de origen andino, de Cuzco, descendiente de los inkas, conseguiría convencer a un grupo de indígenas arawak y pano de apoyar sus planes

de sublevación contra el dominio español. Santos Atahualpa se presentó con un estilo milenario, como un emisario divino de dios con la misión de liberar la raza indígena (Lehnertz, 1972, p.115). No obstante, en años anteriores, ya se habían presentado algunas sublevaciones importantes siendo la más próxima la de Ignacio Torote en 1737. El cacique Torote de la misión de Catalipango, cerca de la confluencia del Perené con el Pangoa, convocó a un grupo de asháninkas para matar a los misioneros “porque les amonestaban continuamente a vivir como buenos cristianos” (Amich, 1975, p.149). Los aliados de Torote fueron capturados y entregados a los españoles ayudados por caciques que apoyaban a los misioneros. Nuevamente, se enfrentaban bandos ashéninkas que tomaban posiciones de apoyo o rechazo a los misioneros.

Las rebeliones anteriores no se compararían con la repercusión que tuvo el levantamiento que lideró Juan Santos Atahualpa. Este se inició en mayo de 1742 cuando se asentó en la misión de Quisopango en el Gran Pajonal, (Lehnertz, 1972, p.114). Allí, Santos Atahualpa es recibido por los ashéninkas e inicia sus acciones de guerrilla incorporando a su ejercito a los ashéninkas y asháninkas y también a indígenas yine del alto rio Tambo, conibos, mochobos y shipibos del Ucayali (Lehnertz, 1972, p.118). En la primera década se produjeron enfrentamientos armados contra los españoles y continuas respuestas. Los indígenas usaban a su favor el conocimiento del terreno y las redes de comunicación para atacar y escapar del más lento y pesado batallón de españoles que iba a su encuentro.

El virreinato recibió con sorpresa esta rebelión e inicialmente le restó importancia. Después de los sucesivos fracasos intentando capturar y castigar a los rebeldes, los españoles desistieron y dejaron de ingresar a la zona. La rebelión consiguió expulsar a los misioneros y españoles de la Selva Central y mantenerla libre de intrusos por más de un siglo, “el siglo de la rebelión” (Varese, 2006, p.99-124). El periodo de libertad y recuperación de la autonomía territorial, sin misioneros ni españoles, como se había propuesto, se mantuvo por más de un siglo. Aunque las noticias de la revuelta se apagaran por los años 1760, no hubo actividad significativa de los misioneros en la región. Por lo menos hasta su reingreso en el siglo XIX en el que los misioneros encontrarían a los indígenas de la Selva Central más renuentes a cooperar (Brown; Fernández, 1992, p. 183).

A pesar de que el Gran Pajonal y la región de la Selva Central se mantuvieron sin la presión de las incursiones de misioneros y soldados españoles, el avance de la colonización se realizaría a través de la penetración de la economía mercantil-extractiva. El orden social y económico se vería afectado por el creciente comercio de los blancos que se extendía por las principales vías fluviales de forma creciente durante el siglo XIX.

Desde mediados del siglo XVIII ya existía una economía de extracción, de acopio y comercialización de diferentes productos del bosque que iría creciendo: plantas medicinales, resinas, madera, animales, pieles, entre otros productos exóticos, además, el pescado seco como alimento (Hvalkof; Veber, 2005, p.131). Inicialmente, se concentraría en el alto Amazonas y el bajo Ucayali y era manejado por algunos pocos comerciantes desde la ciudad de Iquitos. El alcance de la actividad extractiva-mercantil se iría expandiendo con enclaves en las riberas de los ríos como el Ucayali.

La economía mercantil-extractiva creció progresivamente hasta alcanzar su máxima expresión a finales del siglo XIX con el boom del caucho. En este periodo emerge la figura del patrón cauchero, se establecen las casas comerciales que incentivarán una intensiva exploración de la Amazonia en busca de este recurso. Los caucheros llegaron a los lugares más apartados gracias a la mejora de la navegación por los ríos y sus ramificaciones. En esta época, las correrías, el comercio de humanos y el trabajo forzado dirigido principalmente sobre los indígenas se establecería como una práctica común. En el Alto Ucayali, algunas de estas formas de violencia se mantendrían hasta muy avanzado el siglo XX (García-Hierro et al., 1998).

1.3. Comerciantes y patrones: Del escándalo de Putumayo a los sucesos de Atalaya

¿Quién ha podido en pocos años, lo que los Misioneros no consiguieron en tres siglos? El rifle y la mercancía de caucheros y sirringueros, han hecho ingresar en la comunidad peruana civilizada, como peones libres de la industria extractiva, a las naciones bárbaras, que hoy visten como nosotros y viven como nosotros, habiendo adoptado nuestras costumbres y nuestros vicios (C. Osambela.1903, en García Jordan 1995, p.67)

El tratado de libre comercio y navegación firmado con Brasil en 1851 facilitó la navegación a vapor en la Amazonia peruana, mejorando la logística del transporte para el comercio de productos en las ciudades y poblados emergentes. El gobierno peruano adquirió barcos a vapor en la década de 1860 dando un impulso al crecimiento de la ciudad de Iquitos y a la expansión de la actividad comercial que se extendía por la red fluvial. La actividad extractiva se aceleró de forma abrupta a finales del siglo XIX con el auge de la explotación del caucho. Durante esta época, las casas comerciales, nacionales y extranjeras que se establecieron en la ciudad de Iquitos alentaron la exploración y explotación de nuevas áreas para la industria de las gomas, expandiendo su alcance por los ríos navegables como el Ucayali.

A pesar de su corta duración (1885-1915), la época del caucho provocó grandes cambios en la demografía y la organización social y económica en la Amazonia peruana. Una gran ola

de migrantes nacionales y extranjeros se movilizó con la idea de hacer riqueza rápidamente. El impacto en la Amazonia peruana y sus habitantes alcanzó niveles dramáticos para los indígenas, afectados por las epidemias y el abuso y la violencia que avanzaba con el frente cauchero. Esta etapa marcaría el inicio de su articulación al mercado internacional y la economía capitalista predominante en el mundo¹⁷.

Las ideas de progreso y desarrollo nacional que alentaron a la actividad cauchera llegaban en una época de depresión en la posguerra con Chile¹⁸. De esa manera, se justificaba la convivencia con el abuso y violencia contra los indígenas y la elevación de la figura del cauchero al nivel de héroe del progreso. El “Escándalo del Putumayo”, que es como se conoce a la denuncia formal de los abusos que se cometieron durante la actividad cauchera en esta región, se volvió un caso paradigmático. El informe del cónsul inglés Roger Casement (Casement, 1912 (2012)) sobre las actividades de The Peruvian Amazon Co¹⁹ en el Putumayo, pondrían en el debate nacional los crueles métodos usados por los patrones caucheros.

En este periodo, se establecieron como práctica común las correrías, el comercio humano y la servidumbre por deuda que mantenía a los indígenas en condiciones de esclavitud y trabajo forzado. Los indígenas sufrieron el desarraigo de sus vínculos sociales y territoriales siendo trasladados a zonas distantes de su lugar de origen, trabajando en condiciones de esclavitud y de intercambio desigual y llegando a niveles de violencia física que provocó la desaparición de pueblos enteros. Una huella imborrable en la memoria de los indígenas que sobrevivieron a esta época y que aún la mantienen presente.

En el Alto Ucayali este escenario se extenderá hasta “la época del *patronado*” durante gran parte del siglo XX, como se verá en el siguiente capítulo. Una historia sobre los abusos de los patrones, que ha sido menos destacada y acontece en la región de Atalaya, en el Alto Ucayali en la década de 1980. En este episodio que ha sido denominado “los sucesos de Atalaya” (García-Hierro, 1998), los indígenas tienen un mayor protagonismo en las denuncias que se realizan contra los patrones y en su posterior liberación.

Para los ashéninkas, la época del caucho forma parte de su historia de relacionamiento con los colonizadores en la Amazonia peruana. En ese sentido, se produce un cambio

¹⁷ Los estudios sobre esta época en el Perú se enfocan, mayormente, en la selva nororiental del Perú y en personajes y momentos históricos relevantes para la sociedad nacional (Chirif; Cornejo, 2009; Chirif, 2017). En menor proporción, se trata otras regiones como el Ucayali o Madre de Dios (García Jordan, 1995). Recientemente se comienza a visibilizar la perspectiva indígena sobre esta época (Rojas; Acuña, 2015; Inoach, 2021).

¹⁸ Entre 1879 y 1883, el Perú en alianza con Bolivia se envolvió en un conflicto armado con Chile.

¹⁹ Esta empresa inglesa es constituida en Londres por Julio C. Arana, un famoso cauchero peruano. La Casa Arana, sería objeto de investigaciones oficiales de funcionarios peruanos y de agentes enviados desde el Reino Unido,

significativo en el protagonismo que tenían los misioneros y españoles en los primeros siglos del contacto. Estos van a ceder su lugar a los comerciantes y patrones en el contexto de la emergencia de la economía mercantil-extractiva y la penetración del capitalismo durante el siglo XIX. La relación con comerciantes y patrones se vuelve central en esta época, antes, durante y después del auge del caucho. Sus intereses y motivaciones van a ser diferentes, al igual que sus mecanismos de interacción con los indígenas y el lugar que ocuparían en el cumplimiento de sus objetivos.

En ese sentido, a los ojos de los indígenas –cuya mayor inquietud sobre los foráneos, probablemente, eran los bienes que poseían– habría una gran diferencia en la valoración del esquema propuesto por los misioneros para obtener bienes manufacturados. Los comerciantes y patrones van a sobrepasar la capacidad de los misioneros de proveer mercancías, en dimensiones muy superiores a las que habrían visto antes. No solo traerían herramientas de metal como las hachas y machetes como los misioneros, también, llevarían armas de fuego y una diversidad de productos cuya oferta era continuamente renovada a la par del avance industrial y tecnológico en el mundo. Como sea, en el análisis de este periodo, desde la perspectiva indígena, debería tenerse en cuenta la experiencia previa del contacto con los misioneros y soldados, como material de reflexión y aprendizaje acumulativo que sería de utilidad para el manejo de sus relaciones en este nuevo contexto.

En la Amazonia peruana, el látex del caucho era mayormente extraído en una sola cosecha de los árboles talados, por eso, los caucheros tenían que movilizarse de un lugar a otro para encontrar nuevos árboles. Este esquema exigía una constante exploración sobre nuevas áreas, “la producción, que era por su naturaleza itinerante, creó un tipo nómada y depredador, explotador característico del Oriente peruano, el cauchero” (Roux, 1995, p.111). En la organización jerárquica del frente cauchero, se tenía en la cabeza al comerciante o habilitador que se asociaba a una casa comercial en la ciudad de Iquitos y suplía con materiales y víveres para las operaciones en el bosque. El sistema de habilitación o aviamiento creaba una cadena de compromisos por las deudas que se generaban de manera desigual. En los diferentes niveles de subordinación, los indígenas ocupaban el último eslabón de la cadena, atrapados en deudas que podían volverse interminables, cuando no eran obligados a trabajar bajo fuerza.

Las más horribles atrocidades cometidas contra los indígenas han sido registradas durante la época del caucho, pero su impacto ha sido variable. En el caso de los asháninkas y ashéninkas, hay que tener presente algunos aspectos que sugieren la diversidad de situaciones que pudieron presentarse. Tenían una distribución amplia y dispersa en la Selva Central. La

geografía influenciaba la dinámica de la colonización que no fue uniforme ni permanente en todo el paisaje. La colonización física fue más intensa en la montaña y su expansión hacia el oriente se detuvo en el Gran Pajonal, una frontera que solo comenzaba a ser penetrada por los misioneros en el siglo XVIII. En este periodo, sin embargo, sería un objetivo predilecto de las correrías organizadas o promovidas por patrones caucheros (Hvalkof, 1998, p.88).

La época del caucho generó mucho caos y desintegración social entre los ashéninkas, “separó a las familias, expulsó a la gente de sus hogares, destruyó la organización social y los sistemas tradicionales de alianza” Hvalkof (1998, p.97). Sin embargo, también, marcaría el inicio del proceso de apropiación del paisaje del Alto Ucayali y la expansión territorial asháninka y ashéninka, especialmente, al oriente peruano en el departamento de Ucayali. La convulsión social habría afectado la vida de los ashéninkas de manera diversa y desigual. El despliegue de algunas estrategias socioculturales para adaptarse al nuevo contexto habría servido para reducir los riesgos de caer en la violencia y la explotación. Por ejemplo, su característica forma de organización social en pequeños grupos los hacía más flexibles para movilizarse. Sumando a lo anterior, su conocimiento del terreno y las habilidades necesarias para desplazarse en el ecosistema amazónico sería ventajoso para realizar diferentes tareas en la economía del caucho.

Los ashéninkas contaban con caminos que conectaban el Gran Pajonal con el río Ucayali que les servían para movilizarse oportunamente a lugares más seguros y estratégicos según sus objetivos. El interior de la ribera del Ucayali les daría una mayor discreción y al mismo tiempo un acceso al río para aprovechar la pesca y el comercio fluvial. Las alianzas con otros grupos serían de particular utilidad para mantenerse informados sobre los movimientos en diferentes zonas y para solicitar apoyo cuando lo necesitaran. El devenir histórico del pueblo ashéninka, favorecería la apropiación definitiva del territorio en el Alto Ucayali y la expansión de su dominio territorial hacia el oriente.

Desde la perspectiva de los caucheros, el conocimiento y habilidades de los ashéninkas para desenvolverse en la selva tropical, así como, su fama de “aguerridos”, les habría dado una posición particular. Por un lado, serían un objetivo máspreciado como mano de obra. Por otro lado, provocarían respeto (o miedo) por la reputación que tenían de “indios bravos”. Es posible que estas circunstancias hayan favorecido los espacios de negociación “pacífica”. De ese modo, los ashéninkas habrían buscado en lo posible mantener su autonomía y un mayor margen para el control de su participación en esta actividad. Su rol en la actividad cauchera habría sido diverso, según García Jordan (1995), “muchos de los campa estaban incorporados a la industria

gomera en diversas formas, bogas, participantes en las correrías -especialmente contra los cashibo y conibo-, mano de obra, etc.” (García Jordan, 1995, p. 66-67).

Algunos de los registros que hacen mención a la participación de ashéninkas durante la época del caucho muestra la diversidad de situaciones en las que se incorporaron. Por ejemplo, Pimenta (2002) ha señalado como en la región de Acre, en la frontera con Ucayali, la incorporación de los Asháninka del río Amônia “conhecidos como excelentes guerreiros” se daba en el contexto de la extracción de la siringa, en las correrías contra los amahuaca, que eran vistos por ellos como indígenas salvajes. Sobre la participación de los Ashaninka señala lo siguiente:

[...] não integraram, no entanto, a economia extrativista da seringa. Os Ashaninka de maneira geral não trabalharam diretamente na produção de seringa. Para adquirir os manufaturados desejados dos quais tinham se tornado progressivamente dependentes, as famílias ashaninka tiveram que encontrar outras alternativas e passaram a trabalhar para os brancos, exercendo várias atividades de caráter temporário e intermitente: prestação de serviços em roçados, abastecimento dos patrões com carne de caça, peles de animais selvagens e, posteriormente, em madeira (Pimenta 2002, p.113).

En el Alto Ucayali, se resalta la mención de “el famoso Campa Venancio Amaringo que lideraba un asentamiento de 500 personas en la boca del Río Unini” (Santos-Granero y Barclay 2002, p.42-43). Se presume que habría alcanzado una participación al nivel de un habilitado, trabajando de manera más autónoma con su propio grupo de indígenas. Roux (1995) destaca la observación de V. Almirón en 1904 en el Alto Purús: “el autor observa un hecho más bien raro, el de un jefe indio, amigo del famoso Fitzcarrald, quien con su tribu de una centena de familias Campa explota por su propia cuenta el caucho” (Roux, 1995, p.129).

Finalmente, una posición más pragmática habría inducido a los ashéninkas a mantener una aceptable convivencia a cambio de mantener ciertos beneficios. Por ejemplo, a partir de los registros del viaje de Ordinaire al oriente peruano, por el Pichis, se presenta la siguiente imagen:

[...] el tipo benemérito y ejemplar del cauchero. Se trata de un migrante alemán, venido de Holstein, que vivía en Chuchurras, casado con una peruana; supo conciliar y atraer a unos sesenta indios Campa que trabajaban con él en la cosecha del caucho, y a quienes él protegía de los cazadores de esclavos (Roux, 1995, p.129).

En esta descripción, el patrón se representa como el “amansador” y “protector” de los campos, a quienes bajo su tutela vuelve civilizados y productivos. Sin embargo, esta imagen, también, podría interpretarse como la oportuna negociación que permitiría a los líderes campá conseguir un entorno seguro para sus familias, el acceso a bienes manufacturados a través del

trabajo y una potencial amistad con el blanco que facilite otros beneficios y reduzca los riesgos de caer en la violencia y la explotación.

A pesar del impacto dramático de la época del caucho, los ashéninkas habrían buscado reducir los efectos negativos y aprovechar las ventajas de la economía mercantil-extractiva que llegó a su cenit durante la extracción del caucho y que habría dominado en el Alto Ucayali hasta finales del siglo XX. Durante la época del caucho, la presencia ashéninka se extendió fuera del ámbito de la Selva Central, por el alto Ucayali y sus afluentes, hasta traspasar las fronteras nacionales, ocupando el territorio que anteriormente era dominado por comunidades pano²⁰.

En el Alto Ucayali, la presencia variable de asentamientos ashéninkas en los registros de viajeros sugeriría su movilidad entre el Gran Pajonal y el río Ucayali. Los ashéninkas buscarían mantener la conveniente distancia para, en lo posible, mantener el acceso (directo o indirecto) a los bienes de los blancos de los que dependían cada vez más. Así, se moverían en los arriesgados límites de caer en la explotación y la esclavitud, “resistiendo” hasta que nuevos vientos permitieran su apropiación del espacio ribereño de manera definitiva. Algunos registros del pasado sugieren la dinámica de estos movimientos.

El río Unini, por ejemplo, es una vía importante de conexión desde el Gran Pajonal hacia el río Ucayali –en su margen izquierda– que ha sido mencionado de manera temprana en los registros históricos. Como se ha señalado en la sección anterior, durante el viaje del padre Biedma por el Alto Ucayali, en 1686, solo se notaba la presencia de grupos pano. En 1736, el padre Alonso del Espíritu Santo funda una misión en una zona poblada por ashéninkas a más de dos días de viaje al interior de la ribera del Ucayali, siguiendo el camino desde el río Unini (Hvalkof; Veber, 2005, p.116). Durante las expediciones de aventureros a mediados del siglo XIX, no se menciona la presencia de asentamientos ashéninkas en el alto Ucayali (lo que no quiere decir que no hayan estado presentes), solo se encontrarían familias yine (Santos-Granero, 2019, p.26). Sin embargo, después, algunos patrones se asentarían en esta región para el comercio de la zarzaparrilla (*Smilax spp.*), el primer "boom" extractivo en Ucayali según Hvalkof (1998, p.135). Los patrones habrían comenzado a organizar correrías que afectaría a los yines y los conibos de esta zona y a finales de la década de 1870 que se registra la presencia de ashéninkas en el Unini (Santos-Granero, 2019, p. 27). Finalmente, durante el viaje de Samanez y Ocampo al Ene, Tambo y Ucayali entre 1883-1884, también, se mencionaría

²⁰ Este fenómeno no se puede atribuir solamente a la época del caucho, como se ha sugerido en la literatura. Las migraciones ashéninkas continuaron a la par de los cambios económicos, con el auge de la producción agrícola de exportación o de la madera en el siglo XX. La expansión territorial también se refleja en la actualidad en la creación de nuevas comunidades nativas, asháninkas y ashéninkas, en el departamento de Ucayali (Osorio 2021).

poblados ashéninkas en los afluentes del río Ucayali, como los ríos Sapani, Unini y Chicosa. Estos ríos son los nombres de comunidades ashéninkas que existen en la actualidad en el Alto Ucayali, en estas localidades es por “donde empiezan o terminan las trochas tradicionales que conectan al Ucayali con el Gran Pajonal y por donde se llevaba a cabo el trueque de artículos de metal, sal y esclavos” (Hvalkof; Veber, 2005, p.133).

Samanez y Ocampo nos dan una imagen de los inicios de la época del caucho en el Alto Ucayali, a su llegada a la desembocadura del Tambo en el Ucayali, cuando es abordado por un grupo de yines que van al encuentro de su expedición para entablar comunicación:

Luego que se reunieron con nosotros, entraron en nuestras balsas con el mayor desembarazo y confianza, hablándonos en piro, en campa, en mal quéchua y hasta en castellano. Gente alegre y amistosa, entró luego en relaciones con nosotros. Por ellos supimos que estábamos como á 2 millas del hermoso río Villcamayo ó Urubamba, y que en Santa Rosa no existe ya la misión que allí había; pero que cerca esta establecido un italiano rescatador de caucho (jebe). Ellos mismos se dirigían á aquel punto, llevando algunas planchas de dicho caucho para él, y nos acompañaron, sirviéndonos de guías, sin lo cual nunca hubiéramos dado con éste sitio, por las innumerables ramificaciones del río, que forma tantas islas y tál laberinto de brazos, que no se sabe cuál seguir (Samanez y Ocampo 1980, p.57. Diario del 20 de enero de 1883)

Desde la perspectiva ashéninka, el contacto con comerciantes y patrones dio lugar una forma de violencia diferente a la contenida en la indulgencia de los misioneros o la temeridad de los soldados españoles. En el proceso de adaptación a esta nueva realidad buscaron espacios de mayor confort para intentar controlarla apoyándose en su sistema tradicional de intercambio y comercio. Una red de relaciones que utilizaran convenientemente y un marco social y cosmológico que se iría adaptando a los cambios del contexto.

Otro gran impulso para la colonización de la Selva Central, especialmente de la zona de montaña, se produjo a mediados del siglo XIX cuando las políticas de tierras y colonización del gobierno peruano comenzó a promover la adjudicación de tierras para los colonos²¹. El resultado fue un primer flujo importante de inmigrantes, principalmente de origen extranjero que gozaron de leyes de inmigración para la colonización que les ofrecía diversas maneras de hacerse de tierras (Santos Granero; Barclay, 1995, p.41). Los indígenas sintieron los efectos de la violencia y las epidemias que trajeron los colonos que diezmaron su población y los empujó hacia las tierras menos productivas.

²¹ La Colonia del Perené constituye el caso más extremo. En 1891, el gobierno peruano le dio una concesión de aproximadamente 2 millones de hectáreas a la Peruvian Corporation, de acreedores ingleses. La corporación uso unas 500 000 hectáreas para establecer plantaciones de café y otros cultivos de exportación en el Perené, en donde utilizó la mano de obra indígena principalmente (Hvalkof, 1998, p.100).

La mayor presencia de colonos también dinamizó el comercio de bienes manufacturados que ahora eran de necesidad de los indígenas. En este contexto, algunos indígenas quedarían atrapados en las deudas del sistema de enganche y habilitación, trabajando para los colonos por mercaderías.

El impulso a los proyectos de colonización de la tierra y la ampliación de la frontera agrícola, también, alcanzó al Gran Pajonal y parte del Alto Ucayali. Sin embargo, aconteció a un ritmo más lento y con menor intensidad que en la montaña, su lejanía y difícil acceso la haría menos atractiva para los colonos. En el Gran Pajonal, la colonización con fines de desarrollo agropecuario llegó con el retorno de los misioneros franciscanos a esta región. El objetivo era promover el desarrollo ganadero que veían con potencial en esta zona que tenía pastos naturales y un relieve llano (Hvalkof, 1998, p.100). Los franciscanos establecerían la colonia de Oventeni en 1935, en uno de sus puestos misionales sobrevivientes en el Gran Pajonal. Los misioneros optaron por atraer a indígenas de la zona andina a quienes contrataban para trabajar en las tierras de la colonia. Sin embargo, la oposición de los ashéninkas terminó ahuyentado a muchos de ellos y la ganadería no dio los resultados esperados por lo que se optó por la producción de café. La alianza con la empresa Florestal Ganadera S.A. en 1950 permitió el desarrollo del proyecto y también atrajo la colonización espontánea de migrantes de la sierra. Este florecimiento trajo consecuencias negativas para los indígenas que sufrieron las epidemias de sarampión que trajeron los migrantes. Esta época habría producido una movilización de ashéninkas hacia zonas vecinas (Hvalkof, 1998, p. 101)

De todos modos, la baja rentabilidad hizo que decayera el proyecto ganadero, pero fue un evento inesperado el que terminó por liquidar las posibilidades de éxito. Entre el año 1965 y 1966, el líder guerrillero Guillermo Lobatón, del Movimiento de Izquierda Revolucionaria MIR, condujo a su frente en huida a través del Gran Pajonal²². La guerrilla fue apagada por la intervención de “Los Rangers”, un equipo de las fuerzas especiales entrenado por los americanos. El proyecto de colonización terminó con la retirada de los religiosos y el abandono de la hacienda en 1968.

Durante el siglo XX, los cambios en la política del Estado peruano hicieron posible la presencia de un frente misionero protestante luego que la religión católica dejara de ser la única permitida. Algunos misioneros tuvieron un impacto importante en la movilización de los indígenas que se sintieron atraídos por los discursos místicos y esperanzadores que llegaron en

²² El Movimiento de Izquierda Revolucionaria MIR es el primer grupo subversivo que ingresa al Gran Pajonal y la Selva Central. La incursión entre los asháninka es tratada en *The War of Shadows* (Brown; Fernandez, 1991).

contextos de abatimiento por las invasiones al territorio y el abuso y la violencia de los patrones. En ese sentido, la llegada del misionero adventista Fernando Stahl en 1921 fue simbólica. Stahl va a fundar un puesto misional en Metraró, en donde Juan Santos Atahualpa se había alojado durante su rebelión. La misión adventista se instaló dentro de la concesión de la Peruvian Corporation y durante las décadas de 1920, 1930 y 1940, Stahl se movilizó hacia otras zonas de la Selva Central hasta su expulsión de la Colonia del Perené en 1948. Algunos indígenas siguieron a Stahl en sus movimientos y llevaron su doctrina hacia otras zonas, incluyendo el Ucayali. Una misión adventista se crearía en Unini en 1937 (Hvalkof, 1998, p.118).

Los misioneros evangelistas norteamericanos de la South American Mission (SAM), también establecieron una misión en el Alto Ucayali, en la actual comunidad de Chicosa (Hvalkof, 1998, p.129). Pero, sin duda, la llegada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) sería la de mayor impacto en la Amazonia peruana. El ILV se instaló en Yarinacocha, distrito vecino de Pucallpa en Ucayali, luego de que firmara un convenio con el Estado peruano en 1945. En realidad, se trataba de los adventistas norteamericanos de la Wycliff Bible Translator (WBT) y sus lingüistas. Uno de sus objetivos, encubierto bajo la misión de llevar educación a los indígenas en la Amazonia peruana, era traducir la Biblia a idiomas indígenas con fines de evangelización. Por ello, a pesar de su “fachada científica” (D’ans, 1981, p.147), no se diferenciarían de otros misioneros en sus intenciones ni métodos (Smith, 1981).

Con todo, las misiones adventistas y evangélicas contribuyeron a llevar la educación y otros servicios que el Estado no proveía a los indígenas. Entre los beneficios, se logró reducir las muertes con la vacunación y el tratamiento de enfermedades. Esta experiencia abrió nuevas posibilidades para los ashéninkas y les brindó el conocimiento de los blancos que más tarde les sería de utilidad para replantear su situación en la sociedad nacional.

El declive de la actividad cauchera afectó la dinámica económica en el Alto Ucayali. Algunos patrones caucheros se establecieron en haciendas o fundos en el alto Ucayali y tuvieron que diversificar la producción para sobrevivir. La demanda internacional de productos como el algodón o el barbasco serviría de estímulo para recuperar su estabilidad. De esa manera, la predominancia del patrón cauchero sería reemplazada por la del patrón hacendado. Barclay (1995, p.231) define esta época, que localiza en el periodo entre 1920 y 1960, como el auge de la economía fundaria²³. En el Alto Ucayali, en Atalaya, los fundos de los patrones hacendados aún tendrían una presencia importante hasta la década de los 1980 (García Hierro et al., 1998).

²³ Barclay (1995) centra su análisis en el Ucayali medio y bajo, sin embargo, este tiene puntos de encuentro con la perspectiva de los ashéninkas del Alto Ucayali sobre la época del “*patronado*” como se verá en el capítulo 2.

Los fundos gomeros asentados en el Ucayali ya realizaban actividades agropecuarias y extractivas que eran necesarias para mantener las operaciones durante el auge del caucho. Además de alimentos y aguardiente, proveían de leña para las embarcaciones a vapor. Algunos fundos producían ganado vacuno y porcino para el consumo local o el intercambio con los comerciantes fluviales que abastecían a los puestos caucheros (Barclay, 1995, p.234). Los ashéninkas del Alto Ucayali no habrían sido indiferentes a esta dinámica comercial que incorporarían a su propio esquema de intercambio y comercio como veremos en el capítulo 2.

Los patrones hacendados reclamaban las tierras hacia el interior de la ribera del Ucayali, así como, el derecho a obtener la servidumbre de las familias indígenas y ribereñas que estaban asentadas allí, condicionando su permanencia a cambio de su trabajo. Entre los cultivos comerciales de exportación se destacan el algodón en la década de 1920 y el barbasco (*Lonchocarpus nicou*) en la siguiente década (Barclay, 1995, p.243). Los patrones hacendados utilizaban los mismos mecanismos para conseguir mano de obra durante la época del caucho, aunque, se le daba mayor importancia al control de la tierra que era la manera más conveniente para hacerse de la mano de obra que se obtenía por el enganche y la deuda.

La economía fundaría entraría en crisis con la caída de los precios del algodón y el barbasco que obligó a un cambio hacia cultivos para el mercado regional y nacional. La ciudad de Pucallpa tendría un rápido crecimiento gracias a la carretera que permitió su conexión vial con ciudades de la costa y sierra en la década de 1940. La economía en la ruralidad amazónica se abriría a la sociedad nacional juntamente con una mayor presencia del Estado que reducirían el poder de los patrones hacendados y su dominio territorial, económico y político en Ucayali. Luego del declive de los fundos en el Alto Ucayali, un conjunto proyectos de desarrollo y nuevas leyes sobre tierras y recursos establecerán un nuevo escenario para la relación de los indígenas con la sociedad nacional en la Amazonia peruana contemporánea.

1.4. Funcionarios y proyectos: La Amazonia peruana contemporánea

En la segunda mitad del siglo XX, la visión sobre la Amazonia peruana es influenciada por el discurso del desarrollo. La visión de Fernando Belaunde Terry, presidente en dos periodos de gobierno, sería representativa de la conquista del oriente peruano bajo el mito del “vacío amazónico”. En su primer gobierno (1963-1968) se inició la construcción de la Carretera Marginal de la selva para mejorar la conexión de esta región con las ciudades de la costa y sierra, además, era parte de un proyecto de integración regional en el continente.

Su gobierno fue interrumpido en 1968 por el golpe de Estado que diera el general Juan Velasco Alvarado, que daría inicio al autodenominado gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas. Una de las principales políticas de Velasco se materializó a través de la Ley de Reforma Agraria de 1968, que implementó drásticamente la expropiación de tierras de hacendados que se efectuó principalmente en la costa y sierra. El mayor impacto de sus políticas en la Amazonia peruana, que se percibe hasta la actualidad, lo trajo la promulgación del Decreto Ley de Comunidades Nativas y Campesinas y Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva (DL 20.653) en 1974, con ello los indígenas podían obtener su reconocimiento legal como "Comunidad Nativa" y reclamar la propiedad de la tierra que ocupaban colectivamente. No obstante, como señalan Chirif y García-Hierro (2007), la Ley de Comunidades Nativas no fue una ley creada exclusivamente para favorecer a los indígenas. Un año después, cuando esta ley es modificada por otro militar que lo derrocaría, Francisco Morales Bermúdez, la norma tendría algunos cambios que reflejarían otra intención. El DL 22.175 Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, que con algunas modificaciones es la que sigue vigente hasta la actualidad, “tuvo por finalidad abrir las puertas a la gran inversión nacional y transnacional en la Amazonía en dos campos específicos: explotación maderera y agroindustrial” (Chirif; García Hierro, 2007, p. 148).

Los pueblos indígenas amazónicos comenzaron un importante proceso de organización política étnico-territorial desde la década de 1960. En esa época, las primeras organizaciones modernas de indígenas arawak comenzaron a tener representación en la sociedad nacional. Con el tiempo, se crearía una institucionalidad indígena interlocutora con el Estado y la sociedad nacional que iría consolidando una estructura organizativa de federaciones locales y regionales, asociadas a nivel nacional en la Asociación Interétnica para el Desarrollo de los Pueblos Amazónicos – AIDESEP, creada en 1979. La titulación de tierras de comunidades nativas continúa siendo una agenda importante para estas organizaciones.

Los grandes proyectos de desarrollo financiados por agencias de cooperación internacional alcanzaron la Selva Central en la década de 1980. La inversión en carreteras y en el soporte financiero y tecnológico para la ampliación de la frontera agropecuaria y la explotación forestal, se haría ignorando el territorio ancestral indígena (Smith, 1982). Los Proyectos Especiales, promovidos durante el gobierno de Belaunde en los años 1980, eran emblemáticos de este esquema de desarrollo y colonización en la Selva Central. El Proyecto Especial Pichis-Palcazú (PEPP) implicaba un conjunto de proyectos financiados por diferentes

fuentes (BID, USAID, cooperación alemana, suiza y belga) que afectó mayormente el territorio yanesha y asháninka en la zona de montaña.

Según Hvalkof (1998, p.108), el proyecto que más directamente afectó al Gran Pajonal fue el PEPP Programa Satipo-Chanchamayo financiado por el Banco Mundial. Los créditos ofrecidos por el gobierno impulsaron la ganadería en el Gran Pajonal promoviendo la deforestación por el cambio de uso de la tierra, reemplazando bosques por pastos. Además, este proyecto empoderaría a los colonos frente los ashéninkas que no podían aprovechar estos beneficios y eran vistos como mano de obra para explotar.

El Estado peruano creó nuevas categorías de tenencia legal sobre la tierra y los recursos naturales: áreas naturales protegidas, permisos forestales y otras formas de concesión privada para la explotación de la tierra y sus recursos. Todo ello, aumentaría la presión sobre las tierras indígenas que no habían sido formalmente reconocidas como comunidades nativas, que ahora corrían el riesgo de ser otorgadas a colonos en los procesos de formalización de la propiedad rural. Sin embargo, la política económica en la Amazonia peruana también se vería influenciada por los nuevos discursos del ambientalismo y el desarrollo sostenible. La protección del medio ambiente y el reconocimiento de derechos indígenas, en boga en el contexto internacional, abriría un espacio de disputa política en el contexto nacional que fue aprovechado por el movimiento indígena para avanzar en su demanda de derechos.

A finales de la década de 1980, en Ucayali, AIDSEP suscribió un convenio con el Ministerio de Agricultura para la demarcación y titulación de CCNN que inició en Atalaya (1989-1998). Este convenio incluyó un programa de ordenamiento territorial que tuvo el apoyo de la cooperación danesa (DANIDA). En este camino, en 1987, se creó la Organización Indígena Regional de Atalaya (OIRA) en medio de un proceso de lucha contra el abuso de los patrones hacendados que aún mantenían el control sobre las tierras en Atalaya. Los abusos y maltratos fueron denunciados con el apoyo de AIDSEP y un grupo de instituciones y profesionales aliados que apoyaron este proceso. Los indígenas en el Alto Ucayali aprovecharon la mayor conexión con el resto del país para entrar en contacto con líderes indígenas en Lima y la Selva Central que ya habían avanzado en la creación de federaciones indígenas y las alianzas con instituciones y activistas que apoyaban su causa.

Las organizaciones indígenas contaban con asesores y técnicos que apoyaban sus gestiones. Como resultado, después de más dos décadas de la emisión del Decreto Ley No 20653, cientos de familias asháninkas y ashéninkas formaron CCNN en los territorios que ocupaban. Más de 200 CCNN fueron reconocidas y tituladas en el departamento de Ucayali

durante este proyecto, tanto en el ámbito de los afluentes del río Ucayali, en la provincia de Atalaya y Coronel Portillo, como en la cuenca alta del río Yurúa y Purús en la frontera con Brasil. De ese modo, los asháninkas y ashéninkas y otros indígenas que se encontraban en situación de dependencia o de abuso por los patrones de los fundos en Ucayali, pudieron lograr “liberación y derechos territoriales” (García Hierro et al., 1998).

En la década de 1980, la crisis económica y el inicio de la guerra interna desatada por las acciones del Partido Comunista del Perú –Sendero Luminoso (PCP-SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) tendría un impacto profundo en la sociedad peruana. La época del terrorismo que es como se conoce al periodo de actividad de estos grupos armados entre la década de 1980 y 1990 afectó duramente a los peruanos y de manera dramática a las comunidades campesinas e indígenas. Los asháninkas, ashéninkas, nomatsiguengas y kakinte en la Selva Central experimentarían un episodio más de violencia cuando se encontraran en la línea de fuego entre los grupos subversivos y las fuerzas armadas.

El informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) señala que la violencia se concentró en algunas regiones de la Selva Central, en el territorio asháninka²⁴. Un aspecto particular que se destaca sobre Sendero Luminoso, que tuvo mayor presencia en la zona, fue el *modus operandi* similar que siguió en su entrada en las comunidades asháninkas. En sus primeras acciones en el Ene, comenzaron asesinando a delincuentes o “soplones” colonos, causando temor entre los asháninkas, pero también, estas acciones serían vistas como actos de justicia (inesperados) contra quienes consideraban invasores, que llevaron el mal vivir a sus tierras, el narcotráfico, la delincuencia y la prostitución. Los senderistas buscaron aliarse con líderes reconocidos para ir ganando el apoyo de sus comunidades, convocando a profesores y promotores asháninkas que ayudarían al adoctrinamiento.

Un aspecto importante que se destaca en la estrategia utilizada por el PCP-SL para el reclutamiento y adoctrinamiento de los asháninkas “fue la oferta persistente de promesas que se podrían calificar de «utópicas». Según los testimonios recogidos, PCP-SL les ofrecía de todo: carros, dinero, y todo tipo de bienes venidos de fuera” (CVR, 2003, p.247). Tristemente, con el tiempo, tanto los asháninkas que estuvieron de acuerdo como los que se opusieron, se vieron envueltos en la violencia que los mantenía presos entre el miedo y el abuso físico y psicológico

²⁴Además de la CVR, otros autores han señalado que las acciones del PCP-SL en la Selva Central se produce primero por la zona del Ene y luego se extiende hacia el bajo Perené, Pangoa y Satipo y el alto río Tambo hasta donde llegaron a tener un dominio más sostenido (Espinoza, 1994; Rojas Zolezzi, 2016; Villasante, 2019).

que acabo con la vida de muchos de sus paisanos y mantuvo a muchos otros en una situación extrema de supervivencia²⁵.

La presencia de Sendero Luminoso habría sido menor en el Gran Pajonal y el Alto Ucayali. En el departamento de Ucayali, la violencia del PCP-SL y del MRTA desarrollada entre 1983 y 1999, tuvo menor intensidad que en otras regiones de la Amazonia como el Huallaga y San Martín y más bien se relaciona con las actividades del narcotráfico que se expandió desde esta zona hacia el Ucayali (CVR, 2003, p.383). Según Hvalkof (1998), la primera incursión de un grupo subversivo en el Gran Pajonal, aunque no se identifica cual, se realiza a fines de 1989, en Oventeni, donde hubo saqueos y agravios a ganaderos y comerciantes y se robó la radio de la Organización Ashéninkas del Gran Pajonal - OAGP. Posteriormente, inspirados por los ashéninkas del Pichis, que experimentaron un episodio similar de violencia, los ashéninkas del Gran Pajonal decidieron tomar el control del territorio en enero de 1990. Antes que entrara el ejército peruano “cientos de ashéninka armados con rifles, arcos y flechas, ocuparon Oventeni y la declararon bajo el control del Ejército Ashéninka. Emitieron una declaración dando a todos los cooperadores, miembros y simpatizantes de las guerrillas de SL y MRTA 24 horas de salvoconducto para abandonar la zona” (Hvalkof, 1998, p.151). En seguida, los ashéninkas tuvieron que convencer al ejército peruano para recibir apoyo con armas y municiones. “Después de intensa diplomacia su milicia fue reconocida por el ejército y no se declaró el estado de emergencia. Con la usual habilidad ashéninka de jugar a todos los caballos lograron obtener un surtido de escopetas y cartuchos de distintas fuentes” (Hvalkof, 1998, p.152). Esta alianza dio lugar a coordinaciones entre grupos vecinos para organizar el ejército ashéninka u “obayeriti” entre las comunidades afiliadas a la OIRA en el Alto Ucayali y Bajo Urubamba. De ese modo, los senderistas no pudieron establecerse en el Gran Pajonal, ni en el alto Ucayali. En Atalaya, su presencia se redujo hacia 1995.

Para los ashéninkas del Alto Ucayali, la presencia de los senderistas sería relativamente menos significativa que la de los misioneros o patronos, de quienes todavía se puede percibir su influencia, fuertemente asociada a un esquema colonial o económico de colonización y dominación. No obstante, en la etapa final del *patronado*, en la década de 1990, jugarían un

²⁵ Según la CVR (2003, p.241), “cerca de 10 mil Asháninkas fueron desplazados forzosamente en los valles del Ene, Tambo y Perené, 6 mil personas fallecieron y cerca de 5 mil personas estuvieron cautivas por el PCP-SL, y se calcula que durante los años del conflicto desaparecieron entre 30 y 40 comunidades Asháninka”. Villasante, (2019, p.30) indica que estas cifras no incluyen a los nomatsiguengas y los ashéninkas del Gran Pajonal, ni a los colonos andinos. La autora estima que 62,760 nativos sufrieron los efectos terribles de la guerra interna en la selva central y que al menos 7,000 murieron.

papel importante cuando llegaran con su discurso de liberación de la explotación. Inicialmente, se verían en una situación incómoda por el hostigamiento de las fuerzas armadas representada por La Marina, que controlaba el tránsito en el Ucayali y los ponía bajo sospecha de ser aliados de los senderistas. Después, la alianza entre La Marina y la OIRA y el ejército ashéninka, promovería la creación de los comités de autodefensa para el control del territorio que servirían para sus objetivos de mantenerse libres de senderistas y otros foráneos que amenazarán la paz y tranquilidad en sus comunidades.

En la década de los años 1990, las nuevas políticas del gobierno peruano volverían a afectar el contexto para la interacción entre el Estado, los indígenas y la sociedad civil en la Amazonia peruana. Durante el gobierno de Alberto Fujimori (1990-2000) se produjeron reformas estructurales de corte neoliberal que promovieron la inversión privada y extranjera en desmedro de la protección de derechos de la población y el régimen comunitario. Además, otros proyectos se planeaban para el futuro bajo esquemas de desarrollo neoliberal que afectarían a los asentamientos humanos locales, territorios indígenas y áreas naturales protegidas, que incluían represas, carreteras, concesiones mineras e hidrocarburíferas (Dourojeanni et al. 2009)²⁶. En especial, se vio afectado el régimen de propiedad comunal que daba seguridad a los territorios de comunidades nativas y campesinas. En esta época, también se comienza a configurar una “alianza” indígena-ambientalista, que se produce en un primer momento en el contexto internacional (Smith 2002). Posteriormente, a nivel nacional, las acciones y discursos que articulan organizaciones indígenas y ONG ambientalistas se darían en el marco de las demandas territoriales y los procesos de creación y gestión de áreas protegidas.

Las principales fuentes de conflicto²⁷, que comprometieron a los ashéninkas y sus territorios, se relacionan con la industria maderera e hidrocarburífera que tuvieron un nuevo impulso en la primera década del siglo XXI. El gobierno peruano creó lotes para otorgar concesiones forestales y para la exploración y explotación petrolera, ofertados a inversionistas nacionales y extranjeros, cubriendo casi toda la Amazonia peruana, en muchos casos superpuestos a territorios indígenas reconocidos y no reconocidos oficialmente.

²⁶ En la década de los 2000, dos iniciativas de megaproyectos amenazarían territorio ashéninka y ashéninka: la hidroeléctrica de Pakitsapango en el río Ene en la Selva Central y la Carretera Pucallpa-Cruzeiro do Sul, en la zona fronteriza de Ucayali con Acre. Ambas iniciativas promovidas por los gobiernos de Perú y Brasil serían cuestionadas y detenidas por el activismo de organizaciones indígenas y de la sociedad civil.

²⁷ En junio de 2009 se produjo una gran movilización indígena en toda la Amazonia peruana en protesta por un conjunto de decretos legislativos conocidos como “Ley de la Selva” que significaban una amenaza para el territorio de las comunidades nativas. En el departamento de Amazonas, el enfrentamiento de indígenas Aguajum y miembros de las fuerzas armadas y policiales conocido como “el baguazo” provocó la muerte de 33 personas.

La Ley Forestal No 27308 del año 2000 estableció un nuevo modelo de ordenamiento forestal que tenía como política central para el uso productivo de los bosques otorgar concesiones forestales para la explotación comercial de maderas por periodos de tiempo renovables de hasta 40 años. Los Bosques de Producción Permanente (BPP) serían las áreas destinadas a este fin y se crearían en todos los departamentos amazónicos para subdividirlos en lotes de Unidades de Aprovechamiento (UA), ofertados a empresas privadas interesadas en adquirir los derechos de explotación. De ese modo, en 2002, se crearon los BPP (Resolución Ministerial No 026-2002-AG) que cubrieron casi la mitad del departamento de Ucayali. Los BPP y las concesiones forestales no anticiparon la superposición con comunidades indígenas y ribereñas, creando un ambiente conflictivo y violento en una época de auge de la explotación del Cedro y la Caoba que adquirieron un alto valor comercial en el mercado internacional.

En el Alto Ucayali, la concesión otorgada al Consorcio Forestal Amazónico (CFA) en el río Cuengua, afectó el territorio de Churinashi, una comunidad asháninka que no tenía el reconocimiento legal del Estado peruano. En 2003, Churinashi denunció la superposición de las tierras que ocupaban con los BPP y la concesión forestal otorgada al CFA. Este caso fue reportado como un conflicto social por la Defensoría de Pueblo²⁸ y desencadenó una disputa entre los indígenas y los empresarios del CFA en medio de acusaciones de tala ilegal, intentos de desalojo y episodios de violencia. Finalmente, el conflicto se resolvió con la exclusión del área afectada y Churinashi fue reconocida como comunidad nativa en 2007 y titulada en 2008. Según cuenta Bernardo Silva “Tyonyori”, un antiguo dirigente de la OIRA, la presencia del CFA habría contribuido a la fragmentación de las organizaciones indígenas en el Alto Ucayali, creándose nuevas organizaciones a partir de las divisiones de diferentes grupos que se posicionaban a favor o en contra de sus actividades (Veber, 2009, p.276).

En la frontera con Brasil, en la cabecera del río Tamaya, un grupo de ashéninkas que vivieron el boom maderero en el alto Ucayali, también experimentaron un conflicto con los intereses de madereros locales. La comunidad Alto Tamaya - Saweto, a pesar de la lejanía de los centros administrativos en Pucallpa, lograron su reconocimiento como comunidad nativa en 2003. Sin embargo, la presencia de los BPP y las concesiones forestales impidió la titulación de su territorio. “Saweto”, como era conocida esta comunidad, creó una red de aliados indígenas y no indígenas que acompañaron sus denuncias de tala ilegal y sus gestiones en Pucallpa y

²⁸ La Defensoría del Pueblo del Perú menciona en su Reporte Mensual de Conflictos Sociales (2004, pág. 30) que esta y otras comunidades nativas en Ucayali, incluida la comunidad Alto Tamaya, cuestionaban desde setiembre de 2003 la superposición de las concesiones forestales con sus tierras.

Lima, lo que les valió la enemistad de madereros y concesionarios forestales en esa zona (Osorio 2018). Lamentablemente, Saweto solo logró la titulación de su territorio en 2015, luego de la repercusión mediática que tuvo el asesinato de cuatro de sus líderes en 2014. En el contexto del boom maderero, los procesos de titulación de comunidades nativas implicaban altos costos que el Estado peruano no cubría y la actividad maderera representaba una actividad muy rentable que se reflejaba en el poder económico y político que tenían algunos madereros en Ucayali que ponía a los indígenas en desventaja (Osorio 2021).

Con la Ley No 29763, Ley Forestal y de Fauna Silvestre de 2012, las comunidades nativas adquirieron mayor inclusión en la actividad forestal. La nueva Ley Forestal les facilitaría su incursión en la actividad maderera permitiendo el establecimiento de acuerdos formales con “empresarios forestales”, la nueva forma jurídica que tomaron los antiguamente llamados madereros. No obstante, la explotación maderera, promovida por el Estado peruano y otros agentes del desarrollo, continuó bajo las condiciones de desigualdad que pusieron a los indígenas en desventaja en esta actividad. Los conflictos internos en las comunidades que se asocian a la explotación de la madera han continuado, igualmente, la presión que sufren los bosques de comunidades nativas por la explotación de recursos. Además, muchas comunidades nativas del Alto Ucayali se verían afectadas por multas del gobierno impuestas por infracciones forestales de las que las comunidades no tenían conocimiento cabal.

Las autoridades comunales se vieron inmersas en procesos legales que, incluso, podía llevarlos a prisión, por el incumplimiento de normas y procedimiento técnico-legales que no manejan. Las comunidades nativas y las organizaciones indígenas también se verán inmersos en negociaciones emprendidas por sus líderes y representantes legales para acceder a beneficios económico por medio de el canon petrolero o la negociación directa con sus funcionarios. Este contexto habría contribuido a su fragmentación en medio de la competencia por recursos que provienen de diversas fuentes; fondos públicos o privados, canalizados por el gobierno, ONG, empresas privadas o la cooperación internacional en “el mercado de proyectos”²⁹ (Albert, 2000, p.197).

En años recientes, la importancia que ha tomado a nivel global las políticas para combatir el cambio climático viene generando cambios significativos en la dinámica de interacción de organizaciones indígenas, instituciones públicas, empresas y organizaciones de la sociedad civil. Se han comprometido fondos de la cooperación internacional para desarrollar

²⁹ Bruce Albert (2010) relaciona el boom de la creación de asociaciones indígenas en Brasil, a finales de la década de 1980, con el acceso a nuevas fuentes de recursos externos de diversas fuentes, sobre la forma de “proyectos”.

proyectos para la adaptación y mitigación del Cambio Climático en regiones de la Amazonia peruana, como la provincia de Atalaya en el Alto Ucayali. Estos proyectos incluyen el apoyo al fortalecimiento de instituciones y normas del Estado para la conservación de bosques y la explotación de maderas y otros recursos en comunidades nativas. También, tienen como objetivo apoyar los procesos de titulación de tierras indígenas, el fortalecimiento de la organización indígena y proyectos de desarrollo económico forestal y agrícola. No obstante, en el departamento de Ucayali continúan las actividades de exploración y explotación de hidrocarburos, se han relanzado las concesiones forestales y se anuncian megaproyectos como la hidro vía amazónica que afectaría drásticamente al río Ucayali. Adicionalmente, la promoción de cultivos comerciales como el cacao y la palma aceitera, alientan la migración y el conflicto por tierras en un contexto en el que se denuncia el incremento del tráfico de tierras y de plantaciones de coca que han sido asociadas al crecimiento del narcotráfico.

Durante los más de cuatro siglos de historia de la colonización de la Selva Central y el Alto Ucayali, la precaución particular que despierta el contacto con los blancos parece ser una constante entre los ashéninkas. Aún los gestos y acciones más pacíficas o generosas, de personajes aparentemente inofensivos, como los misioneros, o las situaciones más habituales como el comercio e intercambio de bienes, escondieron la amenaza sobre su autonomía y libertad y el peligro potencial de brotes de violencia física y simbólica. Las posturas diversas y cambiantes de los indígenas responderían a estas circunstancias, oscilando entre la aceptación y el rechazo, la amistad y la hostilidad, la generosidad y la guerra. En el pasado pre-colonial, estos riesgos se habrían reducidos a niveles manejables por la diplomacia de sus líderes, en las relaciones de vecindad entre diferentes grupos arawak y con otros pueblos más distantes culturalmente, en la baja amazonia y los andes. La presencia de foráneos y sus bienes estremecieron las relaciones interétnicas, afectando particularmente, las relaciones de intercambio y comercio que favorecía el mantenimiento de las relaciones amistosas y las alianzas políticas.

Los ashéninkas pudieron reorganizar sus sistemas sociales y culturales para resistir y adaptarse a las diversas situaciones que provocó el proceso de colonización. La movilización que iniciaron durante la época del caucho, dentro y fuera de la Selva Central, en lugares tan distantes como el Yurúa, el Purús o el Madre de Dios, son una muestra de su flexibilidad y resiliencia cultural. También, son conquistas de un gran valor para las generaciones futuras que ampliaran su conocimiento del espacio amazónico y la apropiación de este paisaje, de utilidad para su adaptación a nuevos contextos de convivencia con los blancos en la sociedad nacional.

De ese modo, pasada la época del caucho, los asentamientos ashéninkas florecerían dispersos en la Amazonia Central del Perú. Algunos ashéninkas retornarían al Alto Ucayali acompañando a antiguos patrones bajo otras condiciones hacia finales del siglo XX. Posteriormente, se establecerían en caseríos y comunidades nativas más autónomos, a la par de los cambios en la política nacional e internacional y la mayor presencia del Estado peruano. Desde allí, labran sus aspiraciones manteniendo la precaución sobre los colonos y la amenaza potencial que representa para su autonomía y vida plena.

CAPÍTULO 2. LOS ASHÉNINKAS Y LA LLEGADA DEL BLANCO AL ALTO UCAYALI

Los cambios y transformaciones que afectaron a los indígenas a lo largo de su historia son entendidos en gran medida a partir de los procesos que desencadenó el contacto con los europeos, que inicia con su llegada a América en el siglo XV. La dimensión de sus efectos plasmada en la literatura trae inicialmente una mirada pesimista y negativa sobre el futuro de los indígenas. Frente a una sociedad más poderosa y numerosa, altamente agresiva y letal, la tendencia fue ver una afectación unidireccional o una resistencia en condiciones desiguales y conflictivas que se reflejaría en las teorías de aculturación o de fricción interétnica que influenciaron la etnografía amazónica.

No obstante, los indígenas no solo sobrevivieron a los intentos de dominación colonial y las políticas de los Estados-nación, también, mostrarían una gran vitalidad cultural en las comunidades y la organización étnico-política que forjaron para hacer frente a los cambios. Los estudios del contacto interétnico se tornaron más provechosos explorando la perspectiva indígena de la historia del contacto, revelando el trabajo simbólico y político que desplegaron, posicionándose como agentes del cambio y de su propia transformación, de ese modo, se reafirma la doble mirada que siempre tuvo el encuentro intercultural. En ese sentido, la perspectiva ashéninka sobre el contacto interétnico en el Alto Ucayali nos da una visión más local que complementa la historiografía oficial sobre este pueblo y esta región que se vio en el capítulo anterior.

Un aspecto particular que se ha destacado en los estudios sobre el contacto interétnico son los diferentes mecanismos que los indígenas usaron para “pacificar al blanco” (Albert; Ramos, 2002). Por medio del análisis de diferentes expresiones y dimensiones sociales de la vida indígena, como los ritos, los mitos, las narraciones históricas o el intercambio, se aborda este proceso en diversos contextos etnográficos. Los ashéninkas, con una historia de contacto de más de cuatro siglos en la Selva Central, revelan un posicionamiento particular frente a la presencia de los diversos agentes de la colonización que se presentaron en esta región. En el Alto Ucayali se destacan los cambios que acontecen en el intercambio Ashéninka cuando el blanco y sus bienes se incorporan a su sistema de comercio interétnico. Su historia revela formas particulares de resistencia que les permitió superar tiempos críticos y consolidar el dominio territorial en este paisaje.

Como sucedió entre otros pueblos indígenas, la llegada de los europeos suscitó una gran conmoción entre los ashéninkas. Su apariencia y comportamiento peculiar conformaban una alteridad radical que hizo necesario una reelaboración de sus marcos sociales y cosmológicos para intentar controlar los desajustes que provocó en su sociedad. El poder asociado a los bienes manufacturados, así como, los peligros que albergan han sido aspectos destacados en la experiencia del contacto de diversos pueblos indígenas. Igualmente, entre los ashéninkas, los bienes del blanco fueron centrales en el contacto interétnico desde los primeros encuentros. Desde su introducción por los misioneros que llegaron por la montaña de la Selva Central en el siglo XVI, hasta los comerciantes que se expandieron por el río Ucayali en el siglo XIX, fueron alterando las relaciones interétnicas que se apoyaban en las alianzas políticas que se establecían a través del comercio interétnico.

En este capítulo se desarrolla una perspectiva histórica del Alto Ucayali a partir de los relatos de algunos ashéninkas que se vinculan a esta zona en el flanco oriental del Gran Pajonal. Se enfoca en los cambios que acontecen cuando la actividad extractiva-mercantil se expande a esta región y la presencia de los europeos y sus bienes afectan el intercambio y comercio Ashéninka y las relaciones que se establecían a través de su práctica. No obstante, esta es apenas, una de las diversas trayectorias que siguieron los arawak pre-andinos que dominaban la parte oriental de la Selva Central al momento del arribo de los europeos en el siglo XVI.

Los ashéninkas, como otros indígenas en Suramérica, tal como ha sido estudiado en las sociedades amazónicas, manifiestan formas de consciencia histórica haciendo uso de distintos géneros narrativos, en los que el mito coexiste e interactúa en diferentes formas (Hill, 1988; Turner, 1988, p.235). La narrativa mítica de los ashéninkas abarca situaciones que fluyen en el pasado y se proyectan al presente sin una precisión cronológica. No obstante, los relatos de experiencias del pasado se pueden ubicar someramente entre las primeras y últimas décadas del siglo XX, aproximadamente.

En primer lugar, se presenta algunas reflexiones sobre “la vida libre”³⁰ y la manera en que el contacto interétnico está presente en la memoria histórica y la mitología indígena. Se examina un relato sobre la guerra que provocaron los españoles en Cocani, un asentamiento ashéninkas en el Alto Ucayali. Luego, se analiza la reelaboración del mito del origen del blanco que explica su aparición y expansión en la Amazonia, las características particulares que lo

³⁰ La “vida libre” no se refiere literalmente a la etapa antes de la llegada del blanco. Tampoco, sugiere que la libertad o esclavitud sea necesariamente determinada por la presencia del blanco o que los ashéninkas se vean sometidos por este. Si no, al tiempo pasado en que la vida autónoma era posible sin su interferencia.

definen y el desafío que plantea la convivencia con este. En segundo lugar, se narran los cambios progresivos que provoca el flujo de mercaderías que arriban por el río Ucayali. Las relaciones que se establece con comerciantes europeos y su incorporación al comercio ashéninka. Inicialmente a través del trueque, bajo una lógica similar al intercambio tradicional ashéninka, posteriormente a través del comercio de productos agrícolas orientados por el mercado nacional e internacional.

Los ashéninkas tendrán que incorporar el trabajo con el patrón³¹ para obtener los bienes del blanco quienes va a imponer un control férreo sobre el territorio y los recursos. Finalmente, se trata el tiempo de los patrones hacendados o “el *patronado*” como le llaman algunos ashéninkas al periodo póscaucho que va desde la década de 1920 hasta fines del siglo XX, aproximadamente. En esta época los ashéninkas establecen relaciones con los patrones hacendados en el Alto Ucayali. En medio de tensiones y conflictos, encuentran oportunidades para mejorar su posición y adaptarse a los cambios. Con el final del *patronado*, los ashéninkas se abren paso a un nuevo horizonte de vida más autónoma en comunidades, adoptando nuevas formas de relacionarse con la sociedad nacional en la Amazonía peruana.

Esta modesta síntesis histórica busca contribuir con la visibilización de la gran historia ashéninka que conforman las menos visibles historias sobre los ashéninkas al oriente de la Selva Central, que revela la apropiación histórica del paisaje amazónico fuera de esta región. Más allá de un hecho fortuito o provocado por los blancos y la violencia de la colonización, una contingencia en la historia de la Amazonia peruana, después de siglos de intentos de dominación por agentes coloniales y del Estado-nación en la Selva Central, los ashéninkas extenderán el dominio territorial arawak hacia el oriente. Sin dejar de mantener sus vínculos de largo plazo con el Gran Pajonal y zonas circundantes, los ashéninkas también van a apropiarse del paisaje ribereño en el alto Ucayali, las partes medias y altas de sus afluentes, como el Coengua, Sheshea, Tamaya, entre otros y van a continuar extendiéndose hacia otras cuencas vecinas en Perú y Brasil consolidando territorios reconocidos por los Estados-nación.

2.1. La vida libre y la llegada del blanco

Los ashéninkas del Alto Ucayali son un grupo de familias asentadas en comunidades ubicadas en la zona ribereña de la parte alta del río Ucayali, en el flanco oriental del Gran

³¹ En la historia de los ashéninkas aparecen diferentes tipos de patrón según la actividad económica y sistema de producción predominante, el cauchero, el hacendado, el maderero o el cafetalero, más recientemente.

Pajonal. En este caso, nos enfocamos particularmente en la zona entre el río Unini y el río Chicosa (o Catsingari)³². De manera general, se ubica a los ashéninkas por su ubicación al oriente de la ceja de selva o montaña de la Selva Central (en donde habitan mayormente los que se autodenominan asháninkas), separados por el eje que traza el curso de los, Ene y Perené. También, por su conexión histórica con el Gran Pajonal –algunos ashéninkas sugieren que este sería el centro de la dispersión de este pueblo hacia otras zonas– en donde se habla el ashéninka, término que actualmente utilizan para autodenominarse como un pueblo indígena diferenciado en Perú.

Los relatos provienen de un grupo de hombres ashéninkas, ancianos como Pacaya de la comunidad “Unini Cascada” y Shimpoy y Mayni de la comunidad “Nuevo Pozo”, que bordean los 80 años. Otros ashéninkas, de una generación más joven, entre los 40 y 50 años de edad, son Jeshushi de la comunidad Nuevo Pozo y Sinangama que nació en la comunidad “Chicosa” y vivió en la comunidad Lagarto Millar hasta mudarse a un barrio en Atalaya, ambos han llegado a ser autoridades de sus comunidades y dirigentes de la OIRA. Todos con antepasados y familiares en el Gran Pajonal.

Cuando los ashéninkas hablan del pasado, cuando vivían “libremente”, es común escuchar sus reflexiones sobre “la vida de los antiguos”, destacando la forma de organización socioespacial dispersa característica de este pueblo, “regados”, “uno por aquí, otro por acá, otro por allá”. La impresión de un ritmo sosegado en su vida al interior de la familia extensa, agrupada en casas próximas, el *nampitsi*³³, contrasta con su vida actual en las comunidades modernas, con varias familias concentradas alrededor de un centro y una organización comunitaria establecida por el Estado peruano para su articulación con la sociedad nacional.

En la vida libre se destacan aspectos de la formación y crianza de los ashéninkas y la forma particular en que socializaban con la familia y otros ashéninkas, más próximos y lejanos. Pacaya, por ejemplo, se remite al cuidado que se le daba a los jóvenes, mujeres y hombres. En el caso de la mujer se realizaba el ritual de la menarquía³⁴ que la preparaba para iniciar la vida de casada y formar su propia familia. Los jóvenes también recibían tratamientos a base de

³² Las comunidades nativas Chicosa, Pensilvania, Nuevo Pozo, Cocani y Sheremashe y los caseríos Pontevedra y El Pozo conforman una unidad que comparte vínculos sociales y lazos familiares, así como una historia común de migración y de apropiación de este paisaje. Además, se diferencian de otros asháninkas y ashéninkas de zonas contiguas como el Unini, Coengua, Apinihua, Tambo, Atalaya, Urubamba, entre otras.

³³ Esta forma de vida “apartada y dispersa” aún se aprecia en las comunidades modernas, pero en cierta medida se vinculan a la vida comunitaria alrededor de un centro comunal. En el capítulo 3 se verá más sobre la organización socio espacial y el *nampitsi*, así como otros aspectos del liderazgo y la organización política ashéninka.

³⁴ Este ritual ha sido observado desde los primeros encuentros durante la colonia y ha sido registrado en las primeras etnografías de los asháninkas (Weiss, 1974, p.392), sin embargo, ya no se observa en la actualidad.

plantas y recibían consejos de sus padres y abuelos sobre cómo comportarse en la vida adulta y de pareja. Estas historias revelan la importancia de las relaciones intergeneracionales, las normas diferenciadas por género, y el bienestar físico y mental de las personas que a pesar de los cambios y efectos negativos del contacto aún buscan mantener. Por ello, generalmente, estos relatos son acompañados de una crítica a la situación actual en la que ya no se practican estas costumbres o se ven disminuidas. Las historias sobre el alcoholismo, las enfermedades y otros males y conflictos asociados a los colonos y a la vida actual de los ashéninkas resuenan en estas reflexiones. La adopción de la educación, la religión y otras instituciones “modernas” son una contraparte en la vida contemporánea que refleja el esfuerzo que realizan para controlar el impacto de estos desajustes.

En la vida libre, su propio trabajo y la disposición de tierras y recursos aseguraba la autosuficiencia y la autonomía en su convivencia dentro del grupo familiar y con sus vecinos. Los plantíos de la yuca, base de la alimentación ashéninka, proveían del ingrediente principal en la elaboración del *piarentsi*³⁵, bebida central en la socialización ashéninka. Las fiestas y reuniones podían durar días y se recibía la visita de vecinos próximos y lejanos, con los que usualmente establecían relaciones de intercambio.

Los ashéninkas tienen presente los viajes que se hacían a lugares distantes para adquirir diversos productos. Algunos recuerdan el comercio de la sal en el pasado y su eventual reemplazo por la sal industrial. Jeshushi cuenta que, en los largos viajes que realizaban sus antepasados hacia Pareni, los bloques de sal extraídos de las minas se asaban al fuego para no dañar la espalda de los viajeros en el largo camino de retorno. El comercio no solo era importante para conseguir recursos escasos, sino también para establecer importantes vínculos sociales y alianzas políticas en zonas más alejadas. Diversos objetos eran intercambiados, pescado, cushmas, flechas, canastas, entre otros, algunos de los cuales todavía son objeto de intercambio entre familiares y amigos del Gran Pajonal, Pareni y el Alto Ucayali.

El oriente del Gran Pajonal era explorado para aprovechar recursos que no eran abundantes en esta zona. De manera especial se mencionan los lugares de pesca³⁶ en el curso de los ríos que desembocan en el Alto Ucayali. El pescado seco era llevado al Gran Pajonal para ser consumido y compartido con familiares y podía servir para facilitar uniones

³⁵ El *piarentsi* o masato es la bebida fermentada preparada por las mujeres ashéninka a base de la yuca dulce (*Manihot esculenta*) que es muy consumida entre los ashéninkas.

³⁶ La pesca entre los ashéninkas es tradicionalmente practicada en quebradas, la pesca en ríos grandes, como el Ucayali, es más contemporánea y se realiza mayormente con aparejos de fabricación industrial.

matrimoniales. El pescado era particularmente apreciado como obsequio en el cortejo a las mujeres que eran pretendidas como pareja.

Los conflictos entre los ashéninkas, una posibilidad adscrita a su relación con grupos más distantes, podían desencadenar grescas o guerras entre diferentes bandos. Según algunos ashéninkas, estas también podían tomar una forma ritualizada, en competencias o juegos de destreza que, no obstante, podían volverse serias o salirse de control. Las grescas podían escalar hasta involucrar a varios guerreros u *obayeri*³⁷ en ataques y vendettas. Pero, nada comparado con la carga de violencia insólita que traería el blanco y que envolvería un problema más profundo para su comprensión dentro de la vida social y el universo cosmológico ashéninka.

El primer resorte narrativo de Pacaya para hablar sobre el blanco o *wiracocha*³⁸ es una historia de guerra entre los ashéninkas y los españoles en Cocani, una localidad cercana al Unini en el Alto Ucayali, como su cuñado que vive en esa zona le contó:

Ha habido guerra con los españoles en Cocani. Los españoles han venido por la plata que dejó un Inka en Unini, por ese cascajal. Ellos querían agarrar esa plata que había allí. Pero, mis paisanos ashéninkas los han matado. Ha venido más gente del Pajonal para apoyarles, ellos no han querido que los españoles vivan allí, en Cocani. Han venido de varios sitios del Pajonal: Oventeni, Shomahuani, Mañareni, Majontoni, Chenkorini³⁹, una gran cantidad de ashéninkas. También venían españoles y metían bala, bala y ellos respondían con flecha, flecha. Pero, los españoles no han podido, mis paisanos del Pajonal les han ganado. Han matado a los españoles.

Les han ganado las gentes, *obayeri* de Cocani, *obayeri* de Pajonal. Había uno que se llamaba Oshipio, otro era Toribio, ese ha sido uno fino que mataba españoles, le mataba al patrón también, no le perdonaba la esclavitud. El patrón les hacía trabajar de noche allí en Cocani. A veces se iba a botar el masato que tenían. Decía: ¡ajá! allí alguien está machucando⁴⁰!, ¡qué cosa estás haciendo!, y se iba a orinar en el masato. Dicen que así era el español, eso le ha dado cólera a todos los de Cocani, ¿por qué está haciendo eso?, decían... Cuando el español ha llegado, ha venido de frente a meter bala. Han ido a las casas a afrentar y matar en Cocani. Ellos han visto cuando ha venido con su lancha y ha atracado allí. Así, han visto por primera vez, antes no había *wiracocha*, puro ellos eran, asháninkas, ashéninkas.

Esta historia podría ser la de muchos enfrentamientos que se registran en las crónicas de la colonia o de épocas posteriores. Pero, más allá de establecer protagonistas específicos o una secuencia cronológica precisa de los hechos, esta historia denota una dimensión particular del blanco y de la historia del contacto en el Alto Ucayali. La violencia del blanco que vino “de frente a meter bala” a lo que se responde en esa medida “ellos metían bala, bala y ellos

³⁷ Existen registros orales sobre “el arte de la guerra” que da cuenta del entrenamiento de los *obayeri* para participar en redadas y enfrentamientos con otros grupos, por ejemplo, entre los ashéninkas del Alto Perené (Mihás, 2014, p.251). En el capítulo 3 y 4 se tratará más sobre las figuras de liderazgo.

³⁸ El término *wiracocha* de origen quechua es utilizado por los ashéninkas, generalmente, para referirse a colonos europeos o peruanos de rasgos caucásicos o mestizos ciudadanos.

³⁹ En la actualidad en todas estas locaciones del Gran Pajonal existen comunidades nativas con esos nombres.

⁴⁰ En la elaboración del masato o *piarentsi*, luego de ser cocinada, la yuca es machucada o aplastada.

respondían con flecha, flecha”. Esta historia también indicaría la antigüedad de los vínculos entre los ashéninkas de la zona del Gran Pajonal y los del Alto Ucayali, en este caso en la zona de Cocani que, además, es un punto de entrada del antiguo camino que une el Ucayali con el Gran Pajonal por el Unini. Los ashéninkas del Alto Ucayali activarían sus alianzas con diferentes grupos en el Gran Pajonal para hacer frente a un enemigo común.

En este relato de españoles y patrones, la experiencia histórica con el Otro, una alteridad más radical, está marcada por la violencia. La violencia física cuando mata y provoca guerras, cuando golpea o maltrata físicamente y simbólica cuando ofende con la falta de respeto a sus costumbres. El comportamiento del *wiracocha* causa indignación entre los ashéninkas, pero también perplejidad e incompreensión. En la historia de Pacaya, este énfasis se desarrolla con referencia a personajes y situaciones que se podrían ubicar tanto en el pasado colonial, como en la época del caucho. En un análisis más detallado sobre la alteridad del blanco entre los ashéninkas, Pimenta (2015) señala que las experiencias históricas de siglos de contacto, muy marcantes entre los ashéninkas, tienen un reflejo en la asociación simbólica del blanco con el mal y los seres que provienen de esta esfera del universo en la cosmología ashéninka, como se puede apreciar en reelaboración del mito que explica su origen.

El mito de origen del blanco, llamado también mito del Inka⁴¹, está presente ampliamente entre los asháninkas y ashéninkas. Ha sido registrado en diferentes comunidades⁴² y, como el autor ha constatado, en lugares tan distantes unos de otros como el Alto Ucayali y el Alto Tamaya, por ejemplo. Las versiones en cada lugar mantienen una estructura similar, aunque pueden presentar variaciones que reflejarían la creatividad Ashéninka para adaptar el mito a su propia realidad sociohistórica. En este caso, incluso las dos versiones contadas por ashéninkas de zonas muy cercanas del Alto Ucayali, ambos vinculados al Gran Pajonal, presentan variaciones que pueden ser significativas para entender los entramados históricos en la trayectoria de los protagonistas en cada lugar. La de Pacaya que es del Unini se asocia con el antiguo camino que une el Gran Pajonal y el Ucayali, que también fue usado por los colonizadores, habría sido un lugar de confrontación más directa con los colonos europeos. La de Mayni que es de Shupial, se asocia con un camino de conexión con el Gran Pajonal, que era

⁴¹ En algunas versiones el protagonista es Inka, un dios, genio tecnológico que vivió entre los campas. A Inka se le atribuye el origen de las mercaderías y la superioridad de la cultura material de los *wiracocha* que Inka les entregó luego que lo secuestraron (Weiss, 1972, p.164)

⁴² Las referencias más antiguas sobre este mito entre los asháninkas y ashéninkas de la Selva Central y el Gran Pajonal se pueden encontrar en textos de Weiss (1972, p.158) y Varesse (2006, p.124) y en una región más apartada, la de Pimenta (2015, p.283) entre los Ashaninka del río Amônia.

más bien un camino Ashéninka y por ello un lugar de resistencia “pasiva” o de evitamiento. Como Hugh-Jones (1988), que encuentra en grupos indígenas de una misma región, los Barasana y los Tukano de la región del Vaupés, el uso de los géneros narrativos se puede expresar de diferentes maneras y “los dominios del mito y la historia tienen diferente relevancia contextual” (Hugh-Jones, 1988, p.140). De todos modos, ambas versiones guardan características más universales del mito como modelos ejemplares que aleccionan sobre el orden social y cosmológico.

En la versión de Pacaya, la figura del español se va a confundir con la del Inka⁴³, además, se asocia con la figura mesiánica de Juan Santos Atahualpa al que llamaban Atahualpa Inka. Al margen de esta ambigüedad, se resalta la violencia y la asociación con la guerra que provoca la aparición del *wiracocha* en la vida de los ashéninkas. Como en otras versiones de este mito, el *wiracocha* va a emerger de una cocha o lago, en este caso, el lago Tsironkabeni⁴⁴ que se localiza en el Gran Pajonal. Es así como le contó su padre:

Decía que el Inka ha sido como el *wiracocha*, malo era. Si veía a un paisano que no trabajaba, lo mataba. Decía que no quería ociosos, a ese que no más está sentado. Él quería que trabaje todo, si no, si lo veía que no hacía nada, lo mataba dice. Atahualpa Inka dice, qué será. Ese ha venido del Pajonal, ha salido de una cocha. De allá ha venido trocando, haciendo camino por Uchupani por Anacayali, tamboreando, golpeando su bombo hasta llegar acá a Unini. De aquí, ha bandeado el río Ucayali (lo ha cruzado) y se ha ido por la comunidad Apinihua. ¿A dónde quizás habrá llegado? a Purús dicen.

Me han venido a contar la gente que vive allá, en donde hay esta cocha, Tsironkabeni. Ellos han traído una gallinita pequeñita. Decían que le arrojaban maíz, así le engañaban para que salga de dentro de la cocha. Afuera, han hecho su maspute y de allí le han jalado. También han sacado un perro. Han amarrado un hueso con una soga y lo han lanzado a la cocha, en otra oportunidad han lanzado (plátano) maduro también. Total, como al perro le gusta el hueso ha venido a morderle y así lo han jalado de la cocha, despacio. Apenas ha salido el perro, su compañero ya estaba listo para agarrarlo. Así han sacado un perro. Había de todo ahí, pato, garza, aves, perros. También escucharon el ruido de una escopeta que se dispara dentro del agua, de gente que andaba con perros. De allí ha salido el Inka, ha venido matando a la gente, mujeres, varones, no los quiere, los mataba, golpeaba a los niños. Ahí no hay hierba, libre es, parece un fundo, un pastal. El que ha salido de la cocha quien será pues, *wiracocha* dicen. Es gente, pero no parece gente, parece diablo, parece *peyari*⁴⁵, pero es blanco, ojos azules, parece gringo dicen, que será pues.

⁴³ El inka está presente en la mitología como un dios que habría vivido entre los ashéninkas en tiempos primordiales. También, es un personaje histórico asociado a los pueblos vecinos andinos. Su uso indistinto en este mito que hace referencia a los europeos no ha sido profundizado en este estudio, de todos modos, su presencia en el mito parece usarse para destacar aspectos asociados a su violencia y agresividad.

⁴⁴ El lago Tsironkabeni también es mencionado en un relato similar narrado por Marianto Shenkotzi Kantzitya, un ashéninka del Gran Pajonal (Romani, 2004, p.72).

⁴⁵ Según el relato de Gregorio Santos Pérez, ashéninka del Alto Perené, *peyari* es “el espíritu de los huesos” un demonio que habita en el bosque toma la forma de un animal, copula con los hombres y los mata (Mihás 2014, p.484).

El relato de Mayni del mismo mito nos da otros matices sobre la naturaleza del *wiracocha* y el posicionamiento de los ashéninkas frente a este, en una historia que le fue contada por su abuela.

El *wiracocha* ha salido de la cocha dice. En la ribera de la cocha uno podía ver que había gallinas, pero cuando notaban que venía gente se lanzaban al lago nuevamente. Entonces, el paisano ha tirado maíz a la cocha, como carnada en su anzuelo, y así tac tac tac, ha jalado a la gallina y la atrapó antes de que se escape. Después, también ha visto un perro en la cocha, le ha lanzado un hueso, también lo ha puesto en el anzuelo, y ha jalado a un perro, lo agarró y se lo llevó. ¡Ahí sale ya su dueño pues! ya sale con todo y su perro y su machete. ¡Ojojoy! ya ha subido, ha salido el *wiracocha*. Pero, el que agarró a su perro ya se había escapado.

Jeshushi comenta que el dueño del perro, o sea el *wiracocha*, ha pensado que el paisano está jalando muchas cosas de la cocha, primero la gallina y luego el perro y por eso él, que es el dueño, ha salido para buscar quien ha sido. Mayni continúa con la historia:

El *wiracocha* ha venido desde su casa persiguiendo a quienes han jalado a su perro y ha traído su machete para cortar. Allí donde ha salido, dice mi abuela, había una señora, así como yo, una viejita. Ella se ha quedado solita, mientras todos los demás se habían escapado.

Allí había una ashipa⁴⁶ y la viejita había juntado sus semillas, juntó, juntó y juntó y después las cocinó. Entonces, cuando ha venido el *wiracocha* la ha encontrado a ella solita:

- *Wiracocha*: ¿Dónde está el que me ha robado mi perro?
- Viejita: No sé. Yo no he visto, ya se han escapado.
- *Wiracocha*: ¿Y tú que haces acá?
- Viejita: Yo aquí solita me he quedado.

El *wiracocha* estaba mirando la olla en donde la viejita había cocinado las semillas de ashipa y le pregunta: ¿A ver que has cocinado? Y con mucha hambre se ha metido a rebuscar la olla y ha dicho: ¡comida!, comer, comer, comer, come, come, come, hasta acabarlo todo. La viejita solo lo miraba. Ella se quedó esperando. No ves que la semilla de la ashipa es igualita al poroto, pero es amarga (venenosa). Entonces, después de un rato el *wiracocha* comenzó a vomitar una, otra vez y otra vez. Ahí es que se muere el *wiracocha* y la viejita se va, se escapa, cómo sabe la viejita ¿no? De todos modos, el *wiracocha* ya había escapado de la cocha y otros le seguirían, por eso ahora hay *wiracocha* por todos lados, han salido por aquí, otro por acá, otro por allá, hasta dónde ya se ha ido. Han salido bastantes *wiracochas* ¿no ves que hay bastantes cochas?

A pesar de su esencia atemporal, los mitos han mostrado ser objeto de constantes cambios en las sociedades amazónicas principalmente para adecuarse a nuevas realidades. Varese (2006, p.173), realiza el primer análisis sobre el mito del blanco entre los ashéninkas y piensa que esta actualización de la mitología ashéninka serviría para volver comprensible y “soportable” la nueva situación. Pues, en cuanto la experiencia histórica, la presencia del blanco

⁴⁶ La “ashipa” *Pachyrhizus tuberosus* o *ouei* en idioma ashéninka, es un arbusto leguminoso cuyas raíces son consumidas como alimento mientras que sus semillas no se consumen porque su toxicidad.

y su agresividad, toma sentido dentro de su propio universo de significados, el sufrimiento se hace coherente y llevadero y da esperanzas para su solución (Varese, 2006, p.176). Pimenta (2015) realiza un análisis más reciente del mismo mito y resalta que entre los ashéninkas, como en otros contextos etnográficos, los indígenas se colocan al centro como actores principales de la historia. De ese modo, la llegada del blanco a la tierra es un acto indígena. Como cuentan Pacaya y Mayni, la aparición del *wiracocha* producto de una acción de los ashéninkas, aparentemente inocente y cotidiana, como es la jornada de pesca, provoca resultados dramáticos. Esta particularidad, se explicaría por la manera en que se entiende el mundo ashéninka “constantemente asediados por el choque entre el bien y el mal, los Ashaninka viven una existencia impredecible en un mundo en frágil equilibrio.” (Pimenta, 2015, p.282).

En la cosmología Ashéninka que se encuentra muy similar a la de los asháninkas ribereños (Weiss, 1972, p.157), el universo se divide en varios estratos verticales que de manera general definen un mundo superior o celeste en donde habitan los dioses de diferente jerarquía en el que *Pawa* sería el dios superior y máximo creador. Los *tasorentsis* agrupan a otros dioses poderosos que participaron en la creación del mundo. El mundo es el lugar de los espíritus buenos. En el medio, está la tierra o *kipatsi*, también referido como *kameveni* la tierra de la muerte en donde viven los ashéninkas. El mundo subterráneo o inframundo es el lugar de los demonios, espíritus malos agrupados en una categoría genérica *kamari*. Los ashéninkas viven en constante interacción con espíritus buenos y malos que pueden manifestarse a través de seres naturales o sobrenaturales afectando su vida de manera inesperada y con consecuencias dramáticas. La marcada dicotomía entre los espíritus buenos y malos, el bien y el mal, ha sido destacada en la cosmología Ashéninka, se cree por eso que es “un principio estructurante de la sociedad indígena, fundamental para entender el lugar asignado a los blancos” (Pimenta, 2015, p.282).

El simbolismo que representa la salida del blanco de un lago se ha asociado con el mundo acuático o subterráneo que remite a los seres potencialmente peligrosos que allí habitan. En la historia de Pacaya, este se refiere al *wiracocha* como *peyari* un demonio que asesina hombres “es gente, pero no parece gente, parece diablo”. Tanto en las narraciones históricas como míticas el blanco destaca por su agresividad y violencia, una característica fuertemente asociada al blanco en la experiencia del contacto de las sociedades indígenas en la Amazonia, que también ha sido destacada entre los ashéninkas y asháninkas.

El simbolismo del acto indígena que provocó la salida del *wiracocha*, la pesca del perro y la gallina ha sido asociado con las consecuencias que provoca la falta a la norma que cometen

los indígenas. La ignorancia (pescar indebidamente), este “error” primordial, traería consecuencias inimaginables (Varese 2006, p.172). En ese sentido, Pimenta (2015) destaca el simbolismo del desacato de las normas que representa Inka cuando ignora las advertencias de Pawa, que se podría traducir como la desobediencia del hijo al padre. Este error se sumaría a la serie de errores que los hijos de Pawa tuvieron en los tiempos originales y que justifican las imperfecciones de su mundo (Pimenta, 2015, p.284). Por fin, el error justifica las consecuencias, ahora los ashéninkas están condenados a convivir con los *wiracocha* y soportar su agresividad y violencia.

Un aspecto que destacan los relatos de Mayni y Pacaya sobre la ruptura de las normas y la desobediencia, parece apuntar a los principios que guían la relación que se establece con las personas y las cosas, o con las cosas de los otros. Los padres ashéninkas constantemente enseñan y advierten a sus hijos de no agarrar de los frutos del vecino, de no coger de las chacras de otros, o de tocar sus bienes, lo que no les pertenece o corresponde (incluyendo la mujer del otro, como se enfatiza en otros mitos). Después de todo, como indican Jeshushi y Mayni, el *wiracocha* era el dueño del perro y de la gallina pescados (sin permiso, sin trato ni negociación alguna de por medio, sin intercambio) y por eso salió furioso a buscar a quien los tomó. Un recuerdo sobre el riesgo que implica la ambición y el descontrol del deseo que puede traer consecuencias descomunales o inesperadas.

La nueva situación de convivencia con el *wiracocha* que, además de agresividad y violencia trae “machetes y escopetas”, también abriría el camino para la actualización de sus conocimientos y la reinención del mundo. Los ashéninkas tienen que aprender a convivir (y negociar) con el *wiracocha*, que puede ser violento y agresivo una vez que salió uno y siguieron viniendo más y más. Así se trazaría el camino para mejorar su relación con el *wiracocha*, uno de aprendizaje para intercambiar y trabajar con él para conseguir sus bienes.

Varese (2006) analiza la solución que se presentan en algunas versiones del mito, en la que apelando al poder del chaman o *sheripiari* se logra vencer a los blancos (Varese 2006, p.132). En este caso particular, destaca el personaje de la anciana en la versión de Mayni, su actitud más parsimoniosa pero astuta contrasta fuertemente con el impulso violento que representaría el *obayeri* para responder frente a la agresividad del *wiracocha* o del poder del conocimiento místico que posee el *sheripirari*. La viejita, que con sabiduría anticipa lo que iba a suceder, aprovecha el conocimiento que Pawa le dio a los ashéninkas sobre el mundo terrenal, *kipatsi*, en donde vive la gente (los ashéninkas). Así, se anticipa e idea un plan para hacer frente al *wiracocha*, un ser de las profundidades de la cocha “que no sabe”, su desconocimiento del

mundo ashéninka no lo previene de comer lo que a sus ojos sería comida inocua y que los ashéninkas saben que es veneno.

El desconocimiento del mundo natural y social –pues, no solo no sabe que el fruto de la ashipa es venenoso, sino que se el acto de comer es social y de compartir– lo llevaría a la muerte, “¿cómo sabe la viejita no?”. En la historia de Mayni, un rasgo particular del comportamiento del *wiracocha* es su apetito voraz, que lo inclina a “comer, comer, comer”, algo que parece representativo y premonitorio de su presencia entre los ashéninkas. Podría interpretarse como una metáfora de su comportamiento depredador de los recursos, pero también, podría encerrar un presagio sobre lo que podría ocurrir con los *wiracocha* o los ashéninkas cuando sucumban a los deseos que provocan los bienes del Otro en el Alto Ucayali. Cuando el intercambio Ashéninka basado en la preferencia pasa a uno basado en la imposición de la necesidad y los deseo que provocan los bienes del blanco, cuando el *wiracocha* pasa de ser su *ayompari* (amigo) a ser su *awatrothe* (patrón), que los lleva de “vivir la vida libre” a “vivir la esclavitud”, como veremos más adelante.

Las historias de Pacaya y Mayni de cierto modo nos explican como acontece la aparición del *wiracocha*, su expansión por toda la Amazonia y la violencia que provoca a su paso. El primero, recuerda la centralidad del Gran Pajonal como lugar de origen histórico y el segundo, la ubicuidad de un hecho histórico, abriendo la posibilidad de la emergencia del *wiracocha* en cualquier lado y cualquier tiempo, pero también, la presencia del ashéninka y su territorio (fuera de la Selva Central).

La narrativa histórica interactúa con el mito cuando Pacaya habla del inka y el *wiracocha*, del español y del patrón y muestra una continuidad en la violencia. La emergencia del *wiracocha* del lago Tsironkabení se imagina en una hacienda con un pastel que representa el lugar y las intenciones mostradas por los blancos en diferentes momentos y bajo diferentes facetas con el objetivo de someter a los ashéninkas. Como señala Turner (1988, p.235) en muchos casos “se puede ver que el mito proporciona la base para la conciencia histórica”.

Finalmente, Pacaya nos da una perspectiva sobre el destino del *wiracocha* quienes ahora se muestran más “tranquilos” en su relación con los ashéninkas.

Ahora, los *wiracocha* nos respetan, por ejemplo, en el río Unini participan en las actividades deportivas, hay a veces penaltitos⁴⁷, vienen y saludan: “hola amigo como están, somos todos iguales como ustedes, pero yo tengo miedo de que haya rondero⁴⁸, de repente me mete bala, fierro, munición”. Les decimos: No, no te mete nada, si provocas ahí sí, pero si no haces nada malo todos estamos libres le he dicho, así ha

⁴⁷ Juego de pelota que consiste en patear penaltis frente a un arco de fútbol, individualmente o en equipos.

⁴⁸ Miembros de las rondas o comités de autodefensa CAD.

sido. Ellos dicen: “nosotros somos nuevos, nuevos crecidos, los abuelos son otros, ellos han sido malos, pero nosotros los nuevos no pensamos así”, ya no nos acordamos, eso dicen.

La violencia que trajo el blanco con las guerras y el enfrentamiento entre los propios ashéninkas se mantiene en la memoria. A pesar de que ahora están “tranquilos” o “pacificados”, la precaución frente a la presencia del blanco los mantiene alertas para decantarse hacia la fuerza del *obayeri* o a la astucia de la viejita cuando sea necesario. La historia de la apropiación del Alto Ucayali por los ashéninkas reafirma esta precaución, la de entablar una relación con el blanco, y el desafío de establecer una alianza o “amistad” con estos, que no deja de ser riesgosa.

2.2. Flujos, movimiento y migración hacia el Alto Ucayali

Como se vio anteriormente, los ashéninkas del Gran Pajonal se conectan con un espacio más amplio hacia su flanco occidental y oriental, con Pareni y el Alto Ucayali respectivamente. El intercambio y comercio interétnico facilitaba la relación con otros indígenas para obtener recursos y establecer alianzas políticas y comerciales que le daba cierta estabilidad a las fronteras internas y externas. La llegada del blanco afectaría esta dinámica territorial. Inicialmente, generaría un polo de atracción hacia el Pareni por la actividad más antigua e intensa de misioneros y españoles en esta región. Posteriormente, con el incremento de la actividad extractiva y comercial por el río Ucayali, un nuevo polo de atracción se establecería hacia el Alto Ucayali. A lo largo de la historia de contacto, los ashéninkas se movilizaban en un territorio dinámico, en contracción y expansión, conforme las dinámicas de interacción social y las contingencias históricas provocaban el flujo y movimiento de personas, cosas e ideas. Por ello, el contacto interétnico presentó matices en la intensidad y los efectos que tuvo entre los ashéninkas que se encontraron en diferentes situaciones y posicionamientos frente al blanco, principalmente, a través de las relaciones de intercambio que establecieron con estos.

Las antiguas rutas ashéninkas que unían el Gran Pajonal y el Ucayali, como la que sigue el río Unini, también serían una referencia importante para los comerciantes y patrones que organizaron o promovieron correrías al interior del Ucayali en el Gran Pajonal. Otras conexiones menos visibles a los ojos de los foráneos, pero apreciadas por los ashéninkas, eran los caminos más discretos que siguen los cursos de ríos y quebradas como Chicosa, Shupial o Cocani que desembocan en el Ucayali. Estos caminos son los que llevarían a algunos ashéninkas del Gran Pajonal a explorar la zona ribereña del Alto Ucayali desde una posición

relativamente más segura⁴⁹. En cierta medida, algunas familias lograrían una mayor autonomía, movilizándose estratégicamente a través de estos caminos y estableciendo asentamientos al interior de la ribera del río Ucayali, situándose a una conveniente distancia que les permita aprovechar las ventajas de vincularse con los comerciantes foráneos y patrones hacendados, reduciendo los riesgos de caer en la dependencia o sometimiento de algún tipo. Los vínculos familiares y de amistad con ashéninkas de otras zonas les habría ayudado a mantenerse informados y contar con un respaldo frente a los riesgos y las oportunidades que presentaba la presencia de foráneos y los cambios que acontecían en el espacio territorial más amplio.

Con el incremento progresivo del comercio fluvial por el río Ucayali, desde mediados del siglo XIX. En primer lugar, serían los grupos pano que habitaban las riberas del Ucayali los que habrían sufrido el impacto de las enfermedades y las correrías que se intensificaron durante el auge de la actividad cauchera. Estos se habrían dispersado migrando a otras zonas del Ucayali, al interior o hacia el oriente. De ese modo, los ashéninkas del Gran Pajonal habrían encontrado una mayor facilidad para explorar el Alto Ucayali lo que los llevo a establecerse de forma más permanentemente en esta zona.

Los ashéninkas comenzarían a involucrarse en transacciones con los comerciantes blancos que transitaban en sus embarcaciones a vapor por el Ucayali. El intercambio de recursos locales y mercaderías despertaba el interés de estos encuentros en ambas partes. Desde la perspectiva de los ashéninkas la forma de intercambio con los foráneos que se produjo por el río Ucayali les resultaría familiar por la similitud con el intercambio diferido que practicaban con sus paisanos que llegaban eventualmente de zonas distantes, con los que se establecía una relación de *ayompari*⁵⁰ o socio comercial. Pimenta (2009) ha notado como los Ashaninka del Amônia, antes de los blancos, establecieron relaciones de *ayompari* con otros indígenas en el comercio interétnico, lo que habría facilitado “la abertura de las fronteras del *ayompari* para la alteridad... creando una especie de *ayompari* interétnico” (Pimenta, 2009, p.115)

Las manufacturas que se conseguían a través del comercio interétnico desde Pareni, de ese modo, ahora también se conseguirían a través del comercio por el río Ucayali. Pacaya cuenta que su padre y otros ashéninkas con acceso al Ucayali se aproximaban a las lanchas o barcos a vapor para cambiar sus productos por mercaderías como machetes, cuchillos, ollas, entre otros

⁴⁹ Según los relatos ashéninkas sus familias no se vieron tan afectadas por las correrías como en otras zonas del Gran Pajonal. Es posible que su ubicación en esta zona menos transitada por foráneos, sus vínculos con ashéninkas del Gran Pajonal y la posterior “alianza” con patrones les habría ayudado a mantenerse más alejados del peligro.

⁵⁰ En el capítulo 5 se verá en más detalle sobre la institución del *ayompari* entre los ashéninkas, su evolución y significado en la vida contemporánea.

productos manufacturados. Este intercambio despertaba un entusiasmo especial porque iban a recibir productos muy anhelados y porque encontraban placentero negociar, entrar al juego de expectativas y preferencias que tenían como contraparte al comerciante foráneo que llegaba en lancha por el río y al que también llamaban de *ayompari*.

Niyompari chari (ya viene mi *ayompari*) decía mi padre, voy a negociar con la lancha. Cuando llegaba decía, *aretaka niyompari* (ha llegado mi *ayompari*), ... ahí voy a pedir, ahí me va a traer, viene a darme, por eso voy a seguir sacando lo que me ha pedido, voy a negociar con mi *ayompari*... así era, y así han ido aumentando los intercambios hasta ahora, con más y más productos que traía la lancha grande de río abajo (Ucayali)... ¿serán de los españoles? no sabía... así traían pantalones, trusas, camas, sabanas... se entregaban a cambio de piña, caña... todo ashéninka que vivía por ahí cambiaba...

Pacaya cuenta que las gallinas que criaba su familia eran utilizadas para estos intercambios, pero los blancos también pedían diversos productos que provenían del bosque. La atracción por las mercaderías es un aspecto que se destaca en la etnografía amazónica sobre la historia del contacto. En las historias ashéninkas esta atracción se producía a la par de la imaginación alentada por la expectativa que despertaba la llegada de los barcos y las seductoras ofertas que hacían los comerciantes. Por ejemplo, Pacaya cuenta que a su padre le decían “hay machete para que trabajes deja ya ese fierro que no te deja avanzar más rápido, te van a salir ampollas en las manos... así ha cambiado sus gallinas por machetes y hachas para tumbar el monte”. Le ofrecían traer productos de Pucallpa y a cambio dejaban una lista de pedidos, le decían: “amigo yo voy a venir de Pucallpa voy a traer ollas, me vas a conseguir una motelo, una cría de mono maquisapa, musmuki, chosna, para hacer cambio, vamos a negociar, ¡ya! le decía mi padre” El padre de Pacaya se iba al bosque, solo o con otros hombres de su grupo familiar, a cazar o recolectar los pedidos que le hacían y esperar cuando venga la lancha.

Esta “fascinación” por las mercaderías tendría una contraparte en el deseo de los comerciantes blancos por conseguir los productos exóticos y de primera necesidad para su supervivencia en la selva. Además del valor comercial de sus pedidos estos se asociaban al exotismo y carácter exclusivo de los productos de la selva, su expectativa era igualmente deseosa, espera saber si el indígena le había conseguido lo que pidió y si lo llevaría a su encuentro en las riberas del Alto Ucayali. En este escenario “el deseo y la demanda, el sacrificio recíproco y el poder” interactúan para crear el valor económico en situaciones sociales específicas (Appadurai, 1986, p.4) y estarían implícitas en un intercambio aparentemente en condiciones de igualdad. En ese sentido, en el intercambio entre los ashéninkas y los foráneos que se encontraban en las riberas del Alto Ucayali, destacan algunas características que se

atribuyen al trueque, “la demanda de cosas particulares que son de diferente tipo” y que “los protagonistas son esencialmente libres e iguales” (Humphrey; Hugh-Jones, 1992, p.1).

Los ashéninkas confiaban en las capacidades de los comerciantes ribereños de conseguir los bienes de fabricación industrial y que estaba fuera de su alcance, mientras que estos verían en los ashéninkas la habilidad única de internarse al monte y conseguir diversos productos igualmente lejanos para ellos, al menos en ese momento. Desde la perspectiva ashéninka, la satisfacción de recibir los productos ofrecidos a cambio de los solicitados, en próximos y repetidos encuentros, afianzaba la confianza. El comerciante ribereño se incorporaría así a la red de intercambio ashéninka, aparentemente, sin mayores complicaciones.

Los ashéninkas se sorprenderían con la diversidad de productos que con el tiempo iban cambiando y mejorando en su calidad y que se traducían en mejoras en sus actividades. Por ejemplo, cuenta Pacaya como el machete que traían antes no era como el que ahora se ve “su mango era de palo, otro era amarrado con alambres,” diferente al que llegaría después con mango de plástico negro o de colores como los que se usan hasta ahora. También, recuerda que las primeras ollas que adquirirían eran más pesadas y de un fierro tan grueso que dificultaba su uso en la cocina “una olla bien pesada de hierro, doble, que demoraba calentarse en el fuego para hacer hervir el agua y cocinar... después ya traían ollas de material más fino”.

La llegada de las mercaderías significó una innovación tecnológica que afectó la vida política y económica de los ashéninkas. Por un lado, volcó a sus líderes a establecer contacto con comerciantes y patrones para conseguir los bienes, lo que instó a buscar una mejora de sus capacidades de negociación con los blancos. Por otro lado, aunque no se alteraban drásticamente las actividades productivas —que consistían en actividades de caza y recolección, además de la horticultura a la que se sumó la crianza de aves domésticas—, y más bien se mejoraba con la incorporación de herramientas de metal y armas de fuego para la caza, la mayor dedicación al comercio con los blancos reduciría el tiempo para otras actividades. Puesto que la producción y el comercio entre los ashéninkas estaban muy ligadas a la vida social y el intercambio con otros indígenas (que implicaban lazos políticos, de alianza o amistad), la mayor afluencia de bienes manufacturados iría alterando este balance en desmedro de su autonomía y en favor del poder que acumulaba el blanco. Se abriría una grieta que el blanco comenzaría a ampliar para sacar ventaja y generar un desbalance a su favor, algo que también los haría objeto de sospecha y desconfianza entre los ashéninkas.

Sinangama enfatiza la relación de confianza y amistad que se construía con el comerciante, pero también recuerda las señales que hacían crecer la desconfianza. Por ejemplo,

se desconfiaba del comerciante por el desconocimiento que se tenía del valor de cambio o del dinero (cuando fue introducido en las transacciones). También, de manera más sutil se percibía un comportamiento paternalista que traería la sospecha de la “estafa”. Sinangama hace esta observación en algunas transacciones en las que el comerciante cerraba las cuentas de su madre sin mucha explicación, poniendo fin a la negociación entregando una bolsa de caramelos que ponía contentos a los paisanos, pero que luego lo harían desconfiar. La necesidad de la educación es un correlato a esta preocupación y está presente en la justificación que da Sinangama para su formación en la escuela, afirmando que “sabiendo sumar” ya comenzó a discutir con los comerciantes y así tomó valor para ayudar a negociar las cuentas de su madre.

Con el tiempo, el intercambio con el wiracocha, que podía ser incorporado en las relaciones comerciales como un *ayompari* y por eso era recibido con expectativa y afectuosidad, comenzaría a cambiar cuando los comerciantes buscaron mayor control sobre los objetos de intercambio y las medidas de valor para el comercio. El trueque pasaría a parecerse más a un intercambio monetizado de productos comerciales en el mercado de los blancos. Las condiciones desiguales en las que se producían se acrecentarían cuando los blancos pasaron a controlar la tierra y los recursos en el Alto Ucayali, desde haciendas o fundos. Después, los ashéninkas tuvieron que trabajar para el patrón o awatrothe para conseguir los bienes manufacturados y usar la tierra que pasó a manos del patrón. La relación con el blanco se torna más riesgosa y potencialmente violenta. Pacaya reflexiona sobre este cambio, para él incomprensible, en la actitud del blanco frente al comercio.

¿Como habrá sido el pensamiento del dueño del bote?... después, ha dicho ya no ya, hasta acá no más, ya no hacemos cambio. Ahora, hacia chacra, algodón, barbasco, frijol, maíz, arroz, ahora negociaba con eso, la gente le dejó de comprar (cambiar) a cambio de animales y todo lo que producían... Mi papá que antes trabajaba con sus hermanos, cuñados y yernos, que se iban en grupo a sacar los productos para cambiar con el comerciante, ahora comenzaron a *trabajar*... Se han dedicado a rozar, tumbar, sembrar, cuidar, cosechar... algodón, yute, barbasco para medicina, todo lo llevaban... ya no hacían cambios, sacaban cosas del almacén y les daban productos... pero como no sabían cómo era, ellos (los patrones) se aprovechaban, compraban una y otra cosa con la plata que les daban, pero esta regresaba otra vez al dueño de la plata, les han robado pues...

El control de la tierra y los recursos que impondría el blanco sería algo insólito para los ashéninkas, no solo por la mezquindad sobre lo que antes gozaban libremente gracias a su propio trabajo, sino por la limitación impuesta al “libre comercio”, es en ese sentido que los ashéninkas comienzan a experimentar lo que es “vivir la esclavitud”. Hugh-Jones (1992), en el caso de los indígenas del noroeste amazónico, ha señalado la importancia de la doble mirada del intercambio con el blanco, sobre la continuidad de los sistemas económicos del blanco y de

los indígenas que se afectan uno a otro, como se puede advertir en el caso ashéninka cuando se realiza el intercambio a través del trueque y luego en el trabajo por servidumbre una vez que los blancos se asientan en los fundos.

Como los waiwai (Howard, 2002) los ashéninkas del Gran Pajonal, con un sistema de comercio interétnico tradicional, pasaron de un contacto indirecto a uno directo que les permitió la adopción de los bienes del blanco. La llegada progresiva de las mercaderías por el Ucayali les permitió un espacio para reinterpretar el intercambio tradicional e incorporar al blanco, fue importante para afrontar los cambios que provocaría su presencia, visto en un contexto más amplio de su red de comercio tradicional entre Pareni y el Alto Ucayali. De ese modo, para los ashéninkas “las relaciones de intercambio también son la arena en donde estos desafían la dominación” (Howard, 2002, p. 29). Los ashéninkas buscaron un reajuste de las relaciones de intercambio para balancear los desequilibrios en su sistema frente a la actitud del blanco. El distanciamiento no fue la única salida, la respuesta ashéninka tuvo diferentes facetas (políticas, económicas y afectivas) como veremos más adelante.

Durante la época del caucho se consolidó el sistema productivo para la extracción de recursos con una red de transporte y comercio que se extendía por el río Ucayali. Cada cierto tramo había puestos comerciales y fundos hacia donde las embarcaciones a vapor llevaban mercaderías para abastecer a la gente y recoger la producción. Pasada la época del caucho, los patrones hacendados serían importantes puntos de contacto para alimentar la demanda nacional e internacional desde la Amazonia peruana. Sinangama cuenta que en ese tiempo venían las lanchas a vapor desde Iquitos, estas funcionaban con leña y por eso en cada tramo del Ucayali, “como ahora que hay estaciones de gasolina... había un leñador, un señor que tenía personal, gente que trabajaba en partir las capironas⁵¹ para producir la leña que se vendía a las lanchas, había mestizos que daban trabajo a la gente indígenas de la zona”. Esta dinámica económica también fue aprovechada por los ashéninkas para comerciar y buscar trabajo, lo que les permita acceder a las mercaderías, una motivación para aproximarse al Alto Ucayali.

Los ashéninkas entablarían relaciones con comerciantes y también con patrones para intercambiar o “comprar” a través de la producción de su trabajo. A pesar de la rigidez que impusieron los patrones en el control de la zona, encontraron espacios para escapar de ese control y moverse con mayor libertad, participando en un mercado interétnico en el que indígenas y foráneos negociaban y comerciaban. Sinangama, por ejemplo, cuenta que su madre

⁵¹ Especie de árbol particularmente apreciado para ser usado como leña o en la fabricación de carbón.

negociaba con comerciantes o mercachifles⁵² y a su vez intercambiaba productos manufacturados o producidos por sus paisanos ashéninkas en las riberas del Ucayali “las gentes ribereñas, ahí llegaban”. Sean ollas de metal o canastas hechas de hojas de palmeras, los cambios se hacían negociando de acuerdo con la necesidad y gusto por lo que el otro tenía. Sinangama decía que su mamá trabajaba independientemente, cultivaba arroz y poroto y luego lo vendía a un comerciante o patrón y por eso “nosotros nunca nos hemos sometido tanto a la esclavitud de los hacendados, sino, más bien, vendíamos a las personas que venían a comprar nuestros productos.” De esta manera encontraban una manera de participar tanto en el intercambio tradicional como en el comercio con los patrones.

El comercio interétnico entre los ashéninkas, practicado mucho antes de la llegada de los europeos, tiene como referente en la literatura al comercio de la sal. A pesar de que con el tiempo la sal perdería el valor que tuvo entre los ashéninkas, cuando fue reemplazado por la sal de producción industrial, otros productos ashéninkas habrían ocupado un lugar importante en el comercio ashéninka.

Un producto ashéninka que sobresale en las historias del comercio con los blancos es la *cushma* o *kitarentsi*⁵³. La *cushma* mantuvo un valor importante entre los ashéninkas y era intercambiada entre ashéninkas que viajaban entre Pareni y el Alto Ucayali. También, tuvo una repercusión en la producción económica del *patronado*, los ashéninkas negociaban las *cushmas* como producto de intercambio a cambio de su trabajo en la producción agrícola o de otro tipo para el patrón. Este se veía obligado a encargar a su personal de confianza a negociar *cushmas* con otros patrones e indígenas en otras zonas. En estas condiciones los ashéninkas podían ejercer un rol protagonista en el comercio interétnico, además, tener cierto control sobre las decisiones del patrón y fortalecer su posición dentro del sistema económico del *patronado*. El intercambio con los blancos implicaba la circulación de objetos en diferentes regímenes de valor y tenían una expresión en la política de ambas partes.

Según los ashéninkas la *cushma* habría sido una especialización de Pareni⁵⁴. Es probable que la dedicación a su manufactura, sobre todo en otras regiones menos especializadas como el Alto Ucayali, se vería reducida por la dedicación al comercio con los blancos. Además, con el tiempo, sería reemplazada por las telas industriales conocidas como lonetas, por último, serían

⁵² Comerciantes menores que transitan por el río Ucayali para intercambiar y comerciar productos diversos.

⁵³ El *kitarentsi* o *cushma*, es la vestimenta tradicional elaborada a partir del tejido de fibras de algodón.

⁵⁴ Aun hasta ahora en la zona del bajo Tambo y en el Perené (Pareni) se fabrican *cushmas* y otros productos y tejidos tradicionales que son comprados o cambiados por los ashéninkas del Alto Ucayali. En la actualidad la *cushma* se utiliza en ceremonias en las que se reivindica la identidad ashéninka en la sociedad nacional.

reemplazadas por las ropas manufacturadas industrialmente a usanza de los ciudadanos. De ese modo, en cierto momento habría un déficit de cushmas, que generaría la “pobreza” que sería aprovechada por los blancos para generarles mayor dependencia en su favor.

Mis paisanos querían pantalón, camisa, no había cushmas, se terminaban con su uso, se les salía el cuerpo por los agujeros que tenían, les quemaba el sol... No sabían (fabricar) las mujeres, mi mamá sí sabía tejer, pero no alcanzaba para todos. Ellos, los de la lancha nos han mirado pobres, a veces les regalaban, toma tu loneta, haz tu cushma, así decían... De pronto, ya nadie sabía, había algodón para que hagan, pero nadie sabía ... La lancha ha traído tocuyo, ropa, pantalón, camisa, eso no más... con todo hacía cambio.

Según las historias de migración de los ashéninkas del Alto Ucayali, se calcula que sus antepasados que exploraron esta región se establecieron permanentemente alrededor de los años 1920, aproximadamente. No obstante, la presencia de ashéninkas o asháninkas en las partes altas o medias de los afluentes del río Ucayali sería mucho más antigua⁵⁵. Estas fechas coinciden con el periodo de decadencia de la actividad cauchera y el tránsito hacia la economía fundaria en la que los patrones se establecieron en haciendas en las riberas del río Ucayali para dedicarse a la actividad agrícola y pecuaria principalmente. Se podría presumir que un proceso migratorio hacia el Alto Ucayali sería alentado por la dinámica del comercio por el río Ucayali que incorporó esta región a la economía nacional e internacional en esta época. Como vimos anteriormente, los ashéninkas establecieron relaciones con comerciantes que transitaban por el Ucayali y posteriormente con patrones hacendados que se establecieron en las riberas.

En la experiencia más íntima de los ashéninkas que se establecieron en esta región resalta su interacción con el ecosistema ribereño que los lleva a socializar este paisaje. En los viajes desde el Gran Pajonal hacia el Alto Ucayali, siguiendo los ríos Shinipo, Shupial o Chicosa, la abundancia de peces son un motivo especial en las historias de migración de las familias ashéninkas. Los miembros pioneros comenzarían a familiarizarse con el entorno y este atractivo en particular habría animado a algunos ashéninkas del Pajonal a construir sus casas y plantar yucales para establecer a sus familias, otros miembros de su familia les seguirían. Así, la apropiación social de este paisaje se producía en las actividades colectivas de los ashéninkas, pescando⁵⁶, cazando y tomando masato. Sin perder sus vínculos con el Gran Pajonal, podían retornar para comerciar e intercambiar los productos del Alto Ucayali. La proximidad al río

⁵⁵ Los ashéninkas habrían acompañado la actividad extractiva que se inicia en el siglo XIX movilizándose ampliamente. Por ejemplo, según registros orales de los Asháninka del río Amônia, habrían tenido presencia en esta región desde finales del siglo XIX (Pimenta 2002).

⁵⁶ La pesca colectiva es una actividad que requiere gran organización y es un evento que motiva la socialización antes, durante y después, bebiendo masato se recuerda y revive este evento.

Ucayali facilitaría el contacto con los comerciantes foráneos que transitaban por el río, primero, y luego, patrones que se instalaron en los fundos reclamando la propiedad sobre estas tierras.

Shimpo cuenta que fue su padre el primero de la familia en llegar al Alto Ucayali desde el Gran Pajonal, por la quebrada Shinipo. A su padre le entusiasmó mucho encontrar pescado en esta quebrada. El producto de la pesca la llevaba de regreso al Pajonal pues allá no había pescado, *tecatsi shima* decía. Después decidió hacer una casa allí y llevó a su abuelo y al resto de su familia, allí nacería Shimpo. En ese tiempo, su familia obtenía machetes, hachas y otros productos manufacturados a través de los intercambios que hacían con sus paisanos de otras zonas. Cuenta que algunos ashéninkas, viajaban a Pareni y a veces había gente que venía de allí para comerciar productos locales como el pescado o intercambiar gallinas o cushmas, entre otros bienes. Posteriormente, también intercambiarían las mercaderías que llegarían por el Alto Ucayali cuando se entraba en relaciones comerciales o de trabajo con un patrón.

Mayni tiene una historia similar a la de Shimpo. Cuando su papá llegó del Gran Pajonal dice que ya había gente arriba en la quebrada Shupial en donde él nació. Su tío había llegado antes y ya había hecho su yucal. Luego ha venido su papá a vivir allí con su mamá y su abuela. Mayni también habla con entusiasmo de la abundancia de pescado que contrastaba con la escasez de alimentos en el Pajonal. Dice que en la actualidad ya no hay tanto pescado como antes. Según su pensamiento, los ashéninkas habrían salido del Gran Pajonal para poblar otros lugares “no ves que de allá han venido todos los que estamos acá, los vivientes aquí vienen del Pajonal, después han nacido sus hijos que han aumentado para alimentar otras zonas”. La familia de Mayni encontró que los *wiracocha* estaban por el Ucayali. Su padre decidió irse a Chicosa cuando él era más joven porque sabía que también había *wiracocha* por allí, un patrón con el que quería trabajar.

La relación con el entorno natural en el ecosistema ribereño y con comerciantes y patrones, buscando tratos comerciales, no serían las únicas motivaciones para sus movimientos hacia el Alto Ucayali. La movilización que provocó la iglesia protestante durante las primeras décadas del siglo XX también alcanzó al Alto Ucayali y atraería a algunas familias del Gran Pajonal y de otras regiones, especialmente, al puesto misional en Chicosa (alrededor de los años 1940). Como se vio anteriormente, el movimiento protestante llegó a la Selva Central en la década de 1920 y provocó una diáspora que alcanzó el Ucayali. Algunas familias habrían aprovechado la presencia de los religiosos para mejorar su posición. Sinangama asegura que una de las razones por las que su familia llegó al Alto Ucayali fue seguir a los misioneros de Chicosa en donde él nacería después. De hecho, esta cercanía a la misión de Chicosa facilitaría

el trabajo de su madre con patrones de manera temporal, comerciando productos sin caer en el sometimiento de las deudas. Además, los misioneros representaron una oportunidad para la educación que le permitió adquirir conocimientos que le servirían para ayudar a su madre en sus negocios.

Se puede distinguir algunas etapas a partir del auge de la producción económica en el Alto Ucayali. En primer lugar, la producción se dedicaría a los cultivos comerciales de exportación como el algodón, el barbasco y el yute, una fibra de la que se hacía costales. Según se estima, de acuerdo con lo que cuenta Sinangama y otros ashéninkas más ancianos, esta ola productiva sería tendencia entre los años 20 y 50. Posteriormente, los cultivos agrícolas de consumo regional como, el arroz, maíz, frijol o poroto ocuparían un lugar más importante. En este tránsito vendría el auge de la ganadería y el boom de la madera desde mediados del siglo XX. Según Sinangama, la madera tendría su pico en los años 80 (sobretudo a partir del boom del cedro y la caoba que se extiende hasta la primera década del siglo XXI). El trabajo con patrones madereros movilizó a los ashéninkas, especialmente a jóvenes hombres, a zonas lejanas de su lugar de origen en donde algunos se establecieron de manera permanente.

La llegada de los colonos y las mercaderías por el Alto Ucayali alteró la dinámica social y comercial ashéninkas que se volcaría hacia el eje del río Ucayali. La afluencia de bienes más diversos y sofisticados aceleró los encuentros y el flujo de personas que motivaba los desplazamientos hacia esta zona, en una lógica de aproximación y distanciamiento social y espacial que posteriormente se vería influenciado por la presencia de las haciendas controladas por los patrones en las riberas del río Ucayali.

En la literatura sobre la Amazonia peruana se ha hablado poco de las formas “pacíficas” de interacción de los indígenas en las relaciones comerciales y de trabajo con los patrones y comerciantes, a quién generalmente se coloca en el centro de sus decisiones. Probablemente, debido al énfasis sobre el ambiente dramático que se vivió durante la época del caucho, que generó las correrías y el comercio humano. Más allá del sometimiento del que algunos fueron víctimas o de la resistencia confrontacional que mostraron, se pierde de vista el protagonismo ashéninka en su integración al sistema económico, según sus propias motivaciones y principios socio culturales. Como sugieren algunas de las historias relatadas sobre sus encuentros por el río Ucayali y también durante la época del *patronado*, los ashéninkas habrían buscado mejorar sus formas de negociación, más pacíficas o “pacificadoras”, incluso desde antes de esta época.

2.3. El *patronado* y el surgimiento de las comunidades ashéninkas en el Alto Ucayali

La gran ola que significó la economía mercantil extractiva que llegó por el Ucayali y que tuvo su cresta durante la época del caucho, había amainado. No obstante, algunos ashéninkas cayeron como víctimas de las correrías y el comercio humano⁵⁷, otros se encontrarían en posiciones menos infortunadas para establecer relaciones con los foráneos, sean comerciantes itinerantes por el río Ucayali o colonos y patrones asentados en las riberas, procurando reducir el riesgo de caer en el abuso y sometimiento y aprovechando las oportunidades para conseguir mercancías y reducir los riesgos de sufrir abusos.

Cuando la familia de Shimpo llegó al Alto Ucayali por el río Shinipo conocieron a Alberto Vásquez, el patrón que juntaba a la gente en esa zona. El fundo se ubicaba cerca de la desembocadura de este río en el Ucayali, desde donde ponía a trabajar a la gente. Cuando Vásquez sabía de alguien que estaba viviendo en el perímetro de su fundo exigía a los vivientes que trabajen para él, una condición que imponía para que vivan allí. El padre de Shimpo aceptó trabajar para Vásquez porque quería permanecer en la zona, además, era una manera de conseguir mercancías de su interés, como el machete o las hachas de metal, entre otros productos que le ofrecía como pago por su trabajo.

Mayni cuenta que cuando su familia llegó a Shupial ya se sabía de la existencia de patrones que tenían sus fundos en Ucayali, de Jaime Peres en el fundo Pontevedra o de Alberto Vásquez en Shinipo. El papá de Mayni prefirió irse al río Chicosa para trabajar con el patrón Roger Torres Arquímedes al que conoció por medio de un paisano suyo del Gran Pajonal. Manungo, que trabajaba para Arquímedes, como cuenta Jeshushi, conversaba con la gente que deseaba obtener cosas de los patrones, sugiriéndoles trabajar con este patrón. Jeshushi también menciona a Jesús Ampuero el patrón del fundo El Pozo, también en Shupial, con quién trabajaron sus padres cuando llegaron a esta zona. Así, diferentes patrones ocuparían las riberas del Alto Ucayali.

Para mantener el dominio sobre el Alto Ucayali el patrón precisaba de una organización interna para controlar las actividades productivas y el trabajo de los ashéninkas. El patrón contaba con indígenas de su confianza que cumplían la función de organizar el trabajo que eran llamados “apus” o “kurakas”. Su función era vigilar a los indígenas previniendo alguna actitud

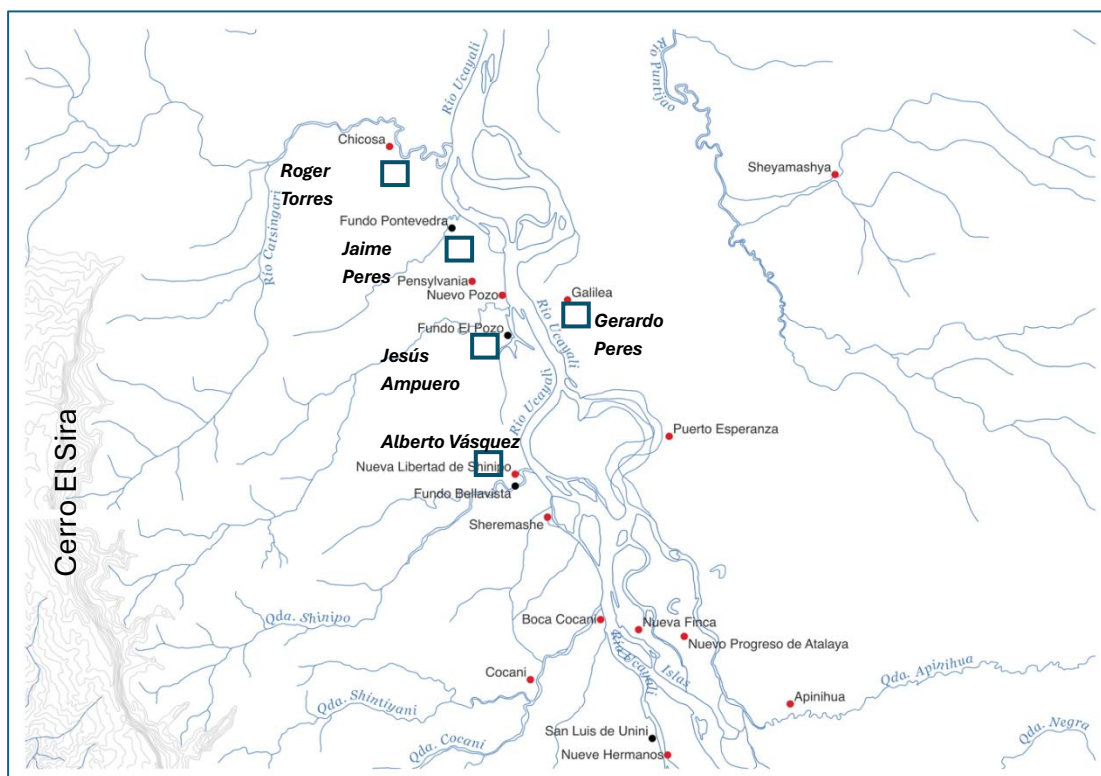
⁵⁷ Los ashéninkas del Alto Ucayali son conscientes de estas prácticas y que algunos de los asháninkas o ashéninkas en los fundos se habrían incorporado al trabajo con los patrones de esta manera.

que fuera en contra de los intereses del patrón, llamando la atención sobre los “ociosos” o que fueran sospechosos de actitudes rebeldes para aplicar las sanciones y castigos que disponía el patrón. Sinangama destaca el rol de los kurakas como intermediarios entre los ashéninkas del Gran Pajonal y el patrón, su labor hizo posible poblar los fundos en donde ahora están las comunidades Apinihua y Lagarto Millar. Jeshushi también señala que los kurakas se encargaban de negociar los productos que adquiriría el patrón en otras zonas y conseguir gente para trabajar y servir al patrón a través de métodos pacíficos o violentos⁵⁸.

Los patrones establecerían un rígido control en el Alto Ucayali para asegurarse que la producción de estas tierras sirviera para incrementar sus ganancias lo más posible. Contaban con el trabajo de los ashéninkas que estaban más sometidos en su fundo y con otros a los que enganchaba en el trabajo por deudas. La producción de cultivos para la exportación y el consumo interno sería la principal fuente de sus ingresos a lo que se sumaría la ganadería y la madera. La estabilidad de su poder económico, político y territorial se basaba en este sistema de producción y en el control del flujo de mercancías a través de la red de comercio y transporte que los conectaba con ciudades como Iquitos y Pucallpa, río abajo por el Ucayali. De todos modos, los ashéninkas aprovecharían el auge y decadencia de productos y las fisuras en el sistema del *patronado* para buscar mayor participación y control de las relaciones comerciales que el patrón monopolizaba.

Los ashéninkas se harían una idea del nuevo panorama en el Alto Ucayali según la propia experiencia y la información que circulaba sobre los fundos y patrones. De ese modo, evaluarían sus decisiones para establecer relaciones de trabajo o de intercambio comercial con de acuerdo con sus posibilidades y circunstancias. Los patrones serían conocidos por el trato que daban a los ashéninkas y, sobretodo, por el nivel de cumplimiento de los pagos y tratos pactados. La mezquindad, el castigo físico y la humillación podía diferenciar a los patrones “malos” de los “buenos” que, más bien, se mostraban más desprendidos, entregándoles productos antes de iniciar los trabajos, cumpliendo con los pagos ofrecidos y mostrándose flexibles en el trabajo.

⁵⁸ En los relatos se ha mencionado tanto las correrías y secuestros, como el “arte de convencer” que se podía utilizar con sus paisanos, especialmente, cuando se apoyaba en lazos familiares o de amistad.



Mapa 3. Ubicación de antiguos fundos en la época del *patronado*

Shimpo cuenta que Alberto Vásquez tenía un pastizal grande y uno de los primeros productos que encargaría trabajar a su padre era el cultivo del barbasco exigiendo que toda la producción le sea entregada, prohibiendo el comercio con otros. Los ashéninkas almacenaban el barbasco en hatos y luego los sacaban por montones para entregarlos al patrón en pesados sacos. Una vez entregado el producto esperaban su pago, aunque no siempre recibían lo esperado y veían que el producto que entregaban no era suficiente para pagar su deuda, además, el patrón les cobraba por todo, incluso por pescar en la cocha dentro de sus tierras.

El padre de Mayni comenzó a trabajar con Arquímedes sembrando chacras de poroto. Mayni dice que su padre conseguía varias cosas con ese patrón y cumplía con pagarle, lo consideraba un buen patrón. Cuando cancelaba su deuda podía volver a trabajar con él, irse con otro patrón o parar de trabajar con un patrón. Así, volvió a trabajar la madera con Arquímedes que lo buscó porque era un conocedor del monte. Después, dejó de trabajar y se regresó a Shupial para trabajar solo para él y su familia. Lo mismo haría el propio Mayni con Gerardo Peres otro patrón “bueno” con quien trabajó talando madera y sembrando poroto en su fundo en Galilea, luego regresaría a Shupial.

Mayni sabía que tanto él como su padre tenían la opción de volver a trabajar con un patrón solo cuando les hiciera falta comprar mercaderías. En el intercambio ashéninka el compromiso que ponen ambas partes para obtener bienes inmediatos o diferidos generaba confianza por la satisfacción de la transacción y su repetición. Pero, con el patrón no había seguridad, no siempre cumplía con las expectativas de los ashéninkas, además, la mezquindad del patrón se extendía a la prohibición de irse a trabajar con otro patrón, presionando cada vez más a los indígenas con las deudas que les generaba.

Los ashéninkas conseguirían tener una influencia en el flujo de mercaderías y en el valor de estas a través de los pedidos que hacían a los patrones a cambio del trabajo. Esto podría ocurrir especialmente durante los periodos de auge del valor comercial de algunos productos, lo que despertaba un interés particular para los patrones, porque era una oportunidad de acrecentar ganancias de manera más rápida. De ese modo, los ashéninkas, también, podían presionar al patrón para que sea más flexible, menos violento y más amistoso y considerado, no obstante, estos factores también podían intensificar los extremos del buen y el mal patrón.

El mayor protagonismo que podían tener los ashéninkas, en algunas circunstancias, no dependería solo de factores externos, también sería la consecuencia de las estrategias ashéninkas para balancear las relaciones de poder con el patrón. La inestabilidad del mercado y el valor de los productos y por tanto de las ganancias comerciales, así como, la vulnerabilidad psicológica y emocional del patrón, los cambios sociales y económicos o la presencia de otros actores, como los misioneros, por ejemplo, serían aprovechados para buscar negociar con el patrón en condiciones más favorables.

Una forma “pacífica” de resistencia se rescata de la historia de Shimpo, sobre como hacían para “rebelarse” cuando Alberto Vásquez no cumplía con lo ofrecido. Al parecer, una forma de “resistencia de los débiles” (Scott, 2000) que parece utilizar el engaño y la manipulación psicológica y emocional del patrón. Lo que hacían era engañar al patrón sobre el trabajo encargado para obligarlo a cumplir con los pedidos que hacían los ashéninkas a cambio de la producción. Si el patrón no daba importancia a sus pedidos, entonces, cuando él llegaba a informarse sobre el avance del trabajo, confiado en recibir los productos que había encargado, no se le mostraría nada. Pronto, se daría cuenta que los indígenas no habían trabajado como él quería porque había olvidado cumplir con su parte del trato. Presionado por cumplir con sus socios comerciales en Pucallpa e Iquitos y aprovechar los buenos precios que se pagaban, se vería obligado a ser más considerado y consentidor en el cumplimiento de sus pagos. Esta era una manera de obligar al patrón a satisfacer la preferencia ashéninka.

El secreto de los antiguos era que no iban a enseñarle el producto del trabajo al patrón, solo le hacía su pedido y le decía que le haría el trabajo que le encargaba ... porque antes el patrón los ha engañado ofreciendo una cosa que luego no cumple. Entonces, vamos a engañarle también. Cuando viene el patrón no va a encontrar nada y va a preguntar ¿Por qué no has cultivado? Ya él mismo empieza a analizar que no ha cumplido con lo que le han pedido... Ahora sí, piensa, le voy a cumplir y pide nuevamente que le hagas su encargo y la gente recién empieza a trabajar.

Mayni recuerda la presencia de este otro tipo de *wiracocha*, “un gringo que venía a hacer reuniones para hablar de la biblia” en la misión evangélica de Chicosa. Además de la enseñanza de la biblia y la doctrina religiosa, algunos aspectos de la convivencia con los misioneros les resultaría desconcertante. En particular, cuando instaban a no trabajar “decían que va a venir dios, va a bajar, ya no trabajes, ya no hagas tu chacra”. Al ver que esta profecía no se cumplía, Mayni y otros ashéninkas dejaron de creerles.

Las costumbres que llevaron los misioneros incluían la prohibición de la bebida del masato, algo muy difícil de cumplir entre algunos ashéninkas. Además, a los ashéninkas les resultaban extraños los alimentos procesados que llevarían los misioneros y que alimentarían los rumores mal intencionados de los patrones de la zona, que los tildaban de pishtacos⁵⁹. A la larga, más ashéninkas terminarían oponiéndose a su presencia. La enemistad de los patrones con los misioneros sería motivada por la competencia que significaba la afiliación de los ashéninkas a sus misiones. Además, los misioneros eran críticos de su forma de trabajo, cuestionaban la exigencia del pago de deudas y la imposición de castigos físicos.

Sinangama reconoce la importancia de la misión para su comprensión del contexto más amplio en el Alto Ucayali “desde allí nosotros hemos empezado a conocer la realidad de la vida, como vivían las demás personas de ese ámbito, de hacendados y ganaderos, que eran las únicas personas que podían abastecer con mercancías. En esa época Atalaya era una parcela, una ganadería.” A eso se debería que su familia, como dice él, “no estaba tan sometida a los patrones”. La misión en Chicosa habría facilitado su ubicación en un espacio menos controlado por patrones. La mamá de Sinangama trabajaba por su cuenta y vendía su producción a comerciantes independientes o patrones, Así, trabajó con el fundo del patrón Raúl Piño pero no se volvió dependiente de este.

Los patrones y los religiosos también habrían ayudado a difundir la práctica del compadrazgo⁶⁰. Se ha dicho que esta institución sirvió para encubrir el chantaje psicológico que

⁵⁹ Pishtaco es un término en quechua que se usa para referirse a la creencia, muy extendida en Ucayali, sobre un personaje de apariencia caucásica, “un gringo”, que extrae la grasa de los indígenas para usarla como combustible.

⁶⁰ En el capítulo 5 se analiza el compadrazgo/padrinazgo asociado a la relación con patrones y la institución del *ayompari*.

ejercía el padrino sobre el ashéninka que solo podía tener acceso a algunos beneficios a través de este, manteniéndolo, así como servidumbre (Hvalkof, 1998, p.66). Pero, desde la perspectiva ashéninka, el compadrazgo favorecía un intercambio más íntimo y afectuoso que podía facilitar y mejorar los acuerdos y tratos comerciales, además de establecer una mayor confianza para apelar a la solidaridad y el apoyo mutuo que define esta institución. En ese sentido, se ha sostenido que mientras los mestizos usan el compadrazgo para fomentar la lealtad y apoyo de los ashéninkas, estos utilizan las prácticas asociadas al *ayompari* o socio comercial, para que los mestizos sientan el deber de darles una recompensa justa (Killick, 2008, p.304). Además, el compromiso del padrino podía expandirse a diversos temas más allá de los comerciales, como la educación del ahijado. Los patrones, en mayor o menor medida, dependiendo de sus circunstancias particulares, podían estar en una situación de vulnerabilidad psicológica y emocional, potencialmente abiertos a diferentes formas de implicación en su relación con los ashéninkas, como en el campo afectivo y de lo familiar. Como señala Sinangama: “antes cada uno regía en su familia, pero ahora era el patrón y el kuraka que conformaban una familia”.

En Shupial, cerca al fundo El Pozo, una pareja de comerciantes comenzaría a trabajar con la familia de Jeshushi. Ambos, establecerían relaciones de compadrazgo con los indígenas. La señora Inés es muy recordada por ser la madrina de Jeshushi y de muchos niños de esa zona y por la gran influencia que tuvo en la formación del sentido de comunidad entre los ashéninkas. Jeshushi pudo acceder a la educación formal gracias a su madrina, pero también valora los conocimientos que le transmitió, particularmente el uso de medicinas occidentales y aprender a inyectar medicina, algo que él y su hermano todavía practican en su comunidad. Pero, algo que destaca en particular es que con ella aprendería “a hablar”, a tratar con el *wiracocha*. Todo ello sería vital para el nuevo horizonte que se forjaría como líder cuando el *patronado* llegara a su fin.

La madrina llevaba al cura de la iglesia de Atalaya para realizar misas y bautizos y fue la primera maestra escolar. La escuela funcionaba en su propia casa en donde daba las primeras lecciones a los niños. En su tienda tenía una variedad de productos que incluían medicinas que ella misma recetaba y daba tratamientos con vacunas e inyectables. Con el tiempo se afianzaba la convivencia en comunidad y se incorporaba las costumbres de caseríos y poblados mestizos. Por supuesto, cada uno de los bienes y servicios que proporcionaba a los indígenas eran anotados en el cuaderno de la mercantil, en donde se controlaba las deudas al patrón que luego cobraba con la producción del trabajo indígena.

Jeshushi era consciente que su madrina era una patrona que buscaba ganancias y “engañaba” pero también le tuvo mucha estima y afecto. En términos prácticos, la madrina cumplía el rol del intermediario con la ciudad e instituciones de la sociedad nacional, de cierta manera la del Estado ausente. La madrina hacía registros de vivientes para el gobierno y la iglesia y acudía a la ciudad para ayudar a resolver algunos problemas en los que se podían ver envueltos con la policía o las autoridades mestizas en Atalaya. En el futuro, estas tareas serían asumidas por Jeshushi y otros líderes “modernos” con nuevos conocimientos y habilidades que adquirieron en su experiencia de vida para potenciar su liderazgo tradicional.

Con la llegada del gobierno peruano, el patrón sumó a las instituciones de gobierno a su favor, especialmente, la policía y los juzgados de Atalaya. Traer policías o llevar a los indígenas hasta Atalaya eran situaciones extremas cuando los castigos y penas que imponía el patrón contra los rebeldes no eran suficientes. Por ejemplo, Jeshushi afirma que no se podía hacer nada contra Alberto Vásquez porque él mismo se había nombrado Teniente Gobernador y tenía su propia policía, “pégale al Teniente Gobernador y te meten al calabozo para sumirte en agua. Te palean, te castigan y te hacen chambear en su pastizal una semana, quince días”. Con las riberas lotizadas por patrones, había una cooperación entre ellos para mantener a los indígenas presos entre sus dominios, alertando de fugas y negándose a recibir a la gente de otro patrón. Algunos ashéninkas buscaron escapar de los patrones bajando el río Ucayali o por sus afluentes⁶¹. Su éxito dependía de las redes de familiares y de amigos que podían encontrar en su camino, de otro modo, podían ser recapturados y recibir drásticos castigos en represalia.

El fin del *patronado*⁶² se produce debido a un conjunto de factores, externos e internos, que provocaron su crisis y desaparición, dando paso a la emergencia de las comunidades ashéninkas modernas o comunidades nativas. Los cambios sociales, políticos y económicos que acontecían en el Perú y el mundo comenzarían a embalsarse en el muro que los patrones habían levantado para aislar el Alto Ucayali. La nueva ola de la colonización (la globalización) derrumbaría esta barrera para dar paso a nuevas conexiones en el entramado histórico que vinculaba a los ashéninkas con este paisaje y que nuevamente ponían a prueba su resiliencia, así como, la de los patrones hacendados.

Según Shimpó, una de las razones por las que se acabó el *patronado* fue la llegada de “los gringos”. La misión de Chicosa habría atraído a varios paisanos que dejarían a sus patrones,

⁶¹ Estas migraciones irían poblando las comunidades ashéninkas que se encuentran en el departamento de Ucayali.

⁶² Los ashéninkas hablan del *patronado* como una época pasada. Sin embargo, todavía hay patrones, llaman *awatrothe* a las personas para las que trabajan, sea en la chacra para cultivar la tierra, en la madera o como sinónimo de jefe en algún trabajo en la ciudad. Sin embargo, las condiciones particulares del *patronado* no existen más.

respondiendo a un pragmatismo económico o al entusiasmo por el discurso evangélico que traían los misioneros. En Chicosa, al igual que los fundos, quedan algunas huellas de la antigua misión. La iglesia aún esta activa, pero ahora como en el pasado, como decía Mayni, no todos los ashéninkas le dieron su apoyo. Algunos preferían seguir trabajando con los patrones o combinar el comercio con patrones y comerciantes evitando verse atrapados en las deudas. De todos modos, la presencia de los misioneros abriría ciertas grietas en el discurso dominante del patrón que sería apropiado por los ashéninkas para elaborar sus propias críticas y juicios sobre los buenos y malos patrones.

La educación que facilitarían los misioneros y padrinos fortalecería las capacidades de algunas familias para negociar con comerciantes y patrones. De todos modos, su acceso inicial sería limitado y en niveles muy básicos, sería más aprovechado por la siguiente generación como Sinangama o Jeshushi, por ejemplo. Pero, una vez que comenzaron a aparecer las escuelas en caseríos y ciudades vecinas, los indígenas buscaban enviar a sus hijos a estudiar y se convirtió en una demanda a los patrones y padrinos. Al no poder satisfacer esa demanda, el patrón vería su prestigio debilitado reduciendo su poder para atraer y mantener a los indígenas trabajando para él.

Otra de las razones por las que el patrón iría perdiendo su poder es el crecimiento de las ciudades que, junto a la mayor presencia de instituciones del Estado para el control político y económico en la Amazonia rural, favorecería el desarrollo del comercio interno y una economía más abierta y moderna. El patrón perdería el monopolio de los bienes manufacturados con la mayor competencia de comerciantes y tiendas comerciales independientes en pequeños asentamientos y poblados. Los comerciantes y algunos patrones comenzaron a pagar con dinero y algunos ashéninkas se animarían a comprar en las tiendas que se abrían en las emergentes ciudades como Atalaya. A pesar de que los patrones todavía recriminaban a los ashéninkas por comerciar con otros, lo que consideraban una traición, e insistían en el chantaje y la amenaza de cortarles la provisión de las mercaderías, con el tiempo se haría cada vez más difícil controlar el libre comercio por el río Ucayali.

Por otro lado, tras la caída de los productos de exportación como el barbasco o el algodón no apareció otro boom que los fundos pudieran aprovechar de manera excepcional. La madera exigía otro tipo de sistema de trabajo, tal vez similar al de la época del caucho, menos preocupado en la tierra y más en la habilitación de grupos independientes de trabajo. Algunos patrones sobrellevarían la crisis manteniéndose con la producción de cultivos para el mercado local y la ganadería. La inversión en tiendas comerciales en la ciudad de Atalaya ayudaría a

generar la riqueza que formaría la élite económica emergente en la región. Algunos patrones dejarían sus fundos y otros se mantendrían en condiciones menos favorables que antes, pero a la larga, el *patronado* no pudo adaptarse a los nuevos tiempos de apertura social y económica.

La historia de Ordoyo “un patroncillo maltratador que tenía su fundito arriba de Sheremashe” bien podría representar la crisis que encierra la figura del patrón en esta época. Ordoyo, como otros patrones, tenía un férreo control sobre la ribera del Ucayali de la que se creía el dueño y señor. Tenía casas cerca del río para controlar el tránsito y ser la primera cara para el transeúnte foráneo, advirtiéndole que el tramo recorrido era de su propiedad. Nada pasaba por ese río si no era a través de él o su gente de confianza. Una vez, ante el incremento del tránsito de tanta gente, que incluía funcionarios y ciudadanos comunes, vio una embarcación cerca de su fundo y entró en cólera. La rabia lo llevó a una reacción descontrolada. En su desesperación, enajenado, agarró su escopeta y comenzó a disparar, matando a una persona e hiriendo a otras. Ordoyo fue denunciado y capturado por la policía para luego ir a parar a la cárcel en Atalaya. No se supo más de él y se cree que tal vez murió en la cárcel.

Jesushi y su hermano reflexionan sobre su comportamiento, recriminando como es que “no entendía que el Ucayali es como una carretera, que es una pista para todos”. Ambos, hablan de este caso como un comportamiento “incivilizado”, de alguien que no entiende que el río no es su propiedad y no puede prohibir a la gente y sus embarcaciones transitar libremente, sobre todo, conociendo de los cambios que acontecían en la sociedad nacional. Esta historia me hizo pensar en el drama de estos personajes, “los patrones”, que llegaron seducidos por la posibilidad de generar riqueza fácil y gozar del privilegio de ser encumbrados como protagonistas del progreso en la selva peruana. Sin embargo, como el personaje de ficción basado en Fitzcarrald⁶³, termina mostrando lo absurdo e insensato del civilizado, lindando con la locura, perdido en un paraíso ilusorio. Por el contrario, los ashéninkas aprendieron a negociar con los foráneos en la economía de mercado y procuraron buscar mejores tratos, personales y comerciales, en la medida de sus posibilidades y aprender cada vez más sobre el comercio de los blancos, las instituciones del Estado y la sociedad nacional.

En su experiencia de contacto con comerciantes, misioneros, patrones, buenos y malos, con errores y aciertos, fracasos y éxitos, los ashéninkas encontraron la manera de obtener los bienes que deseaban, sin matar o comerciar humanos, sin engaños, sin esclavitud, buscando siempre una salida “civilizada” y encontrar un camino “diplomático”. Mientras, los patrones

⁶³ La película Fitzcarrald de Werner Herzog (1982) basa su personaje en el cauchero peruano Carlos Fermín Fitzcarrald.

fueron perdiendo el poder en el Alto Ucayali conforme no pudieron mantener el monopolio de los bienes, la fuerza laboral y ya solo faltaba que perdieran el control de la tierra y los recursos. El toque final para la caída del *patronado* lo daría la llegada de vientos “revolucionarios” bajo la forma de movimientos sociales, uno pacífico y otro violento, para los ashéninkas, una dicotomía recurrente en su historia del contacto.

En una oportunidad, caminando por las trochas que conectan Nuevo Pozo con el caserío Pontevedra, Jeshushi recordaba el extenso pastizal que tenía el patrón Jaime Peres en ese lugar. Jeshushi movía las manos señalando hasta donde se extendía el pastizal en donde un “tremendo toro bravo” era motivo de temor de los niños que pasaban por ahí. Más adelante, señaló un camino en dirección al río Ucayali, el puerto de entrada al fundo por donde un día subieron unos hombres vestidos de negro que comenzaron a buscar al patrón. Luego, los hombres hicieron disparos y mataron al toro bravo que mandaron a cocinar e invitaron a comer a todos, “aquí no queremos explotadores, decían”. Sería la última avanzada de “Sendero Luminoso”.

Los senderistas, miembros del Partido Comunista del Perú “Sendero Luminoso” (PCP-SL) llegarían a la zona entre finales de la década de 1980 e inicios de los 1990 cuando el *patronado* ya se encontraba en decadencia. Esta organización armada, marxista-leninista-maoísta, que desató el conflicto armado interno en Perú, no tenía ningún vínculo con el movimiento indígena amazónico que hacía frente a la amenaza de la colonización de sus tierras buscando un futuro para sus pueblos en la sociedad nacional, demandando el reconocimiento de sus derechos al Estado peruano. Por el contrario, buscaba destruir el Estado peruano con métodos extremadamente violentos y brutales sobre cualquier opositor o supuesto obstáculo a sus fines, incluyendo indígenas y campesinos. El PCP-SL quería crear un nuevo Estado en el que los ashéninkas serían parte de la masa, el pueblo liberado. Los senderistas llegarían al Alto Ucayali dejando una estela de terror en su camino por la Selva Central desde los Andes, algo que fácilmente podría evocar la violencia que el *wiracocha* dejó a su paso según el mito ashéninka que lo vio emerger de las profundidades de un lago.

Como aconteció en las primeras comunidades asháninkas a donde llegaron los senderistas en la Selva Central, en estas últimas, su discurso también tendría un aspecto atractivo al inicio. De qué manera no podría sonar atractivo para los ashéninkas en la época del *patronado* la arenga que clamaba “no queremos abusivos, mentirosos, que maltratan a la gente y los explota”. No se cuenta con mucha información sobre la actividad de Sendero en esta región, pero forma parte de las historias de algunos comuneros sobre el pasado reciente en el Alto Ucayali y en particular sobre el fin del *patronado*. Se dice que los senderistas no se metían

con los ashéninkas, que su objetivo principal eran los patrones hacendados. Se informaban sobre las actividades de los patrones y las denuncias del maltrato y explotación sobre la gente. Las acciones violentas también eran dirigidas hacia cualquier persona en los caseríos, comunidades y en la ciudad de Atalaya. Su red de informantes les indicaba quienes eran “soplones” o contrarios a su presencia y los asesinaban.

Como en otras zonas en donde Sendero Luminoso tuvo presencia, se generó un ambiente de miedo y sospecha que puso a los ashéninkas en la mira de las autoridades de Atalaya. La Marina que estaba a cargo del control militar de la región hostigaría a los ashéninkas cuando se desplazaban por el río Ucayali. Los indígenas debían tener una credencial de su organización para poder transitar con seguridad. Jeshushi recuerda que les decían con tono de reproche “tú eres de una comunidad, entonces eres comunista”. Las cosas cambiarían radicalmente cuando los líderes de la OIRA llegaran a un acuerdo con La Marina. Los indígenas y La Marina tendrían un acuerdo de cooperación, una alianza para vigilar el territorio promoviendo la formación de comités de autodefensa bajo la dirección del ejército ashéninka u *obayerite*. Con entrenamiento y provisión de armas, los ashéninkas verían la oportunidad de fortalecer su dominio territorial frente a los subversivos y cualquier foráneo que consideraran una amenaza.

La repercusión que hubo a nivel físico, psicológico y emocional sobre los patrones terminó ahuyentándolos del Alto Ucayali. Cuando los senderistas llegaron a “ajusticiar” a los patrones fueron confrontados en “juicios populares” por el abuso y los maltratos que cometían contra los indígenas. La imagen sería poderosa. Los senderistas no solo saquearon los bienes del patrón y lo sometieron a castigos físicos y humillaciones, si es que no eran asesinados, sino que además destruirían y quemarían los cuadernos de la mercantil, el registro de las deudas que mantenían a los indígenas bajo su poder.

Otro movimiento social arribó al Alto Ucayali, este sí, uno que provenía del proceso de organización étnico-política que llevó a la creación de las organizaciones indígenas amazónicas desde los años 1960. Con el Decreto Ley 20.653 de 1974 durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado, se había iniciado la inscripción y titulación de comunidades nativas y el avance de su cumplimiento era un motivo primordial de la lucha de organizaciones indígenas para asegurar los territorios que venían siendo arrasados por los colonos. En una oportunidad, un ashéninka de la comunidad Aerija me contó que por esa época llegaron funcionarios del SINAMOS⁶⁴ y exhortaron a sus paisanos a trabajar para ellos mismos y no para el patrón. Aerija

⁶⁴ El Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social SINAMOS era un organismo estatal creado durante el gobierno de Velasco para promover la organización autónoma de la población.

obtuvo la inscripción y titulación como comunidad nativa en el año 1975. Pero, a diferencia de Aerija que se encontraba cerca de la ciudad de Atalaya, muchos otros ashéninkas no podían acceder a este derecho. En esa época existía una limitada capacidad de acción y una comprensión limitada de la realidad indígena amazónica por parte del Estado. Fue en el año 1986 que las denuncias de los abusos cometidos por patrones en Atalaya comenzarían a llegar a las oficinas de AIDSEP en Lima (García-Hierro et al., 1998). Las coordinaciones entre dirigentes indígenas y sus aliados buscarían hacer justicia a la situación de los indígenas en Atalaya. La creación de la OIRA y la implementación de un proyecto para la titulación de comunidades nativas en esta región sería clave para devolver consolidar el dominio territorial a los ashéninkas en el Alto Ucayali. El movimiento indígena llegó en un momento preciso en el que las comunidades ashéninkas comenzaban a desenvolverse con mayor independencia del patrón, pero aún muchos sufrían de sus abusos y maltratos.

Algunos ashéninkas habían aprendido a relacionarse más con la ciudad y con los mestizos en Atalaya. Un líder “moderno” en formación que trataba con funcionarios del Estado peruano y las instituciones de la sociedad nacional. Es así como consiguen involucrarse con el movimiento indígena en Atalaya y logran la inscripción y titulación de muchas comunidades nativas en la década de 1990 con el apoyo de la OIRA.

Como ya se mencionó anteriormente, en el futuro, los ashéninkas del Alto Ucayali terminarían apropiándose de este paisaje y de los patrones solo quedarían algunas huellas de lo que fue su propiedad y su presencia en el Alto Ucayali. Esto es producto no solo de la resistencia ashéninka que se realiza con sagacidad e inteligencia en sus relaciones con los colonos en esta región, sino de la fortaleza de los principios culturales que le permite una base social, material y simbólica para emprender y afinar sus estrategias y acción política. La liberación ashéninka también se puede entender como una liberación simbólica del paternalismo del patrón que se apoyaba en la dependencia que provocaba un intercambio realizado de manera desigual, “la esclavitud”, que afectaba tanto a ashéninkas como a *wiracochas* en la pérdida de libertad por la codicia y la pérdida de autosuficiencia. Esta experiencia va a ser aprovechada para la reorganización social, política y económica que abrirá nuevas posibilidades para la convivencia de los ashéninkas con los *wiracochas* y sus bienes en la Amazonia contemporánea.

CAPÍTULO 3. LA VIDA SOCIAL ASHÉNINKA Y SU ORGANIZACIÓN

Este capítulo ofrece un panorama de la vida social entre los ashéninkas del Alto Ucayali, a partir de algunos aspectos de la organización y del manejo de las relaciones dentro del grupo más cercano, así como con vecinos, familiares y foráneos más apartados. Se examina cómo las nociones de proximidad y distancia se expresan en los vínculos cotidianos y se articulan con el lenguaje del intercambio dentro de una red más amplia de significados. El análisis aborda distintas dimensiones de la vida social ashéninka —como la familia, la privacidad y el liderazgo— en las que las relaciones de intercambio operan como mediadoras que facilitan la acción social y la construcción de lazos significativos con los otros.

Para este análisis resulta fundamental pensar la vida ashéninka en movimiento. Siguiendo las propuestas de Ingold (2000, 2011) sobre la articulación entre lugar, movimiento y conocimiento en la experiencia humana, se resalta la movilidad ashéninka como un “peregrinar”⁶⁵, en el sentido que Ingold utiliza “para describir la experiencia encarnada de este movimiento deambulatorio” (Ingold, 2011, p. 148). Esta movilidad, orientada desde puntos de referencia cambiantes, configura la relación con los otros en cada encuentro, donde los ashéninkas transforman y son transformados a través del intercambio de personas, ideas y cosas, renovando así sus conocimientos y los marcos sociales y cosmológicos que sustentan su forma de ser.

En ese sentido, la movilidad ashéninka se manifiesta en trayectorias personales y colectivas que van desde la esfera íntima de la convivencia familiar —donde se transmiten y aprenden los principios de la vida ashéninka— hasta el horizonte de relaciones posibles más allá de ella. En los encuentros con los otros se generan vínculos significativos que van tejiendo los nudos del “entramado” ashéninka sobre el paisaje amazónico.

La movilidad ashéninka ha sido ampliamente destacada en la literatura, tanto en relación con sus desplazamientos en el bosque —donde interactúan con seres visibles e invisibles mediante comunicación e intercambio en un ecosistema simbólico (Rojas Zolessi, 2014)— como en los viajes de larga distancia vinculados al comercio interétnico y a las grandes movilizaciones inspiradas por guerreros y figuras míticas. En otro lugar, el autor ha

⁶⁵ El término en inglés *wayfarer* se traduce aquí como “peregrino”, en su acepción más amplia de “quien anda por tierras extrañas”, para denotar tanto el sentido material como el metafórico de un movimiento que, en la experiencia de los ashéninkas, permite a la persona transformarse y realizarse en relación con los otros, renovando conocimientos, lazos y marcos de vida. Se resalta, además, su contraste con la noción de *wanderer* —errante o nómada— asociada a quienes carecen de residencia o destino fijo y conocido, una categoría frecuentemente atribuida de manera negativa a los pueblos indígenas, como ha señalado Ramos (1998, p. 33)

reflexionado sobre la importancia de esta movilidad en la apropiación del paisaje y en la emergencia de formas de territorialidad que conducen a la lucha política (Osorio, 2012). Asimismo, se han analizado sus múltiples modos de relacionarse con el entorno a través de una concepción multidimensional del paisaje, expresada en diversos ámbitos de la vida ashéninka, como la mitología, los viajes, las narrativas o el arte (Barreto, 2018).

El análisis parte de las reflexiones sobre el significado de los desplazamientos registrados en las historias de migración de las familias ashéninkas hacia el Alto Ucayali, así como de aquellos que se realizan de manera cotidiana, periódica, planificada o imprevista en la comunidad y su entorno. Asimismo, se examina el proceso de transición desde una forma de organización “tradicional” hacia una “comunitaria”, que supone un movimiento colectivo de la dispersión hacia la concentración en asentamientos nucleados, redefiniendo el campo relacional entre las familias ashéninkas y con otros grupos sociales y lugares.

En primer lugar, se aborda el panorama de la vida social entre la ciudad de Atalaya y las comunidades nativas, destacando la noción de familia como un registro que muestra cómo la agencia social ashéninka se apoya oportunamente en su red de parientes. El vínculo familiar se reactualiza en el compartir ashéninka, inculcado desde muy temprano en la crianza, y se resignifica en el intercambio material y simbólico que moviliza afectos, solidaridad y ayuda recíproca. De ese modo, los ashéninkas —“la gente”— constituyen el sustrato de las relaciones significativas que organizan lo que llaman “la familia verdadera”. Estas relaciones se establecen tanto en la convivencia íntima y cotidiana con los parientes cercanos como en las interacciones eventuales, concretas o imaginadas con otros miembros de la red de parientes lejanos en el devenir de la historia personal.

Seguidamente, se examina el asentamiento ashéninka, el *nampitsi*, la unidad mínima que concentra la vida social y desde la cual se posicionan individuos y grupos para establecer relaciones con los otros a lo largo del ciclo de desarrollo familiar. Estas reflexiones se profundizan principalmente a partir de las observaciones realizadas en la comunidad de Nuevo Pozo, donde mantuve un contacto y convivencia más estrechos durante mi estancia en el Alto Ucayali.

Los principios ashéninkas que forman a las personas, inculcados en el *nampitsi*, trazan el camino de la autonomía que se despliega dentro y fuera de la comunidad. Las fiestas y reuniones sociales, en las que se bebe *masato*, son encuentros cara a cara que atraviesan las barreras de privacidad establecidas en el *nampitsi*. Así se reafirma la identidad y la autonomía de las personas, y se reconoce a los otros como seres susceptibles de emociones —positivas o

negativas—, haciendo posible el manejo de las relaciones. Los viajes fuera del *nampitsi* ofrecen oportunidades de aprendizaje y de “familiarización” de lo desconocido en lugares menos conocidos o seguros. Tales experiencias enseñan sobre los riesgos y posibilidades del intercambio con el entorno, y aportan al manejo de las relaciones con el mundo exterior, orientando a su vez los procesos de transformación social al interior de la sociedad ashéninka.

En otro momento, se examinan las formas de liderazgo que se revelan en la vida cotidiana y las figuras de autoridad que emergen en la actualidad. El jefe y las autoridades de la comunidad nativa⁶⁶, así como dirigentes, técnicos y profesionales indígenas en la ciudad, evocan en cierta medida diversas facetas históricas del liderazgo ashéninka. La fuerza y destreza del guerrero (*obayeri*), la capacidad negociante del *ayompari* o el conocimiento y sabiduría del chamán (*sheripiari*), emergen tanto en contextos de conflicto y tensión como en situaciones de calma y contemplación. El conjunto de habilidades y estrategias atribuidas a los líderes se asocia a una diplomacia que subyace al rol mediador en las políticas internas y externas que afectan al grupo, presente en su historia de “hombres fuertes” antes y después del contacto con los blancos, y que se perfecciona en el campo de las relaciones interétnicas. La capacidad de negociación, presente en la práctica del intercambio y en la tradición del *ayompari*, constituye una de las facetas más destacadas de los líderes ashéninkas, tema que se retomará en los capítulos siguientes.

3.1. Familia vecina y “familia verdadera”

La vida social de los ashéninkas del Alto Ucayali transcurre principalmente en las comunidades nativas ubicadas a ambos márgenes del río Ucayali y en su dinámica de interacción con Atalaya⁶⁷, la ciudad más importante de la región. El río constituye la principal vía de comunicación entre las comunidades vecinas y de estas con Atalaya, adonde se viaja periódicamente, sobre todo para el comercio, la realización de gestiones burocráticas y actividades de esparcimiento.

⁶⁶ La comunidad nativa es la figura legal que reconoce la existencia y los derechos territoriales de una colectividad indígena en la Amazonía peruana. El marco normativo que la regula establece que se rige por una asamblea general y una junta directiva como órganos de gobierno, y que su representante legal es el jefe de la comunidad. Su inscripción oficial conlleva la adjudicación de un título de propiedad sobre las tierras que ocupa.

⁶⁷ Atalaya es una ciudad emergente de la Amazonía peruana que, en la última década, ha experimentado un notable crecimiento poblacional y de infraestructura. Con más de 12 mil habitantes, constituye la segunda ciudad más importante del departamento de Ucayali después de Pucallpa y, al igual que esta, es un centro administrativo relevante para la industria maderera y la explotación de hidrocarburos.

La ciudad de Atalaya, fundada en 1928 durante la transición entre el auge del caucho y el régimen del *patronado*, fue el lugar donde tuve los primeros contactos que me introdujeron al mundo ashéninka durante el trabajo de campo. Posteriormente, profundicé en la vida ashéninka en las comunidades nativas, especialmente en la C.N. Nuevo Pozo, más alejado de la ciudad.

Durante gran parte del siglo XX, Atalaya estuvo dominada por colonos y patrones que mantenían a los indígenas —principalmente ashéninkas y yines— bajo diversas formas de sometimiento a través del trabajo, las deudas y la servidumbre en los fundos y en la ciudad. García-Hierro (1998) la describe de este modo en la década de 1990:

Atalaya, en el siglo veinte, era una región abyecta donde la perversión racista era percibida como la normal consecuencia de una inferioridad natural. Los policías, jueces y funcionarios locales del Ministerio de Agricultura, "las autoridades", trabajaban para facilitar la explotación inhumana de la población indígena por parte de los patrones y habilitadores, bajo la tranquila seguridad de que eso era justo a los ojos del desarrollo local (García-Hierro, 1998, p.20).

Durante el *patronado*, el poder económico y político concentrado en los patrones configuró la ciudad y la creciente burocracia estatal a la medida de su moral y de su sistema económico. Los indígenas eran llevados a Atalaya para ser juzgados y castigados cuando se rebelaban contra el patrón, con el respaldo de la policía y de las autoridades locales. Por ello, el reconocimiento de los derechos indígenas y la búsqueda de justicia encontraron una fuerte resistencia, y solo se lograrían avances en la última década del siglo XX, gracias al apoyo de aliados externos. No obstante, como se señaló en el capítulo anterior, las estrategias de liberación frente al patrón fueron diversas y encarnaron un proceso de aprendizaje progresivo sobre los blancos y su mundo, facilitado por las múltiples relaciones comerciales, de amistad y de alianza que los indígenas establecieron con patrones, comerciantes y religiosos, relaciones que a su vez implicaban un vínculo con la ciudad.

En su historia, los ashéninkas han sostenido una perspectiva de las relaciones sociales más allá de “la aldea”. Durante el *patronado*, cuando emergieron los primeros centros poblados en el Alto Ucayali, el proceso de familiarización con los *wiracochas* implicaba también familiarizarse con la ciudad, sus instituciones y su sistema político y económico. Esta comprensión del paisaje del Alto Ucayali resultó fundamental para el impacto del proyecto impulsado por la OIRA en la década de 1990, orientado a revertir el escenario sombrío y desconcertante que encontraron los líderes indígenas de AIDESEP y sus aliados al indagar sobre la situación de los pueblos indígenas en Atalaya (García-Hierro, 1998). Asimismo, explica el optimismo expresado en los resultados: “Diez años después, Atalaya está repleta de indígenas,

el alcalde⁶⁸ y el concejo municipal son indígenas y las comunidades son libres. La región del Ucayali es ahora un comienzo” (Gray, 1998, p. 219).

En el panorama actual, los ashéninkas en Atalaya no solo interactúan con los mestizos⁶⁹ y con los marcos de la política y la economía nacional para demandar derechos y defender intereses individuales y colectivos, sino que también despliegan facetas que inciden en su vida más íntima. La práctica del comercio se articula con otras actividades que los vinculan con funcionarios del gobierno local, con ONG, con la iglesia católica y protestante, así como con asháninkas, ashéninkas y otros pueblos indígenas de distintas zonas. Además, dedican tiempo a ocupaciones más cotidianas y mundanas, como comprar ropa, alimentos y mercaderías, pasear por la ciudad o atender a las novedades del escaparate. La experiencia urbana moviliza deseos personales y estrategias de vida que enriquecen su comprensión del mundo y orientan el manejo de su existencia en él.

Si bien aquí no se pretende elaborar una etnografía de la sociedad ashéninka en la ciudad, sí se busca ofrecer una perspectiva de la vida social más allá de la dicotomía aldea-ciudad. En muchas etnografías de pueblos indígenas, las ciudades aparecen solo como escenarios de paso: lugares de entrada al campo, previos a la instalación en la comunidad más “aislada” o “auténtica”, concebida como el espacio privilegiado de la experiencia etnográfica. Sin embargo, la ciudad revela de manera particular la perspectiva indígena sobre su relación con otros lugares y personas, así como los significados que emergen en sus encuentros y en las relaciones de intercambio. Estos, a su vez, guardan un correlato con la vida comunitaria y con los modos en que se incorporan nuevos elementos en la vida contemporánea.

Para los ashéninkas, Atalaya constituye un referente central en su historia de la colonización y de la presencia del *wiracocha*, por lo que ocupa un lugar destacado en su percepción del paisaje amazónico y de su devenir histórico. Los ashéninkas son conscientes de los riesgos y peligros que acechan fuera de su entorno más íntimo y comunitario: las

⁶⁸ En la plaza central de Atalaya se levantan dos esculturas, una de un yine y otra de un ashéninka, mirando hacia el edificio del gobierno municipal. En el interior, un retrato de un exalcalde ashéninka (1996–1998), vestido con cushma y corona tradicional, como recuerdo de su gestión y de la presencia indígena en el poder local, evoca también la capacidad de los ashéninkas de irrumpir en los cimientos del poder político y económico de los *wiracocha*.

⁶⁹ Los ashéninkas emplean el término *mestizo* de manera genérica para referirse a los peruanos no indígenas que hablan castellano o cuyo origen no está claramente definido, aunque las denominaciones de identidades étnicas pueden variar según el contexto y el vínculo social que se establezca. A los migrantes de la zona andina los llaman *serranos* o *chori*, mientras que el término *wiracocha* abarca distintas identidades del “blanco” como categoría social y étnico-racial. Esta incluye tanto a peruanos ciudadanos, como a extranjeros: los caucásicos pueden ser designados como *gringos* o ser nombrados por el gentilicio de su país de origen, diferenciados por la lengua que hablan.

experiencias no siempre son positivas, y los encuentros pueden derivar en intercambios fallidos, malentendidos o “malos negocios”. En la ciudad se experimenta de manera singular la tensión entre los principios inculcados en la comunidad y el imperio de la ley, la economía de mercado y la corrupción que impregna la vida cotidiana, mostrando cómo el “orden” puede devenir en “desorden” (y viceversa).

En el puerto de Atalaya, caminando con Jeshushi, mi amigo e interlocutor ashéninka, conocí un incidente que ilustra de manera peculiar la confusión que puede provocar la ciudad desde la perspectiva de un joven en sus primeras aventuras. En uno de los bares que abundan en la zona, Patricio, un joven ashéninka del Alto Ucayali, aceptó la invitación de Medardo, un ashéninka de otra área, para beber licor. Cuando la botella se acabó, Medardo le pidió a Patricio que comprara otra. Este no tenía dinero y no pudo cumplir con el pedido; descontrolado por la embriaguez, Medardo inició una pelea que terminó con ambos detenidos en la comisaría de Atalaya. En el intento de ayudar en su liberación, nos enteramos de los detalles. Patricio creyó que había sido invitado según la tradición ashéninka del masato, bebida que se comparte abundantemente sin esperar una devolución inmediata ni con ese propósito como motivación principal. En cambio, Medardo, habituado a los bares de Atalaya, interpretó la invitación como la posibilidad de continuar bebiendo licor —un producto industrial con un valor definido por el mercado— y esperaba de Patricio una devolución inmediata, como suele ocurrir entre los mestizos. Aunque ambos buscaban crear un vínculo de amistad mediante la generosidad y la reciprocidad, sus actos fueron interpretados de manera distinta.

Mientras uno evaluaba la generosidad del otro en el compartir de un bien que poseía (y el otro no), previendo una reciprocidad diferida, su compañero esperaba una devolución inmediata e interpretó la negativa como un gesto de mezquindad; la frustración derivó en violencia. El resultado fue un intercambio fallido que desembocó en un conflicto y en la captura de ambos por la policía, institución que históricamente ha sido un instrumento de opresión de los indígenas en Atalaya, desde los tiempos de “la esclavitud” durante el *patronado*. Medardo fue liberado tras pagar una multa, mientras que Patricio recuperó la libertad gracias a la intervención de Jeshushi, quien convenció a los oficiales de dejarlo ir acompañado de sus padres después de pasar unas horas encerrado⁷⁰.

La confusión semántica que envuelve a los indígenas en contextos interétnicos ha sido discutida en la literatura bajo la noción de “malentendidos”. En esa línea, Ramos (2014)

⁷⁰ Más adelante retomaremos esta historia, así como la relación particular de los ashéninkas con la policía, en la discusión sobre las formas de liderazgo en su sociedad.

reflexiona sobre el problema de la comunicación imperfecta —tanto dentro de una misma comunidad lingüística como entre culturas— a partir del concepto *méconnaissance* propuesto por la antropóloga japonesa Ohnuki-Tierney (2002). En uno de sus casos, Ramos muestra cómo la reciprocidad y la generosidad, centrales para la convivencia indígena y la regulación de hostilidades, entran en tensión con la lógica impersonal del mercado, “ajena a tales matices de la vida en común y que confunde a quien intenta navegar por ambas al mismo tiempo” (Ramos, 2014, p. 71).

Siguiendo esta discusión, Balestra (2019) analiza cómo el malentendido interétnico en el intercambio se asocia a ciertos prejuicios sobre el pueblo Madiha en sus relaciones con diversos actores sociales en el Alto Purús. Su preocupación apunta a visibilizar las implicancias políticas y sociales que pueden quedar ocultas tras determinadas confusiones. Como ocurre entre los ashéninkas del Alto Ucayali en Atalaya, tales desencuentros suelen estar asociados a contextos de dominación (Balestra, 2019, p. 92). En este sentido, un malentendido como el episodio narrado puede parecer anecdótico en la vida de un ashéninka inexperto, pero adquiere mayor gravedad al inscribirse en una serie de situaciones que, en conjunto, reproducen lógicas de sometimiento como las del *patronado* y ponen en riesgo su libertad y autonomía. En el capítulo siguiente volveremos a esta discusión al examinar las divergencias en torno al concepto de “productividad” en la economía de mercado y en el intercambio ashéninka.

Los jóvenes ashéninkas son particularmente sensibles a las experiencias fuera de la comunidad. En su tránsito hacia la adultez muestran un mayor impulso por salir en busca de aventuras y reclaman su autonomía con más osadía. La ciudad se convierte en uno de los lugares a los que pueden “escapar” de los límites impuestos por su entorno familiar. El trabajo asalariado facilita esta experiencia y, por ello, constituye uno de los principales medios para viajar a otras zonas. El valor del trabajo va más allá del ingreso económico que se pueda obtener y se inscribe en la aventura o el “paseo”, como ha señalado Fernández (2017, p. 216) para los jóvenes ashéninkas del Gran Pajonal. Sin embargo, su inexperiencia también los coloca en una situación de mayor vulnerabilidad frente a los riesgos de “perderse” en los viajes fuera de casa.

Entre los meses de abril y agosto se produce una gran movilización de jóvenes ashéninkas del Alto Ucayali (principalmente solteros o parejas jóvenes) hacia la Selva Central para trabajar en la cosecha de café y otros cultivos⁷¹. Algunos son reclutados directamente por

⁷¹ La mayoría de las veces se ha registrado el trabajo en la cosecha de café y en algunos casos el cacao, pero algunos casos indican que hay veces en que el tipo de trabajo y las condiciones ofrecidas resultaron diferentes a lo acordado, no fueron claros o eran ocultados intencionalmente. Un caso particular es el trabajo en parcelas de cultivo de hojas de coca, una actividad bajo sospecha por el Estado por su posible asociación con el narcotráfico.

patrones cafetaleros en Atalaya o en la misma comunidad, a cambio de un pequeño adelanto que cubre el viaje hacia los fundos. Aunque los padres consideran valiosas estas oportunidades de trabajo, se mantienen cautelosos y vigilan los movimientos de sus hijos hasta su regreso, el cual suele celebrarse. Les preocupa la posibilidad de que enfermen o queden en situación de desamparo por malos tratos de los patrones, que —como en tiempos del *patronado*— los hay “buenos” y “malos”. Igualmente, los hombres que dejan a sus parejas e hijos para trabajar lejos suelen perder la noción del tiempo y prolongar la distancia de separación. Las deudas contraídas por bienes o adelantos de dinero, o por el contrario los salarios impagos, pueden retrasar el retorno.

En Nuevo Pozo pude observar la angustia y depresión de una joven madre debido a la ausencia de su pareja. Además de la falta de apoyo en la economía familiar, una mujer casada y sola enfrenta dificultades para disfrutar de una vida plena en la comunidad; mientras más tiempo transcurre, mayor es el riesgo de disolver la relación conyugal y la familia formada.

En contraste, los viajes fuera de la comunidad que responden a la dinámica económica del propio grupo familiar —de manera autónoma, sin depender de patrones cafetaleros o madereros— resultan más controlables y menos riesgosos. Por ejemplo, los viajes a Atalaya como parte del ciclo de producción de las chacras constituyen una experiencia temporal en la que, junto con la venta de la producción, se realizan otras actividades. Con las ganancias se compran mercaderías según las necesidades del hogar y de cada miembro de la familia⁷². La estadía en la ciudad se aprovecha también para realizar gestiones burocráticas a fin de acceder a beneficios del Estado u otras instituciones, y para pasear por la ciudad. El dinero que sobra suele guardarse en efectivo para cubrir gastos cotidianos en la comunidad —en la escuela, en colectas comunales, en compras en bodegas— y de manera especial para apuestas⁷³ y el comercio interno.

La temporalidad del contacto se presenta como un aspecto clave para controlar o reducir los riesgos y peligros que implica relacionarse con personas, lugares y cosas fuera del entorno más íntimo. Una observación aparentemente trivial que le hice a Jeshushi derivó en una reflexión en este sentido. En la ciudad, es común ver a los ashéninkas comprar grandes botellas de bebida gasificada para compartir con la familia e invitar a quienes estén cerca, una práctica que en cierta medida evoca la del *masato* en las reuniones comunitarias. En una ocasión, le

⁷² Los gastos en ropas, utensilios y medicinas suelen ser los más frecuentes.

⁷³ Estas apuestas tienen lugar en actividades de entretenimiento y juego realizadas en casas familiares o en reuniones comunitarias más amplias, generalmente asociadas a las fiestas del *masato* y con ciertos matices ritualizados.

comenté a Jeshushi mi preocupación por los problemas de salud asociados al consumo excesivo de bebidas gasificadas que contienen gran cantidad de azúcar, y él me respondió: “Sí, tomamos nuestro dulce, nos gusta, pero solo cuando estamos en la ciudad y podemos comprar ¿No ves que solo venimos de vez en cuando? No tomamos siempre, de regreso ya comemos puro salado”. Con ello señalaba que la mayor parte del tiempo se alimentan de su comida habitual⁷⁴, y que la bebida gasificada es de consumo eventual, algo que confirmé durante mi estancia en la comunidad.

Sarmiento (2011) ha documentado los cuestionamientos que suscitan los alimentos elaborados con productos de fabricación industrial comprados en la ciudad, en contraste con la comida preparada en la comunidad a partir de ingredientes propios, considerada “comida legítima” o *real food*, capaz de formar cuerpos fuertes y vinculada a la alimentación de los ancestros (Sarmiento, 2011, p. 122). En este marco, beber gaseosas o comer alimentos de la ciudad constituye también una “aventura” pasajera que permite experimentar lo desconocido. Se trata de una manera de evaluar nuevas prácticas y sus efectos mediante vivencias personales que forman parte de la trayectoria de aprendizaje como ashéninkas, y que orientan la incorporación y manejo de elementos foráneos en la vida comunitaria. De ese modo, se pone a prueba la capacidad de afrontar nuevas situaciones y de tomar decisiones a partir de la experiencia adquirida en los viajes y en los encuentros con el exterior.

Algo parecido ocurre con otros bienes y recursos que llegan desde fuera: no se integran de manera inmediata ni automática, sino que pasan por un proceso de prueba, de observación y de negociación en la vida cotidiana. Lo que en el caso de la gaseosa se limita al consumo ocasional, en el caso de otros objetos —como los botes, herramientas o utensilios, conseguidos en tratos con foráneos— se convierte en parte de la infraestructura que sostiene la vida comunitaria. Esta dinámica amplía el campo de reflexión hacia las formas en que las comunidades gestionan sus vínculos con instituciones y actores no indígenas. Así, la relación con lo externo no se reduce al gusto o a la curiosidad, sino que toca aspectos centrales de la organización social y de la política local.

⁷⁴ Además del masato, que se consume con frecuencia, la dieta ashéninka se basa principalmente en la yuca cocida o asada y en el plátano, preparado de manera similar, acompañados eventualmente con pescado o carne de monte. Esta alimentación se complementa con arroz, diversos tubérculos, frijoles y otros cultivos de la chacra, así como con frutos recolectados del bosque. También forman parte de la dieta la leche, las menestras, los fideos y otros productos de fabricación industrial, adquiridos en el comercio local o distribuidos a través de programas sociales del Estado dirigidos a la alimentación de los niños en edad escolar.

En el puerto de Atalaya, a orillas del río Tambo, la fila de botes en que arriban los ashéninkas refleja su capacidad de involucrarse en relaciones de intercambio con los *wiracochas* en el contexto actual. Algunos de estos botes, de propiedad comunal, fueron adquiridos mediante tratos comerciales con madereros. Hoy en día, los recursos provienen también de nuevas fuentes y escenarios de interacción con federaciones indígenas, ONG, empresas madereras y petroleras, la iglesia o el Estado a través de diversos “proyectos”, de los cuales se obtienen donaciones, oportunidades de trabajo, infraestructura o capacitaciones para la comunidad y sus miembros. Como en el pasado, las relaciones de intercambio con los foráneos repercuten al interior de las comunidades, fortaleciendo lazos de amistad y vínculos familiares o, por el contrario, generando divisiones y conflictos por las disputas en torno al acceso a recursos. Según algunos ashéninkas, esta sería una de las razones que explican la fragmentación actual de las federaciones indígenas.

Los viajes a la ciudad forman parte del ciclo productivo de muchas familias. Cultivos comerciales como el arroz, el maíz y el frijol, que en el pasado eran trabajados bajo la dependencia de los patrones, hoy están incorporados al sistema productivo de la chacra y se comercializan de manera independiente. Algunos productos pueden generar “mini booms” comerciales —como el caso más reciente del cacao (*Theobroma cacao*)— y son integrados progresivamente al sistema agrícola familiar. A la venta periódica de cultivos más establecidos se suman otros productos como gallinas, chanchos o pequeñas cantidades de plátano, maní o cacao, que permiten obtener algunos soles extras en cada viaje. Estos ingresos sirven para costear la estadía en la ciudad o para atender urgencias e imprevistos.

Durante la estadía en la ciudad se revela la importancia de las alianzas con otros indígenas y mestizos en Atalaya, muchos de ellos integrados a la red familiar. Amigos y parientes son fuentes de información valiosa sobre oportunidades de comercio o trabajo, y de apoyo solidario para resolver necesidades inmediatas. También median en la búsqueda de proyectos de interés para la comunidad, que pueden gestionarse con alguna persona o institución foránea. En este contexto, se recurre igualmente a patrones o empresarios con quienes existen relaciones laborales individuales o convenios para trabajar en la comunidad. La ayuda del patrón en momentos de urgencia parece ser un motivo tan importante, o incluso más, que la propia relación laboral o comercial; este tema se retomará con mayor detalle en el capítulo 5.

Caminando por el jirón Urubamba —una de las calles más comerciales cerca del puerto de Atalaya—, las tiendas de ropa, boticas, ferreterías y de aparatos tecnológicos se intercalan

con aquellas que evocan las antiguas mercantiles de los patrones. Los celulares, equipos de sonido y parlantes de distintos tamaños, indispensables en las fiestas comunitarias, se exhiben junto a mercancías menudas: espejos, radios, baterías, linternas de aluminio, frazadas, plásticos, hilos de pescar, cartuchos, bateas, entre otros. Algunos puestos también venden aguardiente y pescado salado, tal como hacían los patrones y comerciantes ribereños para realizar trueques o pagar el trabajo indígena en el pasado. Al llegar a la calle Fitzcarrald, hacia la izquierda, aparecen las tiendas de abarrotes, víveres y puestos de comida en medio del bullicio de transeúntes, motos y motokars. Esta calle conduce al mercado de la ciudad y, más adelante, a las casas de cooperativas agropecuarias que compran cacao y otros productos agrícolas. En ese recorrido se encuentra también el local de la OIRA, reconocible por sus grandes letras en la fachada y las paredes envejecidas que denotan su antigüedad.

Cuando visité la OIRA, supe que el Congreso Anual de la organización se celebraría en una semana y que se elegiría al nuevo presidente y junta directiva para los siguientes cuatro años. Mi incorporación casi inmediata como técnico de apoyo en la organización del evento me facilitó la cercanía con la gente de las comunidades del Alto Ucayali que llegaban a la ciudad a realizar diversas gestiones. Estas personas eran, por lo general, jefes y autoridades comunales, las caras visibles de redes familiares que se extienden y entrecruzan en distintos contextos sociopolíticos y en los espacios de concentración del poder político y económico.

En la OIRA, los ashéninkas de comunidades afiliadas solicitaban orientación para cumplir con las exigencias de la burocracia estatal —en educación y salud, principalmente, pero también para acceder a programas sociales del gobierno—, apoyo para enfrentar conflictos por tierras y recursos, o incluso ayuda directa con alimentos, combustible u hospedaje para resolver imprevistos de sus viajes a la ciudad. En algunos casos se reafirmaban vínculos de parentesco o alianzas políticas; en otros, surgían disputas por la dirección de la organización, generadas por diferencias en la distribución de la ayuda y los recursos obtenidos a través de la OIRA. En vísperas del Congreso Anual se hizo evidente el conflicto entre un grupo familiar y los directivos de entonces, un enfrentamiento que ya llevaba varios años. Aunque no conocí todos los detalles, la negación de una solicitud de apoyo —un intercambio frustrado— habría sido la chispa que encendió la disputa que escaló hasta los intentos de tomar el control de la organización en 2016, episodio que se repitió durante el último Congreso, como veremos más adelante.

En la estadía en la ciudad se revela la importancia de las alianzas que establecen con otros indígenas y mestizos en Atalaya, algunos incorporados a su red familiar. Los amigos y

familiares son fuente de información valiosa sobre oportunidades de comercio y trabajo o de apoyo solidario para atender necesidades inmediatas. También, para buscar proyectos de interés para la comunidad que se puedan encaminar con alguna persona o institución foránea. En la ciudad también se procura la ayuda de patrones o empresarios madereros con quienes se tiene relaciones de trabajo individual o convenios para trabajar en su comunidad. La ayuda del patrón en momentos de urgencia parece ser un motivo tan o más importante al momento de concretar estas alianzas que la propia relación comercial o de trabajo, en el capítulo 5 se desarrollará más sobre este tema.

En mi primer día de trabajo en la OIRA fui invitado a una reunión informal en la casa de un miembro de la organización. Al llegar, encontré a un grupo de indígenas sentados en rueda, bebiendo cerveza, conversando y escuchando música de cumbia. Reconocí entre ellos a Guillermo Ñacco⁷⁵, un experimentado dirigente nomatsiguenga que en ese momento era asesor de la FABU⁷⁶, a quien le comenté sobre mi investigación mientras atendía a la conversación. En un momento, Ñacco cerró una animada discusión sobre las gestiones de los dirigentes indígenas con una frase que me quedó resonando: “aquí, entre los paisanos, todo se mueve por familia”. De inmediato asocié sus palabras con la centralidad del compromiso con los parientes en la vida política de los líderes indígenas.

Posteriormente, Guillermo me aclaró que su comentario aludía efectivamente a la importancia de los vínculos familiares en la política indígena, pero en particular a la historia de los pueblos de Atalaya durante la época del *patronado*, cuando debieron sobrevivir bajo el dominio de los hacendados. Ñacco recordaba que los ashéninkas adoptaban los apellidos impuestos por los patrones, aunque “la familia siguió operando a pesar de la esclavitud”. Esta referencia al *patronado* subrayaba la relevancia de las redes familiares para lograr posicionamiento y alcanzar aspiraciones y objetivos en medio del sistema económico y político de entonces.

Como vimos en el capítulo anterior, la relación de los ashéninkas con patrones y comerciantes implicaba tanto tensiones como alianzas, en las que los vínculos familiares penetraban el sistema de organización del patrón, ya fuera a través de la propia gente de este, mediante el *curaca* o mediante el parentesco “artificial” generado por el compadrazgo. Todo ello potenciaba la agencia afectiva, política y económica de las familias para inclinar la balanza

⁷⁵ Guillermo Ñacco es un líder nomatsiguenga que conocí durante mi trabajo en el IBC en años anteriores.

⁷⁶ La FABU es la Federación Asháninka del Bajo Urubamba.

a su favor. Pero, ¿cómo se organiza hoy la familia para “actuar” en medio de la confusión que provocan los cambios en la Amazonía peruana contemporánea, en esta época pospatrón?

Según la literatura, los ashéninkas emplean terminologías de parentesco prescriptivas y bilaterales de tipo dravidio. Estas promueven una “amnesia genealógica”, que resta importancia al reconocimiento de vínculos más allá de la segunda generación ascendente (Santos-Granero & Barclay, 2005, p. xxiv). En ese sentido, se considera que el sistema de parentesco funciona más en un plano horizontal (espacial) que en profundidad (genealógica), lo cual constituye un potencial para sostener el control territorial en amplias zonas de baja densidad poblacional (Hvalkof & Veber, 2005, p. 167). Las referencias sobre las relaciones de parentesco ashéninka destacan su flexibilidad, que permite negociar vínculos sociales, por ejemplo, para redefinir relaciones de acuerdo con los intereses que motivan un matrimonio. Mi experiencia etnográfica reafirma lo señalado por otros autores en cuanto a la importancia del lenguaje del parentesco para la apertura de la socialidad; ello se percibe, por ejemplo, en su uso para dirigirse a otros ashéninkas más allá de la familia nuclear, en un intento de establecer un nivel de cercanía con el otro.

En esta tesis no profundizaré en el análisis formal del sistema de parentesco ashéninka —ya abordado por otros autores—, sino que me interesa mostrar cómo dicho sistema se traduce en efectos prácticos en la vida cotidiana. En particular, cómo el parentesco se manifiesta en la noción de familia y en las formas de socialidad que genera. De este modo, mi contribución no apunta a describir las reglas estructurales del parentesco, sino a iluminar su papel en la construcción de vínculos sociales y políticos en la experiencia contemporánea.

En esa dirección, coincido con Viana (2019, p. 29) en su observación entre los ashéninkas del Ene: “el lenguaje del parentesco sirve a este propósito: establecer lazos de proximidad y distancia, crear parentesco donde puedan existir posibles enemigos, acercar a las personas”. A partir de aquí, se explora —a través de la experiencia de Jeshushi, miembro de la comunidad nativa Nuevo Pozo y vicepresidente de la OIRA— cómo el lenguaje del parentesco adquiere sentido en la noción de familia en la vida diaria.

En mis primeros contactos con los ashéninkas en el local de la OIRA, recuerdo a Jeshushi sugiriéndome visitar su comunidad, donde “puedes hacer encuestas y conocer a los antiguos” para aprender el idioma y la historia de los ashéninkas. En su discurso —algo que pasó desapercibido para mí en ese momento— me advirtió enfáticamente sobre lo que podía ofrecerme, aclarando que solo podía llevarme con su familia. En efecto, durante el tiempo que compartimos en Atalaya y luego en su comunidad, conocí a los miembros de su familia nuclear

y extensa: su esposa, hijos, yerno y nietos, con quienes conviví al alojarme en su casa en Nuevo Pozo. Poco a poco fui conociendo también a sus hermanos y hermanas que vivían más apartados, así como a los numerosos familiares ashéninkas en Nuevo Pozo y en comunidades vecinas, además de los foráneos que lo visitaban. Al final, terminé conociendo a la mayoría de los cerca de 200 habitantes de Nuevo Pozo que, efectivamente, resultaban ser sus parientes, ya sea por el lado de su madre o de su padre.

Dado que el entorno de Jeshushi en la comunidad constituía el ámbito de mis principales observaciones, las diferencias en el trato hacia unos parientes y otros, más allá de su núcleo familiar, no siempre eran fáciles de apreciar. Sin embargo, al acompañarlo en viajes fuera de la comunidad, más alejado de su entorno íntimo, la relación con sus parientes adquiría un matiz particular, sobre todo en encuentros imprevistos o fortuitos, donde la noción de familia se movilizaba en el intercambio de afectos, solidaridad y ayuda recíproca.

Una mañana lo acompañé a una reunión en el caserío vecino de Pontevedra, invitado por un primo suyo. Salimos de Nuevo Pozo a pie siguiendo el camino que atraviesa la comunidad de Pensylvania. Al pasar por allí, en un espacio abierto cerca de la escuela y del local comunal, vimos a unos ashéninkas frente a su casa que nos observaron, pero con quienes no hubo intercambio alguno. Acostumbrado a la cordialidad con que Jeshushi solía dirigirse a sus paisanos, me sorprendió que no expresara saludo alguno: ni una palabra, ni un gesto con la mano, ni siquiera un *juuu juuu*. Al preguntarle por qué no los había saludado, me recordó lo que me había dicho desde un inicio, que solo me llevaría con su familia, y que aquellas personas no lo eran. Le recordé entonces que antes me había dicho que todos sus paisanos ashéninkas eran su familia y que por eso los llamaba *noshéninka*. Su respuesta fue breve: “sí, solo que hay familia vecina y familia verdadera”.

Este episodio muestra cómo, aunque el parentesco ashéninka y el término *noshéninka* amplían la socialidad más allá de la familia nuclear, en la práctica se distinguen niveles de cercanía que marcan diferencias importantes en los vínculos. La distinción entre “familia vecina” y “familia verdadera” revela que el parentesco no es una categoría uniforme, sino situacional y negociada, lo que confirma la flexibilidad y el pragmatismo que sostienen su papel central en la vida social y política ashéninka.

Este doble sentido de la expresión *noshéninka* también lo había escuchado en Saweto, donde un ashéninka me explicó que se usa tanto para referirse a la familia como para dirigirse a toda la gente ashéninka en general, específicamente en la comunidad, mediante la forma plural *noshéninka paeni*. El etnónimo ashéninka ha sido traducido literalmente como “nosotros los

paisanos” o “nuestros paisanos”, mientras que *noshéninka* se entiende como “mi paisano” o “mis paisanos”. Hvalkof y Veber (2005, p. 159) señalan que “se refiere normalmente a la familia más cercana o a aquellos con quienes uno comparte la vivienda. En el sentido más amplio, el término designa a todos aquellos con quienes comparte la misma lengua y comportamiento”. Como en el caso de Jeshushi, el alcance del término depende del contexto en que se emplea. Con “familia verdadera”, aparentemente, Jeshushi aludía a sus parientes consanguíneos y afines por el lado materno y paterno, pero no en sentido general ni abarcando toda la red de relaciones familiares de la comunidad; es decir, no todos sus parientes serían, en todo momento, parte de su “familia verdadera”.

Fueron los viajes fuera de la comunidad los que me ayudaron a comprender mejor estas particularidades sobre la percepción del vínculo familiar, especialmente en situaciones imprevistas o de emergencia, donde se ponía a prueba su importancia en momentos de necesidad y vulnerabilidad. Por ejemplo, cuando enfermó el hijo pequeño de Jeshushi fue necesario viajar hasta Atalaya. El viaje se hizo posible gracias a la cooperación y solidaridad de sus hermanos más próximos, quienes apoyaron con transporte y combustible en un intercambio de favores del que se espera una retribución diferida, acompañado de gestos inmediatos de generosidad, como la invitación al *masato* en la casa del interesado o la compra de una gaseosa y galletas al llegar a la ciudad. En otra oportunidad, cuando enfermó la esposa de Jeshushi, fue necesario viajar más lejos, a la comunidad de Chicosa, para conseguir medicinas en el Puesto de Salud. En este caso fueron los encuentros fortuitos con parientes “lejanos” los que facilitaron el viaje y contribuyeron a que Jeshushi lograra buenos resultados en su misión.

En esa ocasión, Jeshushi llevó su propio motor y un bote prestado; con nosotros viajaba su hijo Yongavi, de nueve años. Tras unas dos horas río abajo por el Ucayali llegamos a la desembocadura del Chicosa, que recorrimos durante media hora hasta alcanzar el puerto principal de la comunidad. Al caminar hacia el Puesto de Salud, nos encontramos con una mujer que saludó a Jeshushi llamándolo “sobrino”, a lo que él respondió tratándola de “tía”. En idioma ashéninka, ella le advirtió que el enfermero no se encontraba en el puesto, pero que sabía dónde localizarlo. Jeshushi me pidió que lo esperara y partió con su tía para que lo guiara hasta donde estaba el enfermero. Al poco tiempo la mujer regresó sola y se sentó a esperar con su nieto. Conversando con ella, me dijo que Jeshushi le había prometido un regalo y por eso aguardaba. Cuando Jeshushi volvió acompañado del enfermero, se acercó a mí para pedirme unas monedas con las que compró dulces en la bodega; me dijo que eran “para su tía, por la encaminada”. Luego se los entregó, se despidieron y continuamos nuestro camino.

Este episodio confirma que el parentesco ashéninka no es solo una categoría nominal, sino una práctica relacional que se activa en situaciones concretas. La distinción entre “familia verdadera” y “familia vecina”, y el uso de términos como “tía” o “sobrino”, revelan cómo el parentesco organiza el acceso a recursos, la ayuda mutua y las expectativas de reciprocidad. Así, más que un sistema formal, funciona como un lenguaje flexible que guía la acción social y política en contextos cambiantes.

Más tarde, Jeshushi me explicó que la señora era su tía Teresa y que lo había guiado hasta donde se encontraba el enfermero. Además, me contó que ella también le había preguntado por mí, pues estaba interesada en las capacitaciones sobre cultivo de cacao ofrecidas por funcionarios de la Municipalidad de Atalaya y pensó que yo podía saber algo al respecto. Jeshushi se refirió a los dulces que le entregó como un “cobro”; sin embargo, no lo planteaba como una transacción comercial, sino como parte del apoyo mutuo esperado entre familiares. En términos de parentesco, esta señora sería una pariente “lejana” (hermana de la madre de la esposa de su hermano), aunque esa clasificación no parecía lo más relevante para definir su relación. Lo central fue la conversación sostenida en un encuentro fortuito fuera de su comunidad, en el que la condición de pariente hizo posible la familiaridad y confianza necesarias para obtener lo que deseaba, por medio de un intercambio de información y pequeños obsequios.

Ese mismo día, ante la posibilidad de lluvia, nos apresuramos a preparar el regreso a Nuevo Pozo. Aún debíamos comprar algunos alimentos y, de camino a la tienda, una señora que venía por el camino principal reconoció a Jeshushi. Ambos intercambiaron saludos afectuosos. Ella llevaba un *kantsiri*, la canasta tradicional ashéninka tejida con fibras vegetales, de la que sacó de inmediato una yuca asada para entregársela. Jeshushi recibió el obsequio con alegría y continuó conversando con la mujer hasta despedirse cariñosamente. Luego compartió la yuca con Yongavi y conmigo. Me explicó que la señora era María Esther, pariente de su padre. El gesto le evocaba recuerdos íntimos: “es igual que mi madre, que siempre llevaba yuca asada en su canasta y estaba lista para invitarte apenas te veía, así es la costumbre”.

Más tarde, en la tienda, Jeshushi conversó con la dueña mientras compraba arroz, galletas y gaseosa que Yongavi compartió conmigo. Al salir, la señora lo llamó a gritos para que regresara y le entregó una lata de Portola (conserva de atún con salsa de tomate). Era su prima Catalina, también familia por el lado de su padre (hija del hijo del hermano de su papá). Jeshushi recordaba que, en otra ocasión, él y su hijo habían trabajado en su chacra y ella los invitó a comer en Tahuarapa (otra zona del Alto Ucayali). Como en el caso de María Esther, este

encuentro le recordó la enseñanza de su madre: “cuando tienes un conocido y lo encuentras, invítale. Así me ha criado mi mamá, desde chiquito me decía: vas a compartir con tu hermana siempre, igual ella va a compartir con su hermano”. Al caer la tarde decidimos retornar al bote para emprender el viaje de regreso a Nuevo Pozo.

Estos episodios muestran que el parentesco ashéninka se actualiza en los encuentros cotidianos a través de pequeños gestos de compartir, que activan la memoria y la confianza. Más que la genealogía estricta, lo que legitima el vínculo es la práctica de la reciprocidad, anclada en la crianza y la costumbre. El parentesco funciona como un lenguaje flexible que organiza la ayuda mutua y reafirma la socialidad en contextos cambiantes.

De regreso a la casa en Nuevo Pozo, Jeshushi me explicó que tiene familia tanto por el lado de su padre como de su madre: por el Gran Pajonal, de donde provienen ambos, y por el Ucayali, adonde su padre había viajado y formado nuevas familias con otras mujeres. Por ello, también cuenta con parientes en Chicosa. Recientemente, esa amplia red de parientes le permitió realizar un trabajo que generó buenos ingresos para su hogar. Tras la emergencia del COVID-19, los funcionarios del Ministerio de Salud (MINSA) planearon visitas a diversas comunidades de la región. La OIRA presentó a Jeshushi como acompañante y guía de la enfermera encargada de las evaluaciones. Él recuerda que, luego de ver cómo en cada comunidad era recibido cálidamente, lo que facilitaba enormemente la investigación, la enfermera le preguntó, algo incrédula: “¿De verdad todas estas personas en las comunidades que visitamos son tu familia?”. La pregunta ponía en evidencia el contraste entre la idea restringida de familia, entendida como parentesco consanguíneo cercano, y el modo en que los ashéninkas movilizan su lenguaje de familia para crear y sostener vínculos.

Para Jeshushi, haber conseguido el trabajo con el MINSA fue posible, en parte, gracias a estas relaciones familiares y de amistad fuera de su comunidad, las mismas que respaldaron su elección como vicepresidente de la OIRA. Al mismo tiempo, dichas relaciones le permitieron desempeñar el encargo con éxito, reforzando su prestigio como líder indígena ante las comunidades ashéninkas, los funcionarios públicos y otros dirigentes de la federación.

Sin embargo, movilizar los vínculos familiares no es un acto automático: requiere de la oportunidad y de una buena performance comunicativa. Los encuentros pueden ser eventuales o inesperados, rodeados de diversas motivaciones que deben ser negociadas, lo que demanda una habilidad particular. Se trata de una cualidad que puede caracterizar un tipo de liderazgo como el de Jeshushi: carismático, sagaz y diplomático. Estas cualidades son producto tanto de su formación como ashéninka en su grupo cercano e íntimo como del aprendizaje obtenido

fuera de su entorno familiar, en especial a través de su contacto con los blancos, como veremos más adelante.

Los encuentros azarosos con parientes en los viajes fuera del entorno inmediato —donde las relaciones suelen estar más determinadas— y su manejo mediante el lenguaje de la familia o lo familiar, me dieron la impresión de que, cuanto más se aleja del núcleo íntimo, la tradición ashéninka camina sobre un terreno inestable, removido por los continuos remolinos que deja la historia del contacto y la colonización de la Amazonia peruana. Esta incertidumbre sobre el lugar de las personas, las cosas y sus conexiones, este juego de “orden y desorden” en el exterior, me remite a la reflexión de Ramos (2018) sobre las fuerzas centrífugas y centrípetas a las que están expuestos los pueblos indígenas por las políticas de los Estados-nación. Ramos aplica esta idea al análisis de los pueblos indígenas divididos por límites arbitrarios impuestos por las fronteras nacionales en la Amazonia.

Atrapados entre estas dos fuerzas —la centrífuga de las limitaciones nacionales y la centrípeta de los vínculos étnicos, los pueblos indígenas, a lo largo de los más de seis mil kilómetros de la frontera amazónica brasileña, a menudo experimentan una especie de esquizofrenia cultural que puede convertirlos en extraños entre sí (Ramos, 2018, p.15).

Los cambios provocados por la colonización y las políticas económicas y de tierras del Estado peruano favorecieron la fragmentación, la dispersión y los desplazamientos abruptos. Estas condiciones afectaron la organización de sus relaciones con otros ashéninkas en su entorno próximo y distante, así como el orden para identificar el lugar de los Otros en el tejido de vínculos significativos sobre el paisaje amazónico. Hoy en día, los parientes se encuentran entrelazados en los entramados, a veces contradictorios, que generan las políticas de tierras y recursos y los límites territoriales arbitrarios impuestos en la Amazonia peruana. Además, los ashéninkas se movilizan en medio de las oleadas extractivas y de los flujos de atracción y repulsión que desplazan los centros de poder político y económico hacia distintos lugares.

En otras palabras, la dinámica de socialización que en el pasado servía para reafirmar los vínculos sociales se ha vuelto más agitada y confusa, con el riesgo de provocar una disgregación que limite el control político y económico sobre un ámbito territorial, como ocurrió en la época del caucho y el *patronado*. En la actualidad, este panorama afecta directamente la seguridad territorial indígena, amenazada por la invasión de colonos y por las actividades extractivas e ilegales, en un contexto de caos generado por la formalización de la propiedad rural en la Amazonia peruana. Más adelante veremos más sobre este orden (y

desorden) al analizar el *nampitsi*, la organización socioespacial y su transformación en las comunidades nativas contemporáneas.

En suma, el parentesco ashéninka no es solo un marco de clasificación genealógica, sino un recurso dinámico que se moviliza como capital económico, político y afectivo. Al mismo tiempo que organiza la cooperación y el acceso a oportunidades, refuerza el prestigio y la autoridad de los líderes, mostrando su flexibilidad para sostener la socialidad en contextos de cambio e incertidumbre. Lo que en la experiencia de Jeshushi aparece como flexibilidad y pragmatismo del parentesco, en un nivel más amplio se conecta con las tensiones que describe Ramos (2018) sobre las fuerzas centrípetas y centrífugas que atraviesan a los pueblos indígenas en la Amazonia.

En este panorama, resulta clave pensar la vida ashéninka en términos de múltiples fronteras. No se trata solo de los límites impuestos por los Estados nacionales, sino también de fronteras agrícolas y agropecuarias, ribereñas, culturales, económicas, paisajísticas y sociales. Estas fronteras se cruzan, se rebasan y se redefinen en el movimiento: en los viajes, en los intercambios y en la política. La experiencia ashéninka en lugares como Saweto o en la región del Alto Tamaya, Yurúa-Juruá, en la frontera de Ucayali con Acre (Perú-Brasil), muestra que estas dinámicas no son únicamente geográficas, sino también históricas y sociales. En ellas, el *ayompari*, como figura simbólica de la capacidad diplomática para enlazar diferencias y mundos a través de la negociación y el intercambio, emerge para confrontar realidades distintas, mediando entre posiciones cambiantes y disputando la configuración misma de las fronteras entre paisanos ashéninkas, indígenas de otros pueblos y los Estados nacionales.

De todos modos, como la misma autora sugiere, la capacidad de resiliencia de la tradición étnica no se diluye fácilmente. La fuerza centrípeta se manifiesta en los encuentros, planificados o no, donde surge la oportunidad de reforzar y reorganizar los vínculos con otros ashéninkas y no ashéninkas en función de propósitos individuales o colectivos. Estas relaciones pueden alcanzar gran extensión y profundidad, dando lugar a alianzas políticas que han sustentado luchas históricas, como la creación de la OIRA y su papel en la reivindicación de derechos que incluyó, entre otros logros, la titulación de tierras indígenas en Ucayali a finales del siglo XX. De manera similar, se expresan en acciones colectivas para la defensa del territorio, como la movilización en la frontera de Ucayali con Acre para expulsar a los madereros del territorio ashéninka en las primeras décadas del siglo XXI (Pimenta, 2018; Osorio, 2018). Estas articulaciones, que se producen a distintas escalas y niveles de acción, están en la base de la expansión contemporánea del territorio ashéninka en el departamento de

Ucayali, visible en la continua creación de comunidades nativas ashéninkas pese a la aparente inexistencia de espacios “libres” en la región (Osorio, 2021). Así, los ashéninkas que se dispersaron en el Alto Ucayali desatando sus vínculos con el lugar de origen vuelven a ser religados al tejido social en nuevos nudos que se extienden sobre el paisaje amazónico.

El intercambio cumple un rol central en la reorganización de los vínculos sociales, re-tejiendo y estrechando los hilos de la red ashéninka que les permite navegar de manera segura y provechosa sobre el paisaje amazónico contemporáneo. El compartir activa registros de memoria que reavivan la relación entre parientes cercanos y movilizan intercambios materiales y simbólicos —regalos, información y afectos—. Así, la vivencia y la convivencia se convierten en el material con el que los ashéninkas dispersos vuelven a unirse, re-tejiendo los nudos que sostienen su red de relaciones en el paisaje amazónico. En los encuentros, tanto planeados como fortuitos, que ocurren en espacios de intersección —entre el asentamiento tradicional (*nampitsi*) y la comunidad nativa—, la “familia verdadera” busca restituir el “orden” en el manejo de sus relaciones con los Otros. De esa manera, encuentros hoy más impredecibles y menos controlados son conducidos a través de una socialidad que procura la unidad social.

En este horizonte de relaciones posibles, como se ha señalado, los ashéninkas enfrentan incertidumbres, riesgos y peligros, así como la posibilidad de intercambios truncos, mal sucedidos o malos negocios. Actualmente, los medios para desplazarse se han diversificado. Algunos inician sus viajes lejos de la comunidad desde muy jóvenes, ya sea a través del servicio militar, del trabajo en fundos agropecuarios, en plantaciones de coca, en la extracción de madera o en oficios diversos en la ciudad. En medio de economías ilegales y precarias, la red ashéninka de familiares y amigos —ashéninkas y no ashéninkas— que encuentran en el camino puede marcar una gran diferencia.

Apoyarse en la red familiar es una práctica que orienta comúnmente las decisiones de las personas en toda sociedad cuando se busca acceder a ventajas u oportunidades para alcanzar objetivos y aspiraciones. Sin embargo, en la sociedad no indígena esta práctica no está exenta de reservas morales e incluso puede ser objeto de prohibiciones institucionalizadas, como bajo el concepto de nepotismo. Este hecho, que también ha sido analizado como un malentendido interétnico (Ramos 2014, p. 67), refleja que lo que para los indígenas es “natural”, para la sociedad no indígena puede ser percibido como corrupción. Asimismo, en contextos donde se recurre a un familiar, las personas pueden verse atravesadas por sentimientos de incomodidad que afectan la autoestima o la dignidad, ya sea porque revela la imposibilidad de autosuficiencia o por la crítica social a favorecer a uno sobre otros. En cierta medida, este reflejo corresponde

al individualismo que impregna el concepto de autonomía o libertad en nuestra sociedad. En cambio, para los indígenas como los ashéninkas, los valores de autonomía y subsistencia dependen y se apoyan firmemente en la relación con los otros.

Cuando pregunté a Jeshushi: “Entonces, ¿quién no es tu familia?”, me señaló a un ashéninka que vivía en otra comunidad y me dijo: “es vecino, pero me invita”. “¿Es tu amigo?” —pregunté—. “Un conocido, sí”. La amistad —o más bien, los “amigos” o “conocidos”— constituye otro registro clave en el manejo de relaciones significativas con los otros, más desconocidos y distantes, una clave que posibilita abrir nuevas conexiones en la trama que van creando sobre el paisaje amazónico. A continuación, la relación entre la “familia verdadera”, la “familia vecina” y los amigos o conocidos se analizará a través del concepto de *nampitsi*, el asentamiento ashéninka que define un dominio territorial y que ofrece una referencia fundamental para diferenciar grados de proximidad y distancia en las relaciones con los Otros, ashéninkas y no ashéninkas.

En síntesis, el parentesco, la amistad y lo familiar funcionan como gramáticas relacionales que permiten a los ashéninkas moverse en un mundo de fronteras múltiples. Estas gramáticas no solo organizan la cooperación y la ayuda mutua, sino que también orientan la manera de navegar riesgos, negociar diferencias y redefinir la unidad social en contextos cambiantes. Esta dinámica se aprecia con particular claridad en el *nampitsi*, donde lo extraño puede transformarse en familiar y lo ajeno en parte del propio dominio social y cultural.

3.2. El *nampitsi* y la organización socioespacial

En los registros históricos y etnográficos sobre pueblos y regiones vinculados a los ashéninkas, desde los más antiguos hasta los más recientes, se observa un modo característico de describir sus asentamientos: grupos pequeños, compuestos por una o pocas familias, separados entre sí por considerables distancias. Esta particularidad, aunque presente también en otros pueblos indígenas, destaca en el caso ashéninka por su persistencia a lo largo del tiempo, incluso frente a una población numerosa y a un mayor contacto con la sociedad nacional, que tiende a promover asentamientos nucleados y permanentes. En ciertos contextos, aun dentro de comunidades con territorios restringidos, la marcada dispersión ha llevado a interpretaciones que describen a los ashéninkas como una sociedad “atomizada” con “asentamientos amorfos”, lo que ha suscitado interrogantes como: “¿hasta qué punto se puede decir que existen ‘comunidades’ ashéninka?” (Killick, 2005, p. 1).

La tendencia al asentamiento fijo y agrupado en torno a un centro comunal responde a diversos factores históricos, sociales y ambientales, como el acceso a recursos naturales, la introducción de cultivos permanentes, la presencia de instituciones educativas o de servicios de salud, entre otros. Desde la década de 1970, esta tendencia fue reforzada por la figura legal que rige el reconocimiento de los derechos indígenas en la Amazonía peruana: la comunidad nativa. Esta figura facilita la interacción con funcionarios e instituciones públicas para el acceso a servicios estatales y programas sociales, así como con proyectos de ONG y actores del sector privado o empresarial en la sociedad nacional. Entre los ashéninkas del Alto Ucayali, además, en contextos de tierras y recursos limitados y altamente disputados, la creación de comunidades nativas fue clave para enfrentar procesos de colonización y explotación que, en su extremo, derivaron en diversas formas de violencia.

En este marco, puede decirse que en las comunidades nativas ashéninkas —con territorios fijos, restringidos y bajo intensas presiones externas— emerge una tensión entre la preferencia cultural de vivir separados o *living apart*, principio destacado por Killick (2005)⁷⁷ para los ashéninkas del Ucayali, y la necesidad de vivir juntos, *all together*, resultado de los procesos históricos de contacto, como ha sido desarrollado por Pimenta (2017) a partir del caso de los ashaninka del río Amônia⁷⁸. Aunque en cierta medida es posible la coexistencia de ambas formas de asentamiento, las dos perspectivas coinciden en resaltar la problemática de “vivir en comunidad” como una experiencia contraria a la costumbre, ya sea que se subraye la preferencia cultural o la necesidad derivada de factores estructurales e históricos.

Cuando los ashéninkas reflexionan sobre sus asentamientos, evocan la costumbre de vivir en pequeños grupos separados como parte de la tradición que aún conservan los mayores o “antiguos”, y que algunas familias todavía practican. En contraste, consideran la vida en comunidad o la convivencia “juntos” como una forma “moderna” y predominante en la actualidad. Sin embargo, en las descripciones de la vida de los “antiguos” se resalta una activa vida social que puede quedar oscurecida por narrativas que enfatizan exclusivamente la dispersión o el aislamiento.

⁷⁷ Killick (2005) sostiene que para los ashéninkas del Ucayali vivir separados sería la mejor manera de lograr una vida pacífica y tranquila o “vivir bien”, una preocupación primordial que compartirían con las sociedades amazónicas y que según Overing y Passes (2000) más bien se logra con la convivencia próxima y duradera.

⁷⁸ Los Ashaninka del río Amônia en Brasil no conforman estrictamente una comunidad nativa como se establece formalmente en Perú, sin embargo, los procesos que conllevan la tendencia al asentamiento alrededor de un centro nucleado son similares.

Al interior de cada grupo, cuyo asentamiento tenía un dominio territorial más o menos definido —conocido como *nampitsi*— se expresaba un primer nivel de intimidad entre las familias que lo conformaban. Sus miembros realizaban actividades de manera individual o junto a la familia nuclear o extensa, se apoyaban en el trabajo agrícola y se acompañaban en incursiones al bosque o en la pesca colectiva. Además, intercambiaban productos y se reunían para beber masato, fortaleciendo la cohesión interna del *nampitsi*, que crecía conforme se formaban nuevas familias dentro del grupo. Las reuniones festivas, acompañadas de cantos y danzas, también promovían la socialización entre diferentes *nampitsis*. Nuevos asentamientos surgían a medida que los grupos familiares crecían y se escindían para formar nuevas unidades autónomas. En la dinámica de visitas entre *nampitsis* se expresaba otro nivel de intimidad, marcado por un ritmo de separación y reencuentro periódico. Con este movimiento constante de dispersión y reunión, los ashéninkas iban configurando una región o zona que definía su dominio territorial.

De ese modo, se tiene una perspectiva más dinámica de la interacción social de los “antiguos” *nampitsis*, marcada por un ritmo de separación y unión periódica que a primera vista serían difíciles de apreciar. Una forma de asentamiento que se habría mantenido sin muchos cambios hasta décadas recientes, sobre todo, en regiones en donde la restricción de tierras por la colonización y las políticas del Estado no llegaron con intensidad sino mucho después. Una muestra de ello es la experiencia de Marco, un ashéninka que nació y creció con su familia en el río Cuengua, un afluente del río Ucayali frente al río Chicosa y que ahora vive en una comunidad nativa en el alto Urubamba. Marco describe el asentamiento en el que creció, a la manera de “los antiguos”, de la siguiente manera:

Todas las familias, por el lado de mi mamá y de mi papá, no vivían en una sola comunidad, vivían a unos 500 metros separados unos de otros, esa era la costumbre de los antiguos. He visto que se reunían solamente cuando había una masateada, un grupo hacía masato e invitaba a los otros, comenzaban a tomar, se emborrachaban, cantaban, bailaban, hasta se peleaban y así se amanecían dos o tres días. Pero, solo se reunían para beber masato, después, cada grupo trabajaba por su cuenta.

Fuera de este ámbito o región ashéninka ocupada por un grupo de *nampitsis* independientes pero vinculados por la interacción social periódica y el parentesco, se encontraba otro nivel de lo desconocido o menos familiar. El vínculo con estas regiones más distantes sería posible a través de relaciones políticas y comerciales que establecían con miembros de otros grupos, forjadas en los encuentros que se producían en sus viajes por territorios foráneos. De ese modo, se puede percibir círculos de expansión desde lo más íntimo

o familiar hasta lo desconocido o menos familiar en el que se extendían las redes del entramado social ashéninka.

El intercambio, en sus diferentes formas y niveles de interacción, afianzaba estos vínculos, ya fuera a través del compartir cotidiano, del intercambio de dones o del comercio interétnico, que siguen siendo centrales en la vida ashéninka. Este patrón aún se manifiesta en los intercambios entre miembros de comunidades nativas distantes y con otros grupos sociales, como los *wiracocha*, los mestizos o los serranos, en sus distintas identidades (madereros, comerciantes, patrones, empresarios, funcionarios). Este esquema de organización socioespacial ashéninka en el pasado encuentra una expresión contemporánea en la distribución de las modernas comunidades nativas asháninkas y ashéninkas⁷⁹ en diferentes “provincias”, “zonas” o “clústeres”, según lo describen varias etnografías sobre este pueblo.

Si en la vida contemporánea, dentro de las comunidades nativas, algunos ashéninkas aún prefieren vivir “separados” mientras que otros optan por vivir más “juntos”, ¿qué principio cultural subyace en la forma en que orientan sus asentamientos y cómo revela su particular perspectiva de las relaciones con los otros? Pensar la separación en relación con la preocupación ashéninka por manejar el conflicto potencial de sus vínculos nos lleva a concebir el conflicto no solo como un fenómeno desintegrador o “disociante”, sino, como sugiere Simmel (1983), como un elemento que puede contribuir a integrar una sociedad o darle cierto “balance”.

Entre los ashéninkas, tanto la separación como la unión de sus miembros funcionan como mecanismos de prevención del conflicto, al reducir tensiones y hostilidades. Pero los encuentros periódicos también poseen un potencial que trasciende estas preocupaciones inmediatas. El objetivo de la alternancia entre separación y reunión va más allá de asegurar una convivencia tranquila y armoniosa: constituye una estrategia relacional que varía según el contexto en el que se establecen los vínculos entre diferentes personas y grupos, y en diálogo con el paisaje más amplio de las relaciones interétnicas en la Amazonía peruana contemporánea.

Si observamos el conflicto bajo esta otra perspectiva, como un factor integrador o coadyuvante de la estabilidad en determinadas circunstancias, notamos que algunas características atribuidas a los asentamientos ashéninkas “separados” también están presentes en los asentamientos “modernos” de vida conjunta. Por ejemplo, a pesar de vivir más cerca —o precisamente por ello— los encuentros siguen siendo intensamente celebrados y continúan estando mediados por la bebida del masato, ahora enriquecida con nuevas formas de

⁷⁹ Algunos autores han destacado cierto nivel de endogamia en las zonas habitadas por los asháninkas del Ene (Rojas Zolezzi, 2014, p. 91) y los ashéninkas del Gran Pajonal (Hvalkof; Veber 2005, p. 169).

socialización. Asimismo, aun con la mayor proximidad física, se han desarrollado mecanismos y normas de conducta que permiten mantener tanto la separación como la unión periódica entre distintos *nampitsis*, aunque ahora en intervalos más cortos e irregulares.

Marcos describe la vivencia de las familias, juntas y separadas, en la CN en la que vive actualmente de la siguiente manera:

Algunos están en el centro y los demás por aquí, por allá, lejos, lejos, siguiendo la costumbre que han dejado sus papás. A pesar de que así me ha criado mi papá (viviendo separado) yo quiero estar en el pueblo (más junto). Me he acostumbrado a ver “ambiente”, a visitar a la familia, al vecino, a reír con él, conversar, dialogar, ayudar en el trabajo, muchas cosas.

Los relatos de Marcos sobre los asentamientos “antiguos” y “modernos” de los ashéninkas, más allá de subrayar la separación o la proximidad espacial, llaman la atención sobre el cambio en el ritmo de los encuentros —que define el tipo de relación entre personas y grupos— y en la celebración de su *comunión*⁸⁰. En la actualidad, ya sea viviendo juntos o separados, resulta más difícil controlar el ritmo de las visitas periódicas, es decir, la alternancia de unión y separación entre los miembros de diferentes *nampitsis*. La visita temporal, antes limitada por la duración de la bebida del masato y el esfuerzo del viaje desde otro lugar distante, ahora es más difícil de regular, no solo por la cercanía relativa, sino sobre todo por la intensidad que desata la posibilidad misma del encuentro.

Hoy en día, los cambios sociales y económicos en la Amazonía peruana favorecen la circulación de bienes, recursos y personas en todo el espacio amazónico a un ritmo acelerado. Así, los encuentros se producen con mayor frecuencia, incertidumbre y de manera más “desordenada”. En este contexto contemporáneo, los ashéninkas reorganizan la producción de la socialidad, distribuyéndola en nuevas actividades que combinan formas “antiguas” y “modernas”.

Dicho de otro modo, los ashéninkas buscan mantener una socialidad productiva y eficiente en un escenario donde cambian los ritmos y frecuencias de los encuentros con el otro. Por ejemplo, las reuniones en torno al masato pueden ser más frecuentes, aunque menos duraderas, e incorporan el juego y el comercio como formas de manejar el intercambio entre *nampitsis* y con un exterior cada vez más diverso, cercano y exigente debido a la articulación con la sociedad nacional y la economía de mercado. Asimismo, los encuentros multiplicados

⁸⁰ El término *comunión* se emplea aquí con un sentido polisémico. Remite, por un lado, a la unión de personas y grupos en los encuentros periódicos y, por otro, a la construcción de comunidad (*com-unidad*). Pero también puede evocar la comunión religiosa, en tanto el compartir ritualizado del masato recuerda el acto de comulgar, aunque resignificado en clave ashéninka.

en las “modernas” comunidades nativas incluyen nuevas actividades colectivas: trabajo comunitario, asambleas, reuniones y fiestas comunales e intercomunales.

Del mismo modo, mantener la separación entre los *nampitsis* exige nuevas y creativas formas de gestionar el espacio privado y los niveles de confianza asociados a este, dentro de la nueva configuración territorial que plantea la comunidad nativa. La cercanía entre los asentamientos no solo facilita los encuentros, sino que también los hace a veces imprevistos o inevitables y, por ello, potencialmente inoportunos o indeseados. Las reuniones y fiestas organizadas en los *nampitsis*, o incluso aquellas más abiertas a toda la comunidad en sus espacios colectivos, pueden atraer a personas que no son familiares, amigos o conocidos, y que no han sido invitadas, lo que obliga a estar atentos y prevenidos.

Si, como sugiere Killick, la socialidad ashéninka puede resumirse en la fórmula “vivir separados, beber juntos” para “vivir bien”, esta se ve afectada por los cambios en el ritmo de la socialización. Asimismo, la incomodidad de “vivir en comunidad” contrasta con la celebración de la unión en la comunidad nativa, que —según la experiencia de Marcos y las etnografías— se revela como un verdadero *Zeitgeist*⁸¹ ashéninka. Surge entonces la pregunta: ¿cómo abordar la perspectiva ashéninka de las relaciones significativas que se expresan en la forma misma de sus asentamientos, donde se convive juntos y separados a la vez?

Se sostiene que un principio cultural que orienta la formación de los asentamientos ashéninkas —independientemente de que se perciban más juntos o separados— persiste en la delicada operación de establecer los límites de la intimidad, una cuestión crítica para afrontar los nuevos tiempos en la Amazonía peruana. De ahí que la noción de privacidad se destaque como una dimensión fundamental de la vida social ashéninka para organizar sus relaciones, sobre todo considerando que la autonomía y la libertad son valores de especial importancia y preocupaciones centrales en sus encuentros. En el lenguaje de la privacidad se manifiesta el valor de la autonomía, se configuran las relaciones interpersonales y se expresa el movimiento pendular entre apartarse y reunirse con los otros. En este sentido, el *nampitsi* constituye el lugar más íntimo desde donde los ashéninkas se relacionan con el mundo exterior: de él se nutren, en él aprenden, y a través de él vuelven conocido lo desconocido. En el horizonte amplio de relaciones posibles, sus encuentros van definiendo esferas de proximidad y distancia, sobre las

⁸¹ Esta idea de un “espíritu de la época” también puede percibirse en la retórica del “todos unidos” entre los Asháninka de Apiwtxa, tal como ha señalado Pimenta (2006). Según el autor, dicha retórica es “amplamente difundida, socialmente compartilhada, progressivamente interiorizada, raramente questionada”, hasta el punto de constituir “um lema ideológico tão naturalizado que se assemelha ao que Comaroff & Comaroff (1991: 23-25) chamaram de ‘hegemonia’” (Pimenta, 2006, p. 136).

cuales se teje la red de relaciones ashéninkas en un paisaje amazónico dinámico, cambiante y multidimensional.

Como otros conceptos que analizan el universo de las relaciones humanas, la privacidad ha sido abordada desde diferentes disciplinas y enfoques, muchos de los cuales han sido aprovechados por la antropología. No obstante, como señala van der Geest (2018, p. 415), los antropólogos no han recurrido a definiciones fijas de privacidad en sus análisis transculturales; más bien, se aproximan a ella a través de las emociones y prácticas asociadas a lo que entienden como *privacy* en sus propias sociedades. Van der Geest recurre a una metáfora para “sentir” su significado de manera más efectiva que con una definición convencional: “una casa: un lugar donde uno puede vivir, protegido contra elementos externos no deseados... y otros visitantes no deseados... ofrece la posibilidad de permitir la entrada de algunas personas y elementos y mantener a otros fuera”. Esta imagen serviría como base para pensar las formas en que nos involucramos con los otros en relaciones significativas, un “cómodo equilibrio entre la intimidad y la publicidad” (van der Geest, 2018, p. 416).

En esta tesis no se busca desarrollar la diversidad de enfoques sobre la privacidad ni detenerse en manifestaciones específicas de sus experiencias. Más bien, se propone que puede constituir un abordaje productivo para analizar la forma particular en que los ashéninkas organizan su vida social, así como para observar cómo y por qué piensan y actúan en situaciones donde entran en juego preocupaciones personales y colectivas asociadas a la libertad y la autonomía en la vida ashéninka. En este sentido, se adopta una perspectiva de la privacidad que no se limita a las barreras impuestas para separarse de los demás, sino que abarca la posibilidad de incorporar a los otros en distintos niveles de intimidad y confianza, lo cual determina también diversos grados de proximidad en sus relaciones significativas, siguiendo la idea de A. Simmel:

We become what we are not only by establishing boundaries around ourselves but also by a periodic opening of these boundaries to nourishment, to learning, and to intimacy. But the opening of a boundary of the self may require a boundary farther out, a boundary around the group to which we are opening ourselves. (Simmel, 1971, p.81).

A continuación, se explora el lenguaje de la privacidad entre los ashéninkas en diferentes niveles de interacción interpersonal e interfamiliar, tanto en el *nampitsi* como fuera de él, a partir de observaciones que muestran cómo operan ciertos mecanismos, normas de conducta e instituciones en la vida cotidiana. Atender a esta particularidad del asentamiento ashéninka y su relación con la organización de la vida social es fundamental en esta tesis, pues permite reflexionar sobre el papel del intercambio en la creación y transformación del mundo social. En el manejo de las relaciones humanas, las tradiciones inculcadas en el espacio íntimo —como el

compartir ashéninka— persisten y movilizan formas de intercambio asociadas a la reciprocidad de dones o al comercio. Estas prácticas posibilitan establecer y mantener vínculos significativos tanto entre los propios miembros como con foráneos, vínculos que fluyen a medida que se atraviesan distintos niveles de confianza e intimidad. En esta dinámica de separación y apertura está comprometida, asimismo, su propia transformación.

No menos importante es atender a una perspectiva indígena del tiempo y el espacio, vinculada al ritmo y lugar de los encuentros, para comprender mejor la socialidad y sus implicancias en la vida ashéninka. Asimismo, siguiendo un debate clásico en la antropología, se busca evitar caer en “la negación de la contemporaneidad” (Fabian, 1983), que invisibiliza la historicidad y la agencia de los ashéninkas en los tiempos actuales. En este sentido, una idea transversal en esta reflexión es reconocer que los ashéninkas comparten con los antropólogos la preocupación por los cambios en la Amazonía. Estos cambios se expresan en el modo en que la incorporación de la comunidad moderna en redes de relaciones extralocales genera nuevas formas de representación étnica y de relación con la sociedad envolvente, transformando lo que Albert (2014) llama “la situación etnográfica”.

Por último, el énfasis en la separación de sus asentamientos —o en la falta de esta— puede reforzar la imagen de “aislamiento” o de conducta “antisocial” que persiste en algunas representaciones de los ashéninkas. Esta visión, junto con otras atribuidas a este pueblo, puede generar malentendidos con consecuencias negativas. La idea de los asentamientos dispersos sigue asociándose, en ciertos contextos, a una supuesta falta de organización o a un liderazgo débil, lo que incluso ha llevado a poner en duda el reconocimiento de sus derechos o a menoscabar su legitimidad cuando no se ajustan a formas idealizadas de comunidad.

El *nampitsi* es mencionado tempranamente en las etnografías sobre los ashéninkas. Elick (1968, p. 187) lo describe como un área de bosques, más o menos extensa, situada a lo largo de una quebrada o en una colina, una “*home area*” ocupada por una familia extensa o “banda”. En sus descripciones aparece como un espacio seguro para el grupo, en contraste con un exterior más peligroso por la amenaza de desconocidos o enemigos. Allí se identifica la presencia de un jefe con dominio sobre los demás y, en ocasiones, sobre grupos próximos. Mendes (1991) retoma esta descripción para definir el *nampitsi* como un “território político”, un “área supra-local de influência de um chefe” (Mendes, 1991, p. 26).

A partir de esta definición, Viana (2019) encuentra en el concepto una herramienta útil para comprender la capacidad de un jefe de ampliar o reducir su poder de influencia política. En este sentido, el *nampitsi* se ha empleado para analizar cómo opera el liderazgo en el manejo

de relaciones intra e interétnicas. Pimenta (2006), por ejemplo, muestra cómo el liderazgo de un *nampitsi* asháninka expande su dominio político y económico sobre el territorio de la Terra Indígena Kampa do Rio Amônia cuando logra negociar con éxito proyectos de desarrollo con funcionarios del gobierno brasileño. Richard Smith (2002), utiliza en un sentido similar el concepto de “asentamiento local”, para definir un territorio económico donde se ejerce la economía del don en comunidades yanesha, otros arawak de la Selva Central con quienes los ashéninkas comparten semejanzas en la organización de sus asentamientos.

En las descripciones del *nampitsi* resalta su flexibilidad y maleabilidad, pues puede abarcar diferentes categorías de unidad social: desde la familia nuclear o elemental, la familia extensa, la comunidad, hasta la región. En esa línea, Viana (2019, p. 81) subraya que el concepto entre los asháninka del río Ene se utiliza “tanto para el nivel micro como para el nivel macro, para pensar la idea de territorio, pero siempre a través de la influencia política”.

Para los ashéninkas, una definición general de *nampitsi* es “donde hay casas”, “la casa o las casas de alguien”. Se trata de un término flexible que puede referirse al lugar físico o a la infraestructura de la casa (que separadamente se llama *panktosi*), a las personas que allí viven o al espacio donde desarrollan de manera exclusiva sus actividades en un momento dado. En la práctica, suele traducirse al castellano como “casa” o el conjunto de casas en un lugar, por eso también se usa para nombrar a una comunidad nativa⁸², caserío, ciudad e incluso un país que es habitado por un pueblo. Como señalan Hvalkof y Veber (2005, p. 160), la palabra *nampitsi* “hace referencia a un espacio social más que a una entidad social”.

Esto hace difícil delimitar el *nampitsi* como una unidad social fija, sea desde la economía, el parentesco o la política, y su expresión socio-territorial no se ajusta plenamente a categorías convencionales como *household*, aldea o comunidad. En todo caso, como ocurre en otros intentos de traducir la lógica de las relaciones sociales ashéninkas, los contornos de categorías como sociedad, comunidad, familia o parentesco se desdibujan frente a la perspectiva indígena de las relaciones significativas con los otros.

En esta tesis se emplea este término para delimitar la organización social básica que alberga el ámbito donde coexisten y se desenvuelven la familia elemental y la familia extensa en un periodo de tiempo. La familia elemental que crea un *nampitsi* acoge a las nuevas familias que se van formando, hasta que estas adquieren mayor autonomía y se separan gradualmente para iniciar un nuevo grupo o *nampitsi*, repitiendo el ciclo. De este modo, los *nampitsis* pueden

⁸² La propuesta pedagógica de la educación intercultural bilingüe ha difundido la traducción de *nampitsi* como comunidad nativa en textos escolares y en el uso cotidiano.

tener distintos tamaños y grados de prominencia, y las relaciones entre ellos se tejen a partir de vínculos de parentesco o amistad, según los niveles de intimidad construidos en la socialidad que los envuelve.

En la actualidad, la comunidad nativa constituye el nuevo marco político-territorial en el que se expresa el *nampitsi*⁸³. Para fines analíticos, se diferencia aquí entre el *nampitsi* “original”, el *nampitsi* “agregado” y el *nampitsi* “comunitario”, con el fin de observar las diversas formas de asociación que configuran el asentamiento ashéninka “tradicional”. Esta tipología será desarrollada en el caso etnográfico de la comunidad nativa Nuevo Pozo.

En la ribera del río Ucayali inicia el camino principal que conduce al centro comunal de Nuevo Pozo, a unos veinte minutos de recorrido. La primera vez que lo caminé, después de unos diez minutos, no había visto ninguna casa hasta llegar al hogar de Jeshushi. En este asentamiento se levantaban tres casas distribuidas a ambos lados del camino, que atravesaba el espacio compartido: no estaban ocultas ni aisladas, sino expuestas al paso de los transeúntes. A simple vista no parecía existir intención de pasar desapercibidos o apartarse de los demás.

Más tarde advertí un detalle significativo. A ambos lados del camino, en el tramo donde se extendía el asentamiento de Jeshushi, crecían hileras de pequeñas ramas sembradas como esquejes: se trataba de cercos vivos que, al crecer, cubrirían la vista de las casas desde el camino y, con el tiempo, formarían una muralla vegetal. Tras convivir más tiempo en la comunidad descubrí otras casas con acceso directo al camino que antes había pasado por alto, pues permanecían ocultas detrás de estos muros de vegetación ya consolidados. De hecho, esas “paredes” me permitieron en ocasiones moverme sin ser visto, evitando alguna invitación a beber masato sin parecer descortés, y al mismo tiempo respetando la privacidad de los habitantes —y la propia que requiere el antropólogo.

Los cercos vegetales funcionaban como barreras que preservaban la intimidad del hogar sin impedir mantenerse informados de la presencia de vecinos o visitantes. Bastaba asomarse al camino o aprovechar su efecto acústico para obtener una buena visión o escucha de quienes transitaban alrededor. Para Jeshushi, líder reconocido por sus vínculos con foráneos, estar al tanto de la llegada de visitantes era un aspecto fundamental de su liderazgo.

Una segunda barrera de privacidad eran las paredes de las casas. Aunque las descripciones etnográficas muestran variaciones en las viviendas ashéninkas, en Nuevo Pozo

⁸³ En comunidades como Saweto y Nuevo Pozo se observa la persistencia de esta forma de asentamiento. Sin embargo, como ya se ha señalado, el mundo ashéninka y asháninka es amplio y diverso, y pueden encontrarse tanto casos de alta dispersión como otros en los que poblaciones numerosas prefieren organizarse de manera más nucleada alrededor de un centro comunal.

era evidente que las casas cercanas al centro —en espacios más transitados— tenían paredes, mientras que las más alejadas solían permanecer abiertas. Esto sugiere que su función no responde a criterios arbitrarios como la estética o a simples factores ambientales⁸⁴, sino a la protección de la intimidad doméstica frente a la mirada imprevista o indeseada de los demás. En todo caso, siempre existía un cuarto cerrado o casitas auxiliares para guardar bienes de valor, como máquinas, herramientas o combustible. Algún grado de privacidad también se mantenía entre los miembros de la misma familia y entre los del *nampitsi*.

Algunos ashéninkas en Nuevo Pozo mantenían una casa en el centro y otra más apartada, lo que les permitía manejar el ritmo de la socialización y aprovechar las ventajas de ambas locaciones. Jeshushi fue explícito al explicar que las paredes y cercos servían para evitar la exposición de los bienes —que podían despertar el deseo de los vecinos— e incluso de las personas, como los hijos o hijas, recordando los raptos ocurridos en el pasado. Los potenciales conflictos eran asociados con emociones como la envidia, los celos o la rabia, que podían desencadenar acciones descontroladas o malintencionadas: desde peleas y acusaciones de brujería hasta tensiones que afectaban la convivencia.

La casa principal de Jeshushi (donde vivía con su esposa y sus tres hijos menores) destacaba por su tamaño y amplitud⁸⁵. Estaba dividida en compartimentos: la habitación principal, la cocina con su hoguera y estantes para los menajes, y un espacio destinado a la “casa de visitas”, abierto y techado, con troncos como asientos. Un detalle particular era la presencia de dos arcos de madera —uno grande y otro pequeño— para jugar “penalitos” y *chenkarike*, una práctica relativamente reciente que se había vuelto común en todas las casas que visité. A unos veinte metros, cruzando el camino, se encontraban dos casas más pequeñas: una pertenecía a su hija recién casada con su yerno y su bebé; la otra, donde me alojé, a su hijo soltero que estaba ausente trabajando en la cosecha de café. Entre ambas se extendía una larga mesa con ollas, tazas, tachos de masato y canastas. Muy cerca se accedía a la quebrada Shupial, fuente de agua para cocinar, bañarse y lavar.

La casa principal podía considerarse un modelo arquetípico de casa-hogar. Aunque las casas “secundarias” tenían elementos de autonomía —cada una con su fogón, indicador clásico de una unidad productiva (*household*)—, no se consideraban del todo independientes. Su menor tamaño y solidez las hacían parecer extensiones de la casa principal, la cual seguía siendo usada

⁸⁴ En una oportunidad, un funcionario público que visitaba la comunidad reclamó por la falta de paredes en la casa de un comunero preocupado por el frío y la presencia de mosquitos que podían ser la causa de enfermedades.

⁸⁵ A mi llegada, la hija mayor con tres de sus hijos pequeños también ocupaba la casa principal porque su esposo se encontraba de viaje de trabajo.

con frecuencia por sus habitantes, una situación común en otros *nampitsis* habitados por familias extensas.

Como en otros pueblos indígenas, los niños aprendían acompañando a sus padres desde muy pequeños. Entre la imitación y el juego, construían casitas de ramas, elaboraban flechas pequeñas o lanzaban anzuelos para pescar peces chicos en pequeñas quebradas. Con el tiempo, asumirían tareas diferenciadas por género: las niñas aprenderían a preparar masato con sus madres o hermanas mayores, mientras que los niños acompañarían a los padres al bosque. Los hombres tienen más oportunidades de salir solos y de construir, desde jóvenes, sus propias casas de solteros, creando así un espacio independiente antes de formar una familia.

Al casarse, los jóvenes siguen bajo la orientación de los padres o suegros, conviviendo en el *nampitsi*. De esta manera reciben apoyo hasta ganar experiencia en el matrimonio o superar separaciones. Con el tiempo adquieren mayor autonomía: algunos se mantendrán cerca, otros se alejarán más, pero el vínculo con la familia elemental se conserva. Así, en casos de enfermedad, abandono o viudez, los miembros pueden ser acogidos nuevamente en el *nampitsi*, donde se les proporciona un espacio propio.

El compartir era una norma central en la vida del *nampitsi*. Comer de un mismo plato se enseña desde la niñez como una práctica de cohesión. Durante mi estancia, los miembros de la familia se reunían en la cocina para comer, mientras que yo lo hacía aparte, en la casa de visitas. Aun así, mi presencia era aceptada en el espacio íntimo, como visitante temporal y foráneo cercano a Jeshushi. Recuerdo una ocasión, mientras cuidaba a cinco niños pequeños, le ofrecí un paquete de galletas a uno de ellos: inmediatamente las vació en un plato para compartirlas, incluso los más pequeños recibían su parte de mano en mano.

Otra norma inculcada desde la infancia es la prohibición de tomar bienes ajenos, como frutas de las chacras o pertenencias de vecinos, en especial de quienes no pertenecían al *nampitsi*. Una vez, al regresar tras pasar la noche fuera, un niño se me acercó y dijo: “Mario, allí están tus cosas. ¡Ah!, nadie ha agarrado nada, ahí están tus galletas, todo”. La transgresión de estas normas y sus consecuencias también aparece en la mitología: en el mito del *inka* o *wiracocha*, por ejemplo, la desobediencia al padre al pescar en la laguna prohibida desató castigos impredecibles; otros mitos relatan consecuencias trágicas del adulterio, los celos o el incesto. Así, el espacio íntimo no está exento de riesgos, pero en el *nampitsi* los conflictos se manejan de forma más contenida. Podría decirse que es una “microsociedad” que forma y prepara para la vida más amplia en la sociedad que los rodea.

Aunque la autonomía es promovida, los padres procuran que sus hijos solteros no se alejen demasiado ni por mucho tiempo, sobre todo cuando buscan pareja. Jeshushi cuenta que su padre influyó en su unión con una mujer de la comunidad vecina de Galilea para mantenerlo más cerca. También recuerda que su madre lo “celaba y mezquinaba” porque no quería que viajara a estudiar a la ciudad por temor a que se apartara de la familia; por ello no pudo continuar sus estudios. El propio Jeshushi busca influir en las decisiones de sus hijos solteros e hijas recién casadas. Así, se impuso al deseo de su hija mayor de viajar con su esposo a la cosecha de café, y ella terminó quedándose en la casa paterna hasta el regreso del marido. En cambio, su hija menor logró irse con su pareja y su bebé recién nacido, a pesar de la oposición del padre, que esta vez no fue suficientemente persuasivo. Hoy en día es común escuchar a los padres hablar sobre la mayor dificultad para controlar a sus hijos, que salen más pronto del hogar, atraídos por la posibilidad de ganar dinero y comprar sus propias cosas.

Los jóvenes suelen salir con más frecuencia durante la adolescencia: participan en reuniones de masato en otros *nampitsis* y en actividades comunales o intercomunales, especialmente en los campeonatos deportivos. Al formar sus propias familias, pueden establecerse cerca del *nampitsi* en el que crecieron. Así se forma un *nampitsi* de segundo nivel, o *nampitsi agregado*: un conjunto que se desprende del *nampitsi* original. Este modelo puede verse como una versión contraída de los antiguos grupos de *nampitsis*, que antes estaban más dispersos y se visitaban periódicamente, pero que hoy deben adecuarse a los límites del territorio comunal. El *nampitsi agregado* establece un segundo nivel de intimidad y confianza, distinto al *nampitsi original* y al nivel comunitario, en una escala que va de mayor a menor proximidad.

Los *nampitsis* de un agregado son independientes, pero están conectados por caminos que facilitan reunirse para tomar masato, coordinar actividades colectivas o intercambiar alimentos y apoyo mutuo. De este modo, mantienen una relación de mayor confianza que con otros comuneros fuera del agregado. En estas reuniones también se invita a familiares o amigos de fuera, bajo un protocolo distinto. La gente que pasa por el camino puede ser llamada de manera informal a beber masato; pero en actividades especiales —cumpleaños, *chenkarike*, festividades, pesca colectiva o mingas— la invitación se hace “formal”, mediante una visita previa a la casa del anfitrión. Estas invitaciones responden a una lógica de reciprocidad: se espera que quien participa corresponda más adelante con otra invitación.

En los relatos sobre el pasado, algunos ashéninkas recuerdan cómo se comunicaban para convocar a las reuniones de masato. Se mencionan cuernos o conchas de moluscos para

producir sonidos que se escuchaban a gran distancia, así como el ruido ambiental de las fiestas, marcado por el *¡tum! ¡tum! ¡tum!* de los tambores que acompañaban cantos y danzas. En mi primera masateada, bastante lejos del centro, caminé casi dos horas cruzando repetidamente la quebrada Shupial y recorriendo estrechos senderos bajo el bosque. La expectativa crecía a medida que el sonido penetrante de la música —esta vez cumbia reproducida en un enorme parlante moderno— se escuchaba más cerca en medio de la selva.

Hoy en día, el sonido de los equipos de música cumple una función similar: anunciar la actividad y convocar a los vecinos, como una advertencia o invitación. Los parlantes se han convertido en parte de la parafernalia de la “fiesta” ashéninka en las comunidades modernas, que antes se celebraba únicamente con tambores y flautas. Sin embargo, la bebida del masato continúa siendo la protagonista central de estas reuniones.

La apertura del *nampitsi* en las fiestas se expresa en la Casa de Visitas o “casa para beber masato”, como la llamó Jeshushi. Allí se reúnen los hombres, bebiendo lo que sirve la señora de la casa directamente en recipientes, o compartiendo un balde del que cada uno se sirve. Las mujeres, en cambio, suelen reunirse en la cocina o en otra casa destinada a las visitas femeninas. Cuando alguien que pasa por allí es invitado, puede interrumpir lo que estaba haciendo para aceptar, aunque no sin ser objeto de la insistente exhortación a beber más y más masato antes de retirarse.



Foto 7. Casa con dos espacios diferenciados para beber masato para hombres y mujeres.



Foto 8. Hombres bebiendo masato en la Casa para beber



Foto 9. Mujeres bebiendo masato en su propio espacio

La duración de la reunión depende de la cantidad de masato, pero también de la voluntad del dueño, quien puede cortar el encuentro y decidir continuarlo al día siguiente hasta terminarlo. En un cumpleaños al que asistí, el anfitrión simplemente apagó la música cuando ya era muy tarde y quería descansar: fue la señal de que la fiesta había concluido. No obstante, el masato seguía ofreciéndose con insistencia a quienes se retiraban, para dejar claro que no se era mezquino por cerrar la reunión; esta generosidad se reafirma en la invitación reiterada a beber. En la práctica, la gente se iba por decisión propia: ante la insistencia y no poder beber más, se daban por servidos y satisfechos, algo implícito en la expresión ashéninka *ariwe atama*.

La invasión del espacio privado también puede ser involuntaria: animales de crianza que irrumpen en casas o chacras ajenas, o niños que aún no controlan bien los límites y causan incomodidad. Corregir a los niños, cercar a los animales o incluso alejarse son respuestas posibles. Esta “intimidad indeseada” se percibe también en las reacciones cuando se transgreden los límites que impone el dueño de casa al invitar a beber masato.

Una vez fui a la casa de Hugo, cercana a la de Jeshushi, y nos retiramos temprano porque ese mismo día yo tendría mi propia fiesta. Antes de irnos, Hugo me animó a regresar; la invitación parecía abierta. Más tarde, tras una reunión que se extendió hasta el anochecer, unos jóvenes me pidieron alumbrarles el camino para volver a la casa de Hugo. Dudé: acababa de dejar de sonar la música de sus parlantes. Al llegar, sus hijos veían una película en un reproductor a batería; uno avisó de nuestra presencia. La molestia de Hugo fue inmediata: “¡¿Qué mierda quieren?!”. Se asomó y, visiblemente contrariado, dijo que ya no había masato ni nada. Los jóvenes, desconcertados, se retiraron.

La presencia de un foráneo —sobre todo si no es ashéninka— revela el manejo de un elemento “extraño” y el riesgo de “contaminación”⁸⁶ del espacio íntimo. La llegada puede ser negociada o imprevista y suscitar distintas actitudes: desde la cordialidad estratégica hasta el retraimiento. A veces estas visitas se dan en el marco de relaciones laborales previamente establecidas. Este era el caso de unos serranos que llegaron sin aviso al *nampitsi* de Jeshushi mientras bebíamos masato con sobrinos y cuñados. El líder del grupo saludó efusivamente y entregó botellas de gaseosa y galletas que la señora guardó de inmediato. Era padrino de uno de los hijos de Jeshushi, cafetalero de la Selva Central, y buscaba jóvenes para la cosecha, pagada por volumen, como es usual. Se les invitó a sentarse en la casa de visitas, apartados del

⁸⁶ En comunidades más cercanas a la ciudad de Atalaya se ha notado esta preocupación de maneja más acentuada por la circulación más frecuente de foráneos que se asocia a la proliferación de la delincuencia, el alcoholismo o la prostitución, entre otras prácticas que pueden afectar su seguridad y tranquilidad y dar mal ejemplo a los jóvenes.

resto; recibieron un balde de masato y un recipiente para servirse. Luego Jeshushi los acompañó a buscar trabajadores. Aun así, dejó claro que “entre ellos van a negociar, yo no me meto”: un asunto privado. La confianza previa con el foráneo les daba un primer nivel de acceso para moverse con cierta facilidad.

En otra ocasión, en la casa de Andrés —más lejos del centro—, bebíamos masato con hermanos y sobrinos cuando pasó el camión de una empresa maderera que trabajaba en la CN. Andrés invitó a los trabajadores a sentarse en un rincón, separados, con sus propios envases. Él suele intercambiar y vender productos al patrón maderero y aprovecha el camión para transportar mercadería. Son visitas breves, bien delimitadas, facilitadas por relaciones de intercambio ya establecidas con el dueño de casa, el líder del *nampitsi* o la comunidad.

La visita del antropólogo, un foráneo menos común, es reveladora del tránsito de “extraño” a “familiar”⁸⁷. A continuación, describo cómo, como antropólogo, fui atravesando niveles de confianza: del *nampitsi* de la familia de Jeshushi, a los *nampitsis* agregados, hasta volverme más conocido para la comunidad y su vecindad.

En varias etnografías se observa un patrón: la relación de confianza comienza con una persona y su familia y luego se expande. La llegada puede despertar temor o rechazo —a veces por la apariencia física⁸⁸—, pero, tras el primer filtro, se nos permite visitar casas, beber masato y acompañar actividades. Esta reconocida generosidad no es inmediata: es un proceso de “familiarización” que progresa a través de esferas de intimidad crecientes, despejando la sospecha inicial.

La entrada suele darse por medio de un guía, informante, colaborador o “amigo” —en mi caso, Jeshushi—, a menudo un líder u “hombre fuerte” que te aloja en su casa. Previamente hay una negociación con ese líder o con alguien de su grupo. Ese primer nivel de intimidad abre encuentros con otros *nampitsis* y amplía la confianza, volviéndote más “familiar” en la comunidad.

Ya había notado un patrón, repetido en Nuevo Pozo: una postura inicial adusta y desconfiada que, tras la interacción cara a cara, se suaviza hasta la camaradería. Recordé que en una visita anterior a la comunidad Juancito en Ucayali, al entrar a una casa en fiesta, alguien

⁸⁷ En este caso la idea de “volverse familiar” se asocia a un proceso de conocimiento del Otro, con la intención de comprender su condición humana y manejar su relación con la alteridad. En el capítulo 4 se hablará sobre este proceso y su relación con la bebida del masato.

⁸⁸ Esto sucede especialmente cuando los antropólogos son caucásicos y son descritos como “gringos”, blancos, altos, peludos o todo junto. Aunque esta condición distaba mucho de mi apariencia, la reflexión me dio más claridad sobre la idea de las personas como elementos extraños y potencialmente peligrosos en territorio ashéninka, más allá del origen racial o étnico o la proximidad social.

me increpó: “¿Acaso la gente entra a tu oficina así nomás? ¿Por qué entras aquí?”. Tras un intercambio tenso, la conversación directa apaciguó los ánimos y luego fui invitado a comer y beber amistosamente. Este guion me recordó la experiencia del padre Font en uno de los primeros encuentros con los *antis* (siglo XVI): el guía de confianza, el cara a cara, la evaluación del otro y, finalmente, la cordialidad con intercambio de obsequios.

En mi primer día en Nuevo Pozo fui recibido con masato en el *nampitsi* de Jeshushi; bebimos con su yerno y un hermano. Al día siguiente llegaron más parientes y seguimos bebiendo. Caminamos hasta la casa de una sobrina que también nos convidó. Un ashéninka que pasaba reclamó en idioma: “¿Por qué has traído un *wiracocha* a la comunidad?”. Aunque Jeshushi restó importancia, me preocupó mi presentación en la asamblea comunal, crucial para obtener el consentimiento a mi investigación.

En la asamblea se discutían acuerdos con una maderera; mi caso no era central. La relación de Jeshushi conmigo operó como aval⁸⁹, considerada un asunto privado —además, la mayoría eran sus parientes. Aun así, entrar a otras casas y ser aceptado requirió un proceso de socialización que confirmó esa confianza. Ese mismo día, muy lejos del centro, el jefe me dio una “bienvenida” con masato en abundancia. Desde entonces, mis visitas —primero con Jeshushi, luego yo solo— fueron casi diarias: como el padre Font, comía, bebía y charlaba “como gente” para mostrar quién era y cuales eran mis intenciones.

Las primeras casas que visité fuera del *nampitsi* de Jeshushi fueron las del *nampitsi* agregado de Remigio (su hermano): primero visité la casa de Remigio, luego la de su hijo Michel, después la de su otro hijo Edgar y la de su yerno Miller, todas estaban unidas por un solo camino. Así me volví “familiar” en ese espacio social. En nuevas reuniones de masato, algunos invitados —sobre todo quienes me veían por primera vez o venían de más lejos— mostraban sospecha detectable en su lenguaje corporal: mirada fija, postura rígida, ojos entrecerrados, labios apretados.

En la casa de Michel, por ejemplo, un hombre de la comunidad vecina de Pensilvania preguntó con algunos de estos gestos a Remigio: “¿Quién es? ¿Qué hace? ¿Por qué está aquí?”. Remigio que estaba cerca mio respondió que yo era un estudiante y que, como los profesores, estudiaba el idioma ashéninka. La expresión del invitado se ablandó; luego, al conversar directamente con él, vi como la seriedad dio paso al sosiego y luego a la risa. Otro joven, también inquietado por mi presencia, consultó a Jeshushi si yo trabajaba en algún proyecto; no

⁸⁹ Mi presentación en asamblea fue mejor entendida cuando se comparó con los estudiantes de educación intercultural bilingüe que hace prácticas preprofesionales en las comunidades nativas.

solo operaba la precaución ante el desconocido, sino la curiosidad por una posible relación laboral. Tiempo después, en otra fiesta y lugar, su padre, aún suspicaz, fue corregido por el propio hijo: “¡Ay, papá, estás desactualizado! Él está aquí hace tiempo y todos saben quién es”.

La masateada fue central para despejar dudas sobre mi identidad, procedencia e intenciones. Beber poco, mucho o nada; marearse o vomitar: todo ello “dice” algo de uno. Esa performance ayudó a ganar confianza en el cara a cara. En estas reuniones se cuentan anécdotas, trabajos, viajes con patrones, serranos o *wiracochas*, experiencias en otras comunidades y fiestas. Por fortuna, mis viajes por el Ucayali, el trabajo con ONG y federaciones y visitas a otras comunidades me proveían de historias que contribuyeron a ese reconocimiento.

Una frase durante el júbilo me resultó significativa. Tras una ronda, Michel dijo: “Mario, ya hemos comido, hemos bebido, hemos dialogado, nos has contado cosas, hemos reído; ahora ya te conocemos, ya te puedes andar por aquí”. Sentí que había pasado del nivel de intimidad del *nampitsi* de Jeshushi al de sus familiares próximos y, en parte, al de la comunidad.

La vida comunitaria tiene antecedentes en las congregaciones alrededor de misiones o *fundos* patronales, verdaderas comunidades de *nampitsis*. En la comunidad nativa, sin misioneros ni patrones, el centro comunal deviene espacio público con infraestructura e instituciones colectivas (escuela, local comunal, campo deportivo). Las asambleas y actividades lideradas por un jefe comunal adoptan modelos foráneos, pero contienen tradiciones ashéninkas de trabajo colectivo y celebración como las grandes fiestas de masato que reúnen a todos los comuneros y convoca a miembros de comunidades vecinas.

Se han incorporado nuevas formas de socialización entre *nampitsis* próximos y lejanos que antes dependían del ritmo de visitas y de viajes de exploración o comercio interétnico (como los del *ayompari*). Ahora hay campeonatos deportivos, aniversarios o actividades escolares que son grandes fiestas abiertas a la participación de las familias en la comunidad y con invitaciones a comunidades cercanas. Además, instituciones externas (iglesias, ONG, entidades públicas y del gobierno local) organizan encuentros intercomunales donde participan ashéninkas de varias zonas o regiones; suelen acudir autoridades comunales o familias con liderazgo destacado.

El manejo de la apertura y el cierre del espacio íntimo frente a los más distantes ha sido crucial para posicionarse ante el “blanco” y su influencia. Tras siglos de contacto, el proceso se ha vuelto más sofisticado y complejo. La organización social basada en el *nampitsi*, pese a sus transformaciones, sigue visible en el modo de gestionar relaciones e intercambio con el exterior.

En esta dinámica entre entorno íntimo y mundo externo, el líder actúa como mediador clave, con capacidades que se han ido renovando históricamente.

3.3. Formas de liderazgo

La literatura clásica sobre el liderazgo indígena destaca algunos rasgos atribuidos a quienes lo ejercen: pacificador, generoso, buen orador, fueron características observadas en las sociedades amerindias (Lowie, 1948). Estos atributos (además de la poligamia), vistos a la luz de la etnografía amazónica, se interpretaron como resultado de relaciones de intercambio entre quienes detentaban el liderazgo y quienes los apoyaban (Lévi-Strauss, 1988; Clastres, 1978). Los dotes persuasivos y la capacidad de proveer permitían ganar confianza y prestigio, atrayendo seguidores. No obstante, los jefes indígenas estaban bajo constante presión, expuestos a la crítica y al disenso que limitaban su autoridad y hacían frágil su posición. De allí surge la idea etnográfica de un liderazgo “débil”, no coercitivo, que preserva el equilibrio del poder en sociedades igualitarias.

Aunque estas cualidades y lógicas de relacionamiento todavía se perciben en las comunidades indígenas, resultan insuficientes para comprender el liderazgo en el contexto amazónico actual. Entre los ashéninkas del Alto Ucayali, la política económica y de tierras de la sociedad nacional ha configurado nuevas realidades comunitarias que inciden en su organización social y en la experiencia de la vida colectiva. El liderazgo ashéninka debe hoy atender el ritmo de interacciones que se extienden más allá de la comunidad, en el marco de la Amazonía peruana y la política global que compromete su forma de vida. En otras palabras, los líderes orientan al grupo frente a formas cambiantes de relacionarse con *wiracochas* (forasteros, blancos o mestizos urbanos), *mestizos* ribereños y *serranos* (*chori*), categorías que aparecen en distintos espacios y a través de nuevas modalidades de interacción que exigen capacidades distintas y dispositivos novedosos de liderazgo. Así, la imagen del liderazgo limitado a la vida interna de sociedades de pequeña escala contrasta con el peso creciente de los asuntos “externos”. El liderazgo contemporáneo no solo busca mantener el orden y la paz comunitaria, sino también gestionar las “relaciones exteriores” para obtener recursos, servicios e infraestructura, conseguidos principalmente a través de los foráneos (Veber, 2017, p.78)

La etnografía indígena contemporánea ha examinado la producción histórica del liderazgo y el impacto de los contextos sociopolíticos que atraviesan la Amazonía, marcados por la colonización y el contacto con los blancos. El auge de la economía extractiva durante la

época del caucho es significativo por la emergencia de liderazgos jerárquicos y coercitivos. En ese marco, algunos indígenas asumieron posiciones de autoridad establecidas por los patrones caucheros —como capitanes, curacas o jefes— encargados de incorporar violentamente a sus comunidades al sistema productivo (Veber; Virtanen, 2017; Chaumeil, 2000).

Entre los Ashéninka del Alto Ucayali, la figura del *curaca* resulta central para comprender las transformaciones del liderazgo. Aunque desapareció con el patrón hacendado hacia fines del siglo XX, el Estado-nación mantuvo estructuras jerárquicas bajo la figura del jefe de la Comunidad Nativa, interlocutor y representante legal y político ante funcionarios estatales y actores de la sociedad nacional. Como ha señalado Chaumeil (2000), esta centralización de poder en “nuevos jefes” también impulsó la creación de organizaciones indígenas de alcance nacional e internacional, útiles en las luchas de reivindicación étnica. El rol de interlocutores trascendió lo local para articular discursos sobre la Amazonía y los pueblos indígenas que hoy ocupan un lugar preponderante en debates globales sobre la crisis ambiental y espiritual. No obstante, como advierte Brown (1993, p.308), “el diálogo entre las poblaciones nativas y foráneas ha creado nuevas fuentes de poder y autoridad, fomentado nuevas contradicciones y luchas dentro de la sociedad indígena”.

Para Veber (2017), el liderazgo indígena puede tomar formas igualitarias o autoritarias, o combinaciones de ambas, que responden tanto a procesos internos de redefinición del poder como a coyunturas externas. La ambigüedad del liderazgo ashéninka permite una “oscilación entre prácticas autoritarias e igualitarias” y una “preferencia por líderes fuertes sobre débiles” cuando se trata de los asuntos exteriores (Veber, 2017, p.77). En este contexto, los líderes encarnan un rol mediador en la circulación de personas, bienes e ideas. De allí que se destaquen cualidades atribuidas a los *hombres fuertes*: canalizar el poder chamánico o carismático, o desplegar las capacidades del cazador, comerciante y guerrero para proveer y guiar a sus dependientes (Veber, 2017, p.78).

El trasfondo de un *ethos negociante*, expresado en la tradición del intercambio y la institución del ayompari, configura este liderazgo en tiempos de “paz”. Así, los líderes ashéninkas actúan en distintos escenarios para manejar encuentros previstos e imprevistos, rodeados de incertidumbre, buscando siempre posicionar ventajosamente a su grupo.

Este ejercicio puede entenderse bajo la noción de *diplomacia indígena*: un conjunto de prácticas culturalmente determinadas y moldeadas por la historia del contacto con los blancos para tratar los asuntos exteriores. El liderazgo ashéninka es clave en la mediación entre mundo interno y externo, a la vez que preserva la tradición y orienta la transformación. Como muestra

la organización local (*nampitsi*), las esferas de intimidad y confianza regulan el manejo de relaciones internas y externas. El exterior, menos conocido y seguro, representa un potencial social que alimenta el aprendizaje y el posicionamiento. La recurrencia histórica de alianzas políticas y comerciales revela una conciencia “geopolítica” que permite a los líderes ashéninkas situarse estratégicamente frente a riesgos y oportunidades, tanto en tiempos de guerra como de paz. Así, las formas de liderazgo ashéninkas expresan una diplomacia entendida como mediadora de comunidades y políticas, resultado de la tradición propia y de la influencia externa.

En las primeras etnografías sobre los ashéninkas, el líder de un *nampitsi* fue identificado como *pinkatsari* (Elick, 1969). Según Weiss (1974), aunque los grupos familiares nucleares o extensos gozan de autonomía, entre ellos puede surgir un “hombre fuerte” que asume el rol de gobernante. Weiss propone traducir *pinkatsari* como “el que es temido, aborrecido”, lo que ilustra la actitud ambivalente de los Ashéninka hacia la autoridad (Weiss, 1974, p.385). No se trata de un cargo hereditario ni permanente, sino circunstancial, cuando un hombre con carácter lograba dominar a un grupo. Este liderazgo podía combinarse con el del *sheripiari*, de modo que el control del mundo terrenal y del sobrenatural se encontraban en una misma figura. Hvalkof y Veber (2005) también registraron en el Gran Pajonal al líder cabeza de familia, generalmente mayor y carismático, designado como *jewatatsiri*, “aquel que va adelante”, quien asume iniciativas y toma decisiones (Hvalkof; Veber, 2005, p.169). El liderazgo se apoya así en habilidades personales y dotes de persuasión que otorgan prestigio y confianza, como en otras sociedades indígenas.

La tradición guerrera ashéninka ocupa un lugar central en la memoria histórica de la Selva Central, como símbolo de resistencia frente al colonizador. Las narrativas orales exaltan a guerreros “mitad históricos, mitad mitológicos” que combatieron a otros pueblos y a los españoles. Según Macera y Casanto (2009), los guerreros asháninkas y ashéninkas, cada uno jefe de su familia extensa, podían superar el millar en toda la región. Estos clanes conformaban un tejido social que se activaba en momentos de guerra, como ocurrió durante la rebelión de Juan Santos Atahualpa, considerado parte de esta red de parentesco (Macera; Casanto, 2009, p.16).

Las prácticas guerreras también se desplegaron en enfrentamientos con otros grupos indígenas. El entrenamiento con armas y la preparación para viajes a territorios distantes formaban parte de la vida masculina. Los ataques a asentamientos externos incluían el rapto de personas y el saqueo, como se documenta en los ashéninkas del Perené (Mihás, 2014). En los

relatos sobre la vida cotidiana en el Alto Ucayali se recuerdan peleas en las reuniones de masato: a veces se disolvían al acabarse la bebida, pero podían escalar hasta involucrar a aliados y producir distanciamientos entre grupos. En otros casos, los enfrentamientos adquirirían una forma ritualizada, semejante a un juego, aunque con consecuencias graves, incluso fatales, que desencadenaban vendettas prolongadas. En un relato de Mayni, estas movilizaciones son comparadas con los partidos de fútbol entre comunidades vecinas: “Se tenía aliados como en el deporte, se juntaba a la gente de aquí, de allá, de cada grupo... podía acudir al tío, al sobrino, para que me apoye, para defenderme allá a donde voy a enfrentarme”.

Con la llegada de los europeos, los enfrentamientos adquirieron otra dinámica. La desigualdad producida por el control exclusivo de bienes manufacturados por misioneros, españoles y más tarde comerciantes y patrones generó tensiones adicionales. La lógica mercantil-extractiva chocó con las formas ashéninkas de intercambio, exacerbando conflictos. Así, las historias de guerreros se prolongaron en las revueltas contra misioneros, soldados españoles, caucheros y hacendados⁹⁰. Pero el término *obayeri* (“guerrero”) también quedó asociado a las correrías y a la violencia descontrolada. En el presente, este mismo término adquiere un nuevo sentido: el de la defensa organizada del territorio y de los intereses colectivos del pueblo Ashéninka frente a las amenazas que pesan sobre la Amazonía peruana.

En este contexto, los líderes ashéninkas debieron afrontar el desafío de negociar bienes y relaciones en un marco de profundas diferencias culturales en la comprensión del intercambio. Durante el auge de la economía extractiva, las habilidades para la negociación y la guerra se volvieron centrales, pues el comercio se desarrollaba en un contexto de violencia y convulsión social. El liderazgo indígena adoptó distintas formas según lugar y coyuntura histórica. En este proceso, la figura del curaca encarnó la transformación del liderazgo en medio de la superposición económica y cultural del sistema indígena y el foráneo, desde el auge y la decadencia del caucho, pasando por la etapa del patrón hacendado, hasta la época “pospatrón”.

El curacazgo indígena tiene antecedentes en la época misional, “implantado dos siglos antes por los misioneros”, y luego manipulado por los patrones caucheros mediante el compadrazgo para servir a sus intereses (Chaumeil, 2000, p.171). Así, el curaca fue entendido

⁹⁰ En contextos de “guerra” más contemporáneos emergen líderes ashéninkas que coordinan coaliciones regionales y buscan alianzas con actores externos. Durante el conflicto armado interno en el Alto Ucayali en los años 90, este rol se expresó en la creación de los Comités de Autodefensa (CAD), organizados con la OIRA y en alianza con las fuerzas armadas peruanas para vigilar los territorios ashéninkas. En tiempos de “paz” también han surgido líderes con funciones similares para enfrentar invasiones de colonos o negociar la afectación de intereses colectivos frente al uso de recursos, como ocurrió en los años 2000 en el contexto de la explotación maderera en comunidades nativas ashéninkas en el departamento de Ucayali (Osorio, 2021).

como aliado del patrón, bajo control de este último. No extraña que, como señalan Veber y Virtanen (2017, p.26), los indígenas de la Selva Central los retraten como “personalidades abusivas y guerreras que no fueron toleradas después del auge del caucho” (Fernández, 1986; Veber, 2009).

Sin embargo, una mirada más íntima muestra matices importantes. El curaca, como intermediario, cumplía un rol que los Ashéninka asocian con el liderazgo: atender los asuntos exteriores, mediar el flujo de personas y bienes, y establecer alianzas que hicieran posible el intercambio. Relatos recogidos en el Alto Ucayali sugieren un proceso de transición hacia formas más “pacíficas” de liderazgo en medio de la violencia, donde el curacazgo ocupó un lugar central.

Con el desborde del caucho, enfrentamientos interregionales —como los que se daban entre ashéninkas del Perené y del Gran Pajonal— se transformaron en correrías promovidas por los patrones. El exterior se volvió más peligroso, percibido como “enemigo”, mientras el interior se replegaba en la seguridad de lo íntimo. Esto fragmentó el tejido social que antes conectaba regiones distantes. El liderazgo se reforzaba en la confrontación hacia afuera y en la congregación hacia adentro, equilibrando la protección del grupo frente a la violencia externa y el acceso a recursos en el interior⁹¹.

Durante el periodo de los patrones hacendados, la preferencia por el enganche sobre la coerción abierta favoreció la negociación pacífica del curaca, aunque persistieron las correrías y raptos. Los bienes entregados por el patrón se transformaban en deuda que debía pagarse con trabajo en los fundos, a la vez que facilitaban un intercambio más amplio y menos violento entre asentamientos dispersos y haciendas ribereñas. El tejido social ashéninka se revitalizaba a través de estos circuitos, ahora incorporando mercancías del blanco.

En esta perspectiva, el curaca no fue solo un aliado subordinado, sino también una forma de liderazgo que permitió a los ashéninkas posicionarse estratégicamente para afrontar la desigualdad y violencia de la economía extractiva. Alrededor de los fundos surgieron asentamientos que, con el tiempo, se consolidaron como comunidades. Esta “comunidad” fue también una innovación ashéninka frente a un nuevo ordenamiento político-territorial. Así lo

⁹¹ En este esquema hubo posiciones diversas. Por ejemplo, el curaca Venancio es recordado como un líder más “autoritario”, que con el apoyo comercial de los patrones reunió seguidores y logró una participación relativamente autónoma en la economía del caucho. Otros curacas intermedios encabezaban la organización del trabajo bajo el sistema de pago por servidumbre. En contraste, algunos líderes optaron por apartarse, manteniendo el comercio a distancia y reduciendo los encuentros con foráneos. Todas estas variantes buscaban un equilibrio entre los beneficios de las mercancías y los riesgos de obtenerlas.

ilustra el relato sobre el curaca Pontero, quien “se juntó con el patrón Piño” y propició la creación de las comunidades de Apinihua y Lagarto Millar en el Alto Ucayali. Pontero usó su capacidad de negociación para convocar a familiares y aliados del Gran Pajonal, animándolos a trabajar con el patrón Piño en su fundo del Alto Ucayali.

Con la llegada de los europeos, los líderes ashéninkas debieron afrontar el desafío de negociar bienes y relaciones en un marco de profundas diferencias culturales en la comprensión del intercambio. Durante el auge de la economía extractiva, las habilidades para la negociación y la guerra se volvieron centrales, pues el comercio se desarrollaba en un contexto de violencia y convulsión social. El liderazgo indígena adoptó distintas formas según lugar y coyuntura histórica. En este proceso, la figura del *curaca* encarnó la transformación del liderazgo en medio de la superposición económica y cultural del sistema indígena y el foráneo, desde el auge y la decadencia del caucho, pasando por la etapa del patrón hacendado, hasta la época “pospatrón”.

El curacazgo indígena tiene antecedentes en la época misional, “implantado dos siglos antes por los misioneros”, y luego manipulado por los patrones caucheros mediante el compadrazgo para servir a sus intereses (Chaumeil, 2000, p.171). Así, el curaca fue entendido como aliado del patrón, bajo control de este último. No extraña que, como señalan Veber y Virtanen (2017, p.26), los indígenas de la Selva Central los retraten como “personalidades abusivas y guerreras que no fueron toleradas después del auge del caucho” (Fernández, 1986; Veber, 2009).

Sin embargo, una mirada más íntima muestra matices importantes. El curaca, como intermediario, cumplía un rol que los ashéninkas asocian con el liderazgo: atender los asuntos exteriores, mediar el flujo de personas y bienes, y establecer alianzas que hicieran posible el intercambio. Relatos recogidos en el Alto Ucayali sugieren un proceso de transición hacia formas más “pacíficas” de liderazgo en medio de la violencia, donde el curacazgo ocupó un lugar central.

Con el desborde del caucho, enfrentamientos interregionales —como los que se daban entre ashéninkas del Perené y del Gran Pajonal— se transformaron en correrías promovidas por los patrones. El exterior se volvió más peligroso, percibido como “enemigo”, mientras el interior se replegaba en la seguridad de lo íntimo. Esto fragmentó el tejido social que antes conectaba regiones distantes. El liderazgo se reforzaba en la confrontación hacia afuera y en la congregación hacia adentro, equilibrando la protección del grupo frente a la violencia externa y el acceso a recursos en el interior.

En este esquema hubo posiciones diversas. El curaca Venancio es recordado como un líder más “autoritario”, que con el apoyo comercial de los patrones reunió seguidores y logró una participación relativamente autónoma en la economía del caucho. Otros curacas intermedios encabezaban la organización del trabajo bajo el sistema de pago por servidumbre. En contraste, algunos líderes optaron por apartarse, manteniendo el comercio a distancia y reduciendo los encuentros con foráneos. Todas estas variantes buscaban un equilibrio entre los beneficios de las mercancías y los riesgos de obtenerlas.

Durante el periodo de los patrones hacendados, la preferencia por el enganche sobre la coerción abierta favoreció la negociación pacífica del curaca, aunque persistieron las correrías y raptos. Los bienes entregados por el patrón se transformaban en deuda que debía pagarse con trabajo en los fundos, a la vez que facilitaban un intercambio más amplio y menos violento entre asentamientos dispersos y haciendas ribereñas. El tejido social ashéninka se revitalizaba a través de estos circuitos, ahora incorporando mercancías del blanco.

En esta perspectiva, el curaca no fue solo un aliado subordinado, sino también una forma de liderazgo que permitió a los ashéninkas adaptarse a la desigualdad y violencia de la economía extractiva. Alrededor de los fundos surgieron asentamientos que, con el tiempo, se consolidaron como comunidades. Esta “comunidad” fue también una innovación ashéninka, una respuesta creativa a un nuevo ordenamiento político-territorial. Así lo ilustra el relato sobre el curaca Pontero, quien “se juntó con el patrón Piño” y propició la creación de las comunidades de Apinihua y Lagarto Millar en el Alto Ucayali. Pontero usó su capacidad de negociación para convocar a familiares y aliados del Gran Pajonal, animándolos a trabajar con el patrón Piño en su fundo del Alto Ucayali.

Pontero se iba “como a comprar” a esas personas que venían a trabajar con este señor para pagar la escopeta que habían recibido... Pontero se iba solo, porque era de ahí, conocía la zona, tenía tíos, sobrinos, por eso luego allí (en Apinihua y Lagarto Millar) se han comenzado a formar las comunidades, con pura familia.

Los ashéninkas se sentían atraídos por los bienes del patrón, y Pontero facilitaba su acceso insertándolos en el sistema de enganche, aunque siempre en diálogo con el lenguaje propio del intercambio ashéninka. Los hombres dejaban sus hogares para trabajar con el patrón y pagar sus deudas, con la expectativa de conseguir nuevas mercaderías. Como recordaba un testimonio: “¿quién no va a querer tener una escopeta para cazar?... a cambio de trabajo dejaban a su familia; si les daban ollas, estas se quedaban con la mujer, la escopeta se la llevaba el hombre”. Con el tiempo, muchos se habituaron al sistema y encontraron comodidad en las tierras y recursos del Alto Ucayali.

La presencia de otros ashéninkas que se agrupaban alrededor del fundo favoreció un ambiente de “comunidad” y reforzó la apropiación del espacio mediante sus dinámicas de socialización. *“Cuando estaban un mes, seis meses, siete meses, extrañaban a su familia y decían: ¡voy a traer a mi familia! Y así se quedaban allí, viendo con interés que había pescado y otros recursos”*. Así, la posibilidad de obtener mercaderías dentro del sistema del *patronado* instaurado en las riberas del Ucayali motivó asentamientos estables.

La trayectoria de Pontero ofrece otra mirada sobre la figura del curaca. Su condición de líder ashéninka se expresó en una “alianza” con el patrón, entendida bajo una doble lógica: negociar con los foráneos y, al mismo tiempo, mediar con los propios paisanos. Según quiénes se beneficiaban de estas relaciones, y en qué lugar y momento, el curaca podía ser visto como alguien útil o como una figura negativa. Para algunos, facilitaba el acceso a los bienes del blanco en medio de la crisis que provocaba la economía extractiva y la dependencia creciente de los productos manufacturados.

Sin embargo, la posición del curaca era ambigua y problemática. Estaba presionado por las obligaciones con su gente y las exigencias del patrón, ambos marcados por la voracidad de la demanda internacional de productos del bosque. El curacazgo funcionaba, en muchos sentidos, como un mecanismo para cooptar el liderazgo ashéninka en beneficio del patrón. El curaca estaba sujeto a la violencia que podía ejercerse contra él, atrapado en el poder de seducción que acompañaba a su rol, y sostenía su autoridad gracias al acceso exclusivo a las mercaderías. Pero debía sacrificar principios centrales del liderazgo ashéninka, como la contención del uso de la violencia y el respeto a la autonomía de los demás. También era corresponsable de las injusticias del patrón: intercambios desiguales, castigos y abusos que debía implementar y que minaban su legitimidad. Como señalaba Sinangama: *“el curaca era considerado líder dentro del grupo, pero también lo veían mal. Al mismo tiempo, él estaba sujeto al patrón y no quería perder esa potestad de dominio, y por eso tenía que aguantarse”*. El poder del curaca, como el del patrón, resultaba insostenible en el largo plazo: estaba destinado a sucumbir por la imposibilidad de sobrevivir plenamente en ambos mundos.

Con la consolidación de la sociedad nacional moderna, nuevas conductas, derechos e instituciones se incorporaron en la vida ashéninka. En muchos casos, fueron ellos quienes se adaptaron con mayor rapidez, mientras patrones y élites mestizas mantuvieron prácticas abusivas más allá de lo tolerable, incluso en ciudades en expansión como Atalaya. El liderazgo se reelaboró para responder a los desafíos de la “paz”, proyectando las capacidades tradicionales

hacia los asuntos exteriores. El jefe de la comunidad nativa y los dirigentes de federaciones indígenas encarnan esta continuidad, desplegando formas de autoridad más diplomáticas.

Más allá de los juicios morales, el curaca constituye un hito en la historia ashéninka: un punto de aprendizaje en la manera de orientar decisiones en contextos de contacto y cambio. Su figura se expresaba de formas distintas según el lugar y la coyuntura: en tiempos de caucho, *patronado* o pospatrón, podía ser visto como mediador legítimo por sus seguidores, como cómplice por otros grupos indígenas, o como simple brazo del patrón por quienes sufrían el enganche. Lo cierto es que su papel debe entenderse dentro de la lógica política y económica del patrón, en la cual estaba inevitablemente envuelto.

El curaca desapareció con el patrón, pero la verticalidad del liderazgo no se extinguió. Persistió resignificada en las comunidades nativas modernas y en las federaciones indígenas, donde el representante indígena interactúa con el Estado y la sociedad nacional. Como lo describe Chaumeil: una “superposición de sistemas políticos operando simultáneamente, desde líderes de facciones o malocas, curacas y presidentes de comunidades, a los presidentes de federaciones y confederaciones; en la cima, el líder nacional” (2000, p.184). La alianza patrón–curaca dio lugar a nuevas formas de organización, donde la cabeza era el patrón, pero también sentó las bases para la emergencia de la comunidad como forma política.

La organización familiar ashéninka facilitó esta transición. Como recordaba Sinangama: “*antes cada uno regía en su familia, pero después era el patrón y el curaca quienes conformaban una familia*”. La “comunidad” alrededor del fundo reproducía normas de obediencia y colaboración, pero también críticas y resistencias frente a la injusticia. Este esquema organizativo halló continuidad en las comunidades nativas. Allí, el jefe y las autoridades reconocidas dirigen las asambleas en las que hombres y mujeres discuten asuntos externos y toman decisiones colectivas.

En Nuevo Pozo, por ejemplo, el jefe tiene protagonismo en la palestra, pero el Comité de Autodefensa (CAD) también ocupa un lugar central. Este comité retoma el término *obayeri*, asociando su función a la fuerza y a la protección. Sus miembros, en ceremonias, pintan sus rostros con achiote (pigmento rojizo de las semillas de *Bixa orellana*), portan escopetas de caza junto con arco y flechas, y visten *cushma*, plumas y adornos que refuerzan su autoridad. El CAD se ocupa tanto de la paz interna —perturbada por conflictos como infidelidades, hurtos o grescas en reuniones de masato, a menudo vinculadas a acusaciones de brujería— como de la

vigilancia externa⁹². Su procedimiento empieza con la “investigación del caso” y continúa con la confrontación en diálogo. En comunidades cercanas a la ciudad, como Aerija, priorizan la “limpieza” frente a robos y la prevención de la influencia de foráneos en los jóvenes. Los CAD locales se articulan en el CAD regional que se articula a la OIRA, movilizándose frente a amenazas mayores, desde actividades extractivas hasta la pandemia de COVID-19, cuando controlaron el tránsito por el río Ucayali, por ejemplo.

En la vida diaria, cada *nampitsi* mantiene un jefe de familia, generalmente el mayor. La *casa de visitas* o *casa para beber masato*⁹³ refuerza su liderazgo al acoger a foráneos y propiciar reuniones. Este espacio recuerda a la “casa social” descrita por Hvalkof y Veber (2005, p.173) en el Gran Pajonal, contrapuesta a la “casa familiar”, expresando el eje interior/exterior⁹⁴. En mi alojamiento con Jeshushi, la casa de visitas era la más grande y prominente: vigas de madera dura, techo de calamina roja, asientos a los lados. Allí se recibía a invitados diversos: funcionarios, patrones cafetaleros, religiosos y profesionales de ONG. Era un espacio de apertura al exterior y de afirmación de la autoridad.

Jeshushi mostraba cortesía con sus comuneros, pero su trato con foráneos variaba. Por ejemplo, en una ocasión se mostró desinteresado con un visitante, técnico de una ONG, a quién no quiso atender. Según lo que pude observar, el trato impersonal, poco comunicativo y autoritario de esta persona habría sido la causa. Las formas de expresarse son importantes para una comunicación efectiva y la retribución generosa y Jeshushi no encontró estas señales de manera positiva. Al no tener un diálogo previo que transparentara a la persona y sus motivaciones encontró su petición impertinente. El técnico de la ONG se quedó solo y finalmente desistió de su ayuda y se fue. En otra oportunidad, las razones de su actitud eran más evidentes, como cuando se mostró desatento con un grupo de religiosos evangélicos que insistían en alojarse en el local de la iglesia católica que el administraba, negándoles la petición. A unos patrones cafetaleros, en cambio —uno de ellos padrino de su hijo—, los recibió con

⁹² De hecho, fue un miembro del CAD el primero que cuestionó mi presencia en la comunidad a mi llegada.

⁹³ No encontré un nombre específico para este lugar que fue denominado de esa manera por el dueño de la casa en la que vivía porque allí se reúnen con otros ashéninkas a beber masato que es la actividad central para las relaciones con el exterior al interior del *nampitsi*.

⁹⁴ Entre los dos tipos de casas que encuentran en el asentamiento local, una es llamada *intómoe* y la otra *káapa* que llaman “casa familiar” y “casa social” (Hvalkof; Veber, 2005, p.173) y que se podría traducir como “adentro” y “afuera” o el interior y el exterior. El término *karapa* fue referido por un ashéninka del Perené. Sin embargo, la profesora ashéninka Luzmila Cacique Coronado, no reconoce ese término en el Alto Ucayali de donde es su familia y piensa que el nombre en idioma de la casa de visitas es *areepankotaetari*.

deferencia. A mestizos desconocidos que llegaron sin aviso los acogió con cautela y les ofreció masato, como un gesto estratégico para observar su comportamiento.

En Atalaya, al inicio pensé que Jeshushi tendría dificultades como líder moderno, por su falta de experiencia en aspectos técnicos o legales. Sin embargo, mostró gran carisma. Saludaba con humor y afecto, generando vínculos de confianza. En la OIRA se mostró siempre abierto a escuchar y ayudar, facilitando mis visitas. Me invitó a Nuevo Pozo y me ofreció llevarme “al bosque profundo, a conocer a los antiguos, a tomar fotos, a hacer encuestas”. Tenía un discurso motivador para un antropólogo preocupado por su proceso de inmersión en una comunidad ashéninka. En ese sentido, se puede decir que mi decisión de viajar a su comunidad y de aceptar su orientación fue tanto el producto de mi elección como de la suya. Jeshushi facilitó el establecimiento de una alianza de “amistad” o una relación de *ayompari* para facilitar un intercambio de beneficio mutuo.

Como se destacó en el capítulo anterior, su madrina en Nuevo Pozo fue decisiva en su formación. Le atribuye haberle “enseñado a hablar”, lo que implicaba algo más que aprender castellano: le transmitió un estilo comunicativo para tratar con blancos y mestizos. También aprendió de otros foráneos, como el padre Gerardo, sacerdote católico que lo inspiró por su cercanía y empatía. De él aprendió a interpretar censos, registros y dinámicas de ayuda, herramientas que luego reconocería en la acción de funcionarios públicos.

Los vínculos con mestizos, padrinos y religiosos han marcado la trayectoria de muchos líderes indígenas. Como señala Pimenta (2016), estas relaciones pueden integrar mestizos a familias indígenas y constituyen un aspecto fundamental en la construcción del liderazgo moderno. En el caso de Jeshushi, estas alianzas reforzaron un ethos de reciprocidad que pudo trasladar a los códigos de la sociedad nacional, desplegando una diplomacia cotidiana en beneficio de su comunidad.

Pero la incorporación del blanco en el contexto del liderazgo tradicional tiene límites. El idioma ashéninka, el escenario ritual y la bebida de masato no siempre son trasladables a la ciudad. Allí, los ashéninkas buscan recrear condiciones que potencien su performance, combinando símbolos propios y foráneos en puestas en escena que expresan tanto continuidad como transformación, esta discusión se ampliará en el último capítulo de esta tesis. A continuación, retomamos la historia de Patricio y Medardo y su pelea en un bar de Atalaya que se trató en el capítulo anterior (y que terminó llevando a la cárcel a los protagonistas), para destacar este punto.

Ante el inminente apresamiento de Patricio, sus padres acudieron preocupados a Jeshushi en busca de ayuda. Eran ashéninkas de un anexo de Nuevo Pozo y lo reconocían como un líder en su comunidad. Al llegar a la comisaría, Jeshushi entró con seguridad para hablar con el oficial encargado y abogar por la liberación del joven. Pensé que, siendo menor de edad, su detención debía resolverse con la llegada de los padres, pero no fue así. Preferí no entrar para no entorpecer su labor y porque, bajo el estado de emergencia por la COVID-19, yo mismo me sentía inseguro y sin todos mis derechos garantizados. Me mantuve a cierta distancia, observando desde la entrada.

Jeshushi reclamó con firmeza la liberación de Patricio. En su alocución gesticulaba con dramatismo, subrayando la preocupación de los padres y su derecho a llevarse a su hijo. El oficial intentó desacreditarlo, cuestionando por qué intervenía si “no era nada suyo” —ni familiar ni tutor legal. La réplica de Jeshushi fue ingeniosa y contundente: *“Él es de mi comunidad, sus papás son de mi comunidad, ellos no hablan bien (el castellano), son mi familia. Escúchame, es como si un policía de tu grupo fuera detenido en otro lugar y tú, ¿acaso no vas a ir a reclamar por él?, porque es de tu familia, es de tu grupo, es igual a ti”*. Los oficiales respondieron con formalidades sobre las razones del arresto y, aunque no fueron claros, finalmente dijeron que dejarían al joven libre después de unas horas, aparentemente tras un intento fallido de obtener de los padres el pago de una “multa”. El discurso de Jeshushi había logrado que lo reconocieran como interlocutor, y su lógica de solidaridad despertó cierta empatía entre los policías.

Fuera de la comisaría, la escena fue distinta. Los padres esperaban angustiados en una banca frente a la plaza. Un ashéninka que caminaba por allí con chaleco de guardia municipal (trabajador del gobierno local) se acercó para tranquilizarlos y conversar con ellos para darles apoyo moral. Poco después llegó otro “vigilante” ashéninka, este vestía con un chaleco sucio y viejo, de los que usan los cuidadores informales en el puerto (trabajador informal que brinda seguridad a los puestos de comida y comercio). Con gestos exagerados y tono autoritario dijo: *“hay que llamar a su patrón, a ver dame su teléfono, vamos a llamar al patrón para que solucione el problema de su trabajador”*. Efectivamente, uno de los padres sacó un papel con un número escrito. El vigilante logró contactarlo por teléfono y con dramatismo dijo: *“Es tu trabajador que está en el calabozo y necesita pagar una multa de 200 soles para que salga”*. En efecto, Patricio trabajaba en la cosecha de café en la Selva Central y sus padres tenían anotado el número de teléfono de su patrón.

Pensé que estas actuaciones evocaban las memorias del *patronado* y el rol del curaca como mediador entre el patrón y “su gente”. También recordaban a los padrinos o amigos *wiracochas* que intercedían por ellos ante las autoridades en tiempos pasados, roles que ahora los nuevos líderes ashéninkas han incorporado a sus capacidades de gestión. Como en la historia del Alto Ucayali, la policía aparecía aquí asociada al poder coercitivo, confirmando para Jeshushi una memoria persistente: “*así nos tratan, así nos han tratado, abusan siempre*”. Otra situación que alimentaba esta imagen aconteció durante el congreso de la OIRA.

Durante el congreso de la OIRA, estas tensiones también se manifestaban en los estilos de liderazgo. Hestalin, presidente de la organización, había estudiado en la ciudad y cursado en la Universidad de Pucallpa. Su estilo era más gerencial: atendía a funcionarios y jefes desde el escritorio, con un lenguaje formal y apelando a leyes y procedimientos. Estas habilidades eran valoradas por las comunidades, pero la manera de relacionarse personalmente también contaba. Jeshushi, en cambio, generaba confianza a través de la risa, la conversación y la cercanía. El líder, en ese sentido, no solo “habla” con los papeles y el conocimiento del blanco, sino que debe crear un ambiente de amistad y reciprocidad.

Otro dirigente era Jhony, presidente del CAD de la OIRA, con un perfil más “militar” enfocado en la seguridad y el control frente a amenazas⁹⁵. Durante el congreso en la comunidad de Aerija, organizó un sistema de seguridad que incluía comandos ashéninkas vestidos con cushmas y rostros pintados con achiote, pero también con prendas y artículos similares al del uso policial o militar: camisetas negras y pantalones verde oliva, gorras, cinturones, botas, y curiosamente, se utilizaron conos de tránsito para cerrar el camino de entrada. Su plan anticipaba las amenazas de la familia Herrera y su campaña de desprestigio del congreso y buscaba neutralizar sus intentos de afectar la realización del congreso. Estos símbolos reforzaban la autoridad territorial y, como veremos a continuación, generaban incomodidad a los oficiales de la PNP convocados por los Herrera, opositores sancionados por la organización⁹⁶.

Ese día, los delegados llegaron temprano a la oficina de la OIRA desde donde eran trasladados a la comunidad Aerija en donde se desarrolló el Congreso. Jeshushi y yo viajamos

⁹⁵ Hablar sobre los CAD y los obayeri o guerreros ashéninkas amerita mayor detenimiento y análisis. En esta oportunidad me remito a relatar una de sus performances durante el Congreso de OIRA en la CN Aerija. Igualmente, la performance de lideresas como Esther y Luzmila merecen mayor atención, no obstante, se pudo observar que sus capacidades técnicas y de conocimiento en áreas particularmente sensibles para los indígenas eran bien reconocidas en la administración financiera y la educación intercultural bilingüe

⁹⁶ Los Herrera habían sido sancionados por la OIRA por su intento de desconocer a la junta directiva en 2016.

en un motokar llevando a dos jefes ashéninkas de comunidades. Cuando nos aproximábamos por la carretera, a la distancia, vimos una aglomeración de gente y motokars en una barricada. De cerca, podía diferenciar el grupo de “comandos” y los conos de tránsito que bloqueaba el camino. Un grupo de ashéninkas con cushmas y rostros pintados parecían algo molestos porque no podían entrar, se trataba de los Herrera. Jeshushi, los jefes y yo fuimos escoltados por los comandos al puesto de control de identidad en donde nos pidieron mostrar nuestro DNI para corroborar nuestra inclusión en el padrón de asistentes al Congreso.

En el auditorio los jefes y delegados de las comunidades estaban sentados en las filas de sillas, algunos vistiendo cushmas y coronas o cargando las flechas tradicionales. El evento transcurría de manera regular, Hestalin conducía la reunión y era prolijo en mencionar los estatutos y los acuerdos que habían tomado anteriormente en actas de asamblea, indicando de antemano por qué no se había permitido entrar a los Herrera, pero si al jefe de la comunidad a la que pertenecen. Hestalin agitaba los papeles que tenía en la mano para remarcar su firmeza sobre la importancia de las normas hasta que repentinamente la reunión se vio interrumpida por la agitación que se producía en la barricada de control. Había llegado la policía de Atalaya, traída por los Herrera en un intento de impedir que se desarrolle el Congreso de la OIRA.

La escena era peculiar: de un lado de la barricada los policías y los Herrera, vestidos con cushmas y uno de ellos con un chaleco de prensa; del otro, los comandos del CAD, con una mezcla de atributos indígenas y militares, filmándose mutuamente con celulares para demostrar que tienen control del espacio y manejan “armas” de tecnología moderna.

Los policías, convocados para impedir la reunión bajo el estado de emergencia por la pandemia, se encontraron en un dilema. El CAD les impedía el paso y defendía la autonomía territorial, exhibiendo símbolos que evocaban tanto la unidad indígena como la autoridad estatal. Por otro lado, los Herrera tenían otras motivaciones y razones que no eran asuntos que competía a los oficiales. Uno de los oficiales, mostrando su incomodidad, reclamó a los comandos por el uso de las ropas y artículos que ellos consideraban de su uso exclusivo. Moviendo la cabeza mientras pasaba la vista sobre el cuerpo de los comandos les dijo algo molesto y frustrado “tú te vistes así, pero yo tengo mi identificación como PNP, tú como te identificas”. También, reclamó por el uso de los conos para impedir el tránsito diciendo que no podían hacer eso. La respuesta de Johny era insistir en que son autónomos y que esa comunidad era su territorio y por tanto daba a entender que eran sus reglas.

En un momento de tensión, Johny, con una corona de piel de tigrillo que cubría su cabeza y frente, sostuvo el cara a cara con los oficiales, quienes reclamaban por el uso indebido de

prendas y conos. Él respondía insistiendo en que estaban en territorio autónomo y que solo el presidente podía dialogar con ellos. Finalmente, aceptó que los oficiales pasaran a hablar con Hestalin, escoltados por los comandos. El auditorio estalló en abucheos al ver entrar a la policía, algunas mujeres salieron a lanzar reclamos a gritos, Jhony se paró entre el oficial y la puerta de entrada y ambos se apuntaban tomando fotos y filmando. Pero, tras un diálogo aparte entre Hestalin y los oficiales, estos se retiraron. El Congreso continuó y Hestalin fue reelegido presidente.

Este episodio ilustra cómo los símbolos del poder estatal y los de la tradición indígena se entrelazan en la performance política contemporánea. Las cushmas, coronas y pinturas corporales conviven con camisetas y gorras policiales, generando un lenguaje híbrido que busca reforzar la autoridad frente a enemigos internos y externos. La diplomacia indígena aquí no se limita al discurso: se encarna en gestos, atuendos y estrategias que expresan control territorial y legitimidad.

En este capítulo hemos visto cómo, para los ashéninkas del Alto Ucayali, la familia elemental constituye la unidad social básica donde se forman las personas bajo principios de autonomía y reciprocidad. El *nampitsi* es la unidad socio-política territorial desde donde se manejan las relaciones internas y externas. A partir de los vínculos familiares y de amistad se tejen redes amplias que permiten enfrentar necesidades y deseos, mostrando la capacidad de contracción y expansión en el paisaje amazónico. La movilidad es central en este proceso: los desplazamientos cortos o largos generan encuentros donde circula información y se establecen alianzas que fortalecen la posición del grupo.

La interacción con foráneos activa distintas formas de liderazgo para prevenir conflictos, evaluar riesgos y negociar alianzas. En estos encuentros se expresa tanto la desconfianza como la apertura, combinando generosidad, persuasión y firmeza. De ese modo, en el encuentro con el otro, se manifiesta tanto la desconfianza y precaución como la curiosidad y apertura; con respuestas viscerales como amistosas en manifestaciones formales como desestructuradas.

Estas prácticas, contextualizadas en la visión ashéninka del manejo de las “relaciones exteriores”, sugieren una capacidad diplomática forjada en la historia de contacto y reelaborada en la actualidad. Se trata de una diplomacia como valor cultural, orientada a domesticar los poderes materiales y simbólicos del foráneo y ponerlos al servicio de la comunidad. Esta discusión se retomará en el capítulo 5, dedicado al intercambio extralocal y la institución del

ayompari en el contexto interétnico. Antes, en el siguiente capítulo me concentro en el lenguaje del intercambio ashéninka en el Alto Ucayali.

CAPÍTULO 4. LA NATURALEZA DEL INTERCAMBIO ASHÉNINKA O COMO RELACIONARSE CON LAS PERSONAS—COSAS

El intercambio ashéninka ha tenido una importancia histórica decisiva en el establecimiento de vínculos sociales entre los grupos que habitaron y habitan la Selva Central del Perú desde tiempos precoloniales. Las comunidades ashéninkas “modernas” lo siguen practicando con modalidades y fines diversos, ya sea en visitas y reuniones entre vecinos de una misma comunidad, en encuentros entre comunidades de una misma zona territorial, o en intercambios con foráneos que provienen de sectores ashéninkas más lejanos o de otras procedencias. Los desplazamientos fuera de la localidad ofrecen oportunidades para el intercambio y, al mismo tiempo, constituyen una de sus principales motivaciones. Viajar por trabajo asalariado, adquirir mercaderías, buscar servicios o atender intereses familiares y comunitarios son situaciones que ilustran cómo la movilidad alimenta el intercambio, y cómo este, a su vez, alienta la movilidad.

El intercambio con foráneos —sean ashéninkas de otras regiones o miembros de grupos distintos—, inmediato o diferido, permite afianzar relaciones que se sostienen en el tiempo. Se trata de una práctica que remite a la tradición del *ayompari*, el socio de intercambio, aunque con nuevos significados y en otros contextos. En la actualidad, el término *ayompari* se sigue utilizando para referirse a ashéninkas foráneos con los que se establece una relación amical que facilita el intercambio. En ocasiones, su uso se extiende a otras identidades sociales y étnicas —blancos o *wiracochas*, mestizos, serranos o *choris*—, siempre que medie la intención de generar confianza para el intercambio o el trabajo.

En este capítulo describo las formas de intercambio entre los ashéninkas del Alto Ucayali a partir de narraciones históricas y observaciones de su vida contemporánea. Las prestaciones y contraprestaciones se analizan en su especificidad cultural, evitando restringir su sentido a definiciones categóricas. En este marco, resulta útil recordar que según Caille et al. (2018) el ensayo sobre el don de Mauss habría dejado de lado, ese “enorme campo de las relaciones de intercambio y de ayuda mutua que son las más inmediatamente visibles en numerosas sociedades” (Caillé et al., 2018, p.5).

La sección 4.1 presenta el intercambio en la vida cotidiana, destacando sus características más salientes y las perspectivas de quienes lo practican, tanto en narrativas del pasado como en descripciones actuales. Las relaciones de intercambio local y extralocal vinculan a los ashéninkas con su entorno próximo y distante, volviendo más inteligible el

paisaje y su proyección sobre este. La sección 4.2 se centra en algunas especializaciones del intercambio, mientras que la sección 4.3 aborda la relación entre las prácticas “tradicionales” y el comercio “moderno” en la comunidad. En conjunto, estas formas de intercambio — compartir, donar, trocar directa o indirectamente, intercambiar de manera inmediata o diferida, o negociar en circuitos comerciales— tejen el paisaje social ashéninka y permiten la circulación de personas, bienes y mercancías en una matriz socioespacial que es tanto concreta como imaginada.

La sección 4.4 analiza cómo el intercambio moviliza la reciprocidad y la redistribución colectiva como estrategias de vida al interior de la comunidad. Allí, las reuniones-actividades, animadas por la bebida de *piarentsi*, funcionan como escenarios privilegiados para la circulación de bienes y novedades traídas del exterior, al tiempo que actualizan sus instituciones. La predisposición a compartir beneficios se hace visible en prácticas como el *chenkarike*, un juego de apuestas de dinero en el que se ponen en circulación excedentes que, dependiendo de la destreza y el azar, favorecen al anfitrión o a un invitado.

Finalmente, la sección 4.5 se concentra en las motivaciones y preocupaciones que subyacen al intercambio en su nivel más elemental. Para ello, se examina el papel central del *piarentsi*, bebida que constituye un dispositivo cultural que articula formas materiales y simbólicas de intercambio. Su presencia persistente frente a los cambios derivados del contacto interétnico confirma su carácter de sustancia omnipresente que anima la vida social ashéninka en espacios públicos y privados. La reunión para beber *piarentsi* reaviva y reafirma los principios de reciprocidad, generosidad y compartir, pero también permite confrontar las emociones y tensiones que surgen en la interacción social que son anticipadas y que contrastan con la tranquilidad y el sosiego de la vida más reservada. El *piarentsi* ayuda a “ver más allá de lo perceptible” y a encauzar las emociones hacia resoluciones que facilitan la convivencia.

El simbolismo que rodea al *piarentsi* revela, en última instancia, la finalidad profunda del intercambio ashéninka: “apagar” al Otro, saciar sus deseos y contener sus emociones problemáticas para la relación. Esta lógica se expresa con claridad en la fórmula lingüística usada para declinar una invitación insistente a seguir bebiendo: *ariwe, atama*, “ya está, ya estoy saciado”.

4.1. El intercambio hacia “adentro” y “afuera”

Como se ha señalado en capítulos anteriores, la vida de los ashéninkas se organiza desde una unidad básica socioespacial: el *nampitsi*, que define un territorio político (Mendes, 1991). Desde este punto de referencia se relacionan con el exterior, estableciendo distintos niveles de proximidad social que se reconfiguran en el tiempo y en el espacio de una Amazonía cambiante. El *nampitsi* constituye el espacio social más íntimo y familiar, flexible a lo largo del ciclo de desarrollo de sus miembros y, al mismo tiempo, poroso en sus interacciones con el “exterior”. Allí se reafirma la autonomía y la libertad individual, mientras que en la interacción con el entorno social el manejo de la privacidad regula la distancia adecuada y la apertura necesaria para integrar personas, cosas e ideas. Esta dinámica les ofrece una perspectiva del paisaje más amplio que los rodea y la posibilidad de apropiárselo en sentido material y simbólico.

Las narraciones del pasado y las vivencias cotidianas muestran cómo se organiza el intercambio entre los ashéninkas del Alto Ucayali, y cómo regulan el flujo de personas y bienes entre el interior y el exterior del *nampitsi* en distintos niveles de intimidad. Los desplazamientos forman parte del ciclo vital y delimitan tanto el mundo personal y familiar como el ámbito colectivo, al tiempo que orientan la manera de relacionarse con él. Cuando los ashéninkas se asentaron en el Alto Ucayali —como parte de un proceso histórico de movilización desde el Gran Pajonal— mantuvieron como referencia los asentamientos de la Selva Central con los que se habían relacionado en el pasado. En las narraciones sobre los “antiguos” aparecen constantemente El Pajonal y Pareni, este último en referencia al paisaje conformado por la confluencia de los ríos Perené y Ene en el Tambo, considerado el corazón de la Selva Central del Perú.

Desde esta nueva localidad ribereña, los ashéninkas articularon un horizonte doble: por un lado, el “antiguo” territorio de la Selva Central; por otro, el territorio en expansión hacia el oriente, en la margen izquierda del Alto Ucayali. Esta perspectiva socioespacial se transformó con la llegada de los blancos y la inserción en la economía mercantil extractiva, que reconfiguró las conexiones entre zonas y comunidades, cada vez más dispersas y fragmentadas por la colonización, los booms extractivos y la expansión de las carreteras de penetración.

Algunas historias antiguas y recientes ilustran estas conexiones entre regiones. Como se relató en otro capítulo, Jeshushi y sus tíos recordaban cómo el intercambio y el comercio entre la zona ribereña del Ucayali —con otros ashéninkas, ribereños y blancos— y el área interfluvial del Gran Pajonal contribuyeron al asentamiento definitivo en las riberas del río Ucayali. En un

testimonio de Shimpo sobre los primeros tiempos en el Alto Ucayali, se percibe cómo el intercambio articulaba el interior y el exterior del núcleo familiar en el *nampitsi*. Su relato muestra que el intercambio de bienes entre esposos tenía un lenguaje y una lógica particular, distinta de las transacciones comerciales a larga distancia con otros ashéninkas, que se desarrollaban bajo otros códigos y contextos de interacción.

La que sabe tejer la *cushma* (la esposa) quiere que (el esposo “comerciante encargado”) la cambie por una escopeta, también cartucho, para que esté contenta tejiendo, porque así su esposo se va a poder ir al monte a matar los animales que le va a entregar a la esposa. Entonces, ella come *tranquila* y sigue trabajando, haciendo la *cushma*, igual que tú Mario, en tu chamba que, si comes bien, sigues chambeando bien.

En este relato, el intercambio en el *nampitsi* y con el exterior facilita el flujo de bienes y servicios en áreas extensas. Al mismo tiempo que fortalece los vínculos familiares, crea lazos con otras personas en lugares lejanos. Los objetos de intercambio pueden transitar de dones a mercancías sin límites claros ni divisiones tajantes.

Desde la perspectiva femenina, por ejemplo, la *cushma* se concibe como un “don” de la mujer hacia el hombre. Ella espera recibir a cambio una presa de caza que la motive a seguir produciendo *cushmas* para él y para la familia, reforzando así el vínculo conyugal y su rol dentro del grupo doméstico. Sin embargo, una vez fuera del *nampitsi*, la *cushma* se convierte en mercancía: puede ser cambiada por una escopeta, objeto que a su vez permitirá mantener el circuito de dones. El trueque de *cushma* por escopeta puede realizarse de manera inmediata, pero también puede dar inicio a una relación de *ayompari* con un foráneo, en la que se cultiva una alianza sostenida en el tiempo sobre la base de la confianza y la repetición de intercambios diferidos.

Las modalidades inmediatas o diferidas aparecen en distintos contextos y con variadas motivaciones. En una ocasión de abundancia de pescado por pesca colectiva, Jeshushi compartía con los familiares que lo visitaban, y recibía el mismo gesto cuando él era el visitante. Aquí primaba el principio del compartir y de una reciprocidad generalizada. En otra oportunidad, cuando necesitó combustible para un viaje urgente, su hermano le prestó gasolina con el compromiso de devolverla después. En este caso, no se trataba de compartir sino de solidaridad: se entregaba el bien con la confianza de que sería devuelto, y esa confianza misma se volvía capital relacional.

También observé a un asháninka del Tambo, residente en Chicosa, que vendía fariña en comunidades cercanas. Yo mismo le compré fariña y más tarde, en su retorno, me contó que había recibido animales domésticos a cambio: un pato y algunos pollos. El trueque sustituyó al

dinero, mostrando cómo las transacciones monetarias conviven con intercambios no monetarios.

Un aspecto clave en estas prácticas es el papel del tiempo. En contraste con la definición clásica del trueque como un intercambio inmediato y cerrado, en el mundo ashéninka el trueque diferido estructura la relación entre las partes. Cuando alguien encarga un bien para recibirlo en el futuro, el tiempo de espera se convierte en una oportunidad para que el *ayompari* demuestre su capacidad de cumplir con lo pedido. Durante ese intervalo, las emociones, la expectativa y el recuerdo del vínculo mantienen viva la relación. Se crea una expectativa de la entrega o devolución que se sostiene hasta una resolución, algo que no ocurre en un intercambio inmediato. El compromiso se renueva en cada encuentro y puede reformularse según el cumplimiento.

Esta lógica contrasta con la del intercambio inmediato y puramente comercial que practican los blancos, para quienes el incumplimiento de la entrega inmediata o sin un plazo establecido es visto con sospecha de engaño o estafa. Una escena ilustra esta diferencia: caminando con Jeshushi en el puerto de Atalaya, una mujer lo detuvo abruptamente para reclamarle airadamente por un chanco que le había encargado comprar con el dinero que le dio de antemano. Jeshushi intentó explicarle que aún no lo había conseguido y que necesitaba más tiempo. La mujer, cada vez más exaltada, lo tomó del brazo para detenerlo y exigirle el dinero mientras lo jaloneaba. Finalmente, ante la presión, Jeshushi cedió y le entregó un billete de cincuenta soles a la mujer que se retiró murmurando enojada. Para él, se había perdido la oportunidad de mostrar su habilidad de cumplir con el encargo mediante la mediación de sus redes de intercambio. Para la señora, en cambio, la demora era inaceptable y solo confirmaba la sospecha de un engaño.

Esta concepción del tiempo también puede ayudar a comprender por qué, en la época del *patronado*, los ashéninkas percibían el enganche como un compromiso que se entendía dentro de una lógica de trueque más igualitaria, aunque para el patrón significara sometimiento. En el recuerdo de muchos, el tiempo diferido de la entrega era también una manera de cultivar la relación con comerciantes y patronos, dando ocasión para mostrar habilidad y fiabilidad. Sin embargo, dentro de la estructura colonial, esta lógica fue cooptada como mecanismo de dominación.

En la ciudad, el tiempo también se monetiza en prácticas financieras, como préstamos con interés. Allí, la espera se convierte en capital y genera acumulación desigual, incluso usura.

La lógica ashéninka del tiempo, en cambio, no cuantifica el intervalo, sino que lo carga de sentido relacional.

Conviene distinguir esta concepción de otra forma temporal: la memoria del compartir. No se trata de un compromiso explícito sino de la evocación de un gesto pasado que inspira reciprocidad en un reencuentro. Una vez, vi a Jeshushi ofrecer pescado seco a un ashéninka foráneo que pasaba por la comunidad. Cuando le pregunté por qué lo hacía, respondió que aquel hombre antes le había dado pescado a él, y que por eso “se conocían”. En este caso, no había obligación concreta ni expectativa de devolución, sino la reafirmación de un principio ético: la predisposición a compartir, ejercida con libertad y sin cálculo inmediato.

4.2. El comercio de la cushma y otras especialidades

En las narrativas sobre el pasado aparece con frecuencia la referencia a ciertos “centros de especialización” en la producción de bienes o servicios de interés, ya sea por condiciones ecológicas o por la capacidad productiva local, algunos de los cuales perduran hasta la actualidad. En la literatura, la mención más conocida remite a la producción y comercialización de la sal, especialmente alrededor de las minas situadas en el alto Perené, en el lugar denominado Cerro de la Sal. Los registros de misioneros y colonos europeos que interactuaron con los habitantes de la Selva Central han permitido analizar cómo estos espacios de intercambio se articularon con relaciones políticas y comerciales entre los diferentes segmentos arawak, y cuál fue su lugar dentro del universo simbólico de cada pueblo. Sin embargo, no conviene perder de vista otros lugares y productos de importancia material que también se proyectan en el ámbito mítico y religioso ashéninka.

En el Alto Ucayali, los ashéninkas mencionan de manera esporádica el comercio de la sal, vinculado a la región de Pareni, aunque sin precisar geográficamente el emplazamiento conocido como Cerro de la Sal. En este punto resulta sugerente la observación de Schäfer (2023), quien advierte sobre la sobredimensión que ha tenido la sal en los estudios sobre el Gran Pajonal. Según este autor, al igual que en el Alto Ucayali, las referencias al Cerro de la Sal son escasas, recordando que existían otras fuentes y métodos locales para obtenerla, como la evaporación del agua. Más aún, señala que a inicios del siglo XX otras mercancías – particularmente los objetos de metal y las cushmas– ocuparon el centro de las operaciones comerciales (Schäfer, 2023, p. 67). Esta observación coincide con los relatos recogidos entre los ashéninkas del Alto Ucayali, en los que el comercio de cushmas aparece como una práctica

recurrente y significativa, descrita como un bien de intercambio excepcional que adquirió gran relevancia durante la época del *patronado*.

Los testimonios de Shimpo y Mayni sobre el movimiento comercial en tiempos del *patronado* enumeran diversos productos manufacturados introducidos por los blancos y demandados por los ashéninkas: hachas, cuchillos, machetes, escopetas, cartuchos, pólvora, hilos. Estos objetos se integraban a las actividades tradicionales –por ejemplo, el uso de machetes o cuchillos para fabricar flechas o balistas, o las escopetas para la caza–, pero también circulaban como bienes de intercambio entre ashéninkas de otras zonas, como el Pajonal, Pareni o el Tambo. Junto a todos estos productos aparece reiteradamente la *cushma* o *kitarentsi*, el único bien claramente identificado como de “marca” ashéninka⁹⁷, que ocupó un lugar central en las transacciones y articuló tanto a los grupos más “independientes” como a aquellos asociados a un patrón.

Todo ahí se cambiaba, hacha, machete, cartucho todito lo que quieres... Por *cushma*, no más, pura *cushma*, antes, todo negocio necesitaba *cushma* acá. Si va mi papá allá, le compran *cushma*, entonces, él juntaba bastantes *cushmas* y las ha llevado por allá. No había plata, se cambiaba no más.

La *cushma* o *kitarentsi* es una prenda tejida con hilos de algodón teñidos con tintes naturales. Su elaboración requiere un conocimiento especializado y una dedicación paciente, y constituye una de las actividades más importantes de las mujeres ashéninkas⁹⁸. Ellas producen *cushmas* para vestir a toda la familia, tanto para el uso cotidiano como para ocasiones ceremoniales y para acompañar cantos y danzas en las reuniones. A esta prenda se suman ornamentos y accesorios que enriquecen la indumentaria y realzan su valor estético. Hoy en día, la *cushma* sigue siendo un símbolo de identidad cultural ashéninka, compartido con otros pueblos arawak de la Selva Central.

En la historia del contacto con los blancos, sin embargo, la *cushma* perdió parte de su valor material y simbólico, en un proceso comparable al que afectó a la sal. Según los relatos de los ashéninkas del Alto Ucayali, durante el *patronado* la producción de *cushmas* se vio mermada por las prioridades del trabajo para el patrón y por la introducción de nuevos

⁹⁷ No quiere decir que no haya habido otros productos ashéninkas, pero la *cushma* es mencionada de manera especial en las narraciones y su fabricación implica una tecnología particular desarrollada por los pueblos arawak en esta región.

⁹⁸ Maria Alexandrina Pinhanta (2019), *Asháninka del río Amonia*, ha escrito sobre el arte del tejido Asháninka, su historia, significados, valores y técnicas de fabricación. En su tesis de maestría destaca que el arte del tejido es una de las actividades más antiguas de la cultura Asháninka y de las más importantes hechas por las mujeres (Pinhanta 2019, p.65). En este trabajo de investigación, considera que “la confección de un *kitarentsi* es considerado el punto máximo del proceso de aprendizaje del tejido” (Pinhanta 2019, p.66)

materiales de vestir. Esto debilitó la autonomía ashéninka en la confección de sus propias ropas y acrecentó la dependencia respecto del comercio con los blancos, con repercusiones en el rol productivo de la mujer y en la carga afectiva que implicaba vestir a toda la familia.

Desde la perspectiva del patrón, la *cushma* se convirtió en una mercancía más para controlar la fuerza de trabajo, aprovechando la creciente necesidad de vestimenta que el propio régimen de servidumbre generaba al restar tiempo y recursos a la producción autónoma⁹⁹. El *patronado* impactó así en la producción de *cushmas* de tres formas: primero, mediante el control de la fuerza de trabajo; luego, introduciendo telas industriales como lonetas o tocuyos; y finalmente, imponiendo ropas de fabricación industrial de más fácil acceso en el mercado. Para los ashéninkas, ver cómo un bien que era motivo de orgullo, símbolo de un logro tecnológico propio¹⁰⁰ y garantía de autonomía productiva se convertía en una mercancía escasa que condicionaba su libertad y dignidad, fue también una manera de experimentar la penetración del capitalismo.

No obstante, esta lectura puede ser matizada desde la perspectiva ashéninka. Si bien la *cushma* fue absorbida en el sistema de pago por servidumbre —al servicio de la mercantil del patrón y de la explotación laboral—, su creciente demanda también abrió a los ashéninkas un espacio de participación en la economía regional bajo sus propias lógicas de intercambio. En su posición de trabajadores, podían incidir en las decisiones económicas del patrón, presentando demandas o peticiones para continuar con el trabajo. En cierta medida, se concebían a sí mismos como “socios” en una alianza comercial: intercambiaban su fuerza de trabajo por bienes específicos solicitados, entre los que podían figurar machetes, hachas o armas de fuego, pero también *cushmas*. Estas últimas respondían a la necesidad de cubrir el déficit de vestimenta generado por el nuevo contexto económico, y en muchos relatos se afirma que los ashéninkas aún no estaban dispuestos a vestir la ropa de los *wiracocha*. En síntesis, los *patrones* tenían a sus trabajadores pidiéndole *cushmas* para poder estar “tranquilos” y seguir trabajando.

Desde la posición de intermediarios, los *kurakas* se encargaban de conseguir *cushmas* negociando con otros ashéninkas, incorporándolas a los productos ofrecidos para reclutar o mantener trabajadores en sociedad con el patrón. Y, finalmente, los comerciantes especializados

⁹⁹ Esta manera de buscar apropiarse de la fuerza de trabajo ashéninka se extiende al tiempo de los *patrones* madereros en décadas recientes. Algunos ashéninkas cuentan como en un momento dado ya no tenían que vestir, su *cushma* estaba desgastada “ya estaba hueco, hueco, ya se veían mis partes”. En ese momento, el *patrón* los instaba a trabajar para ellos con una amenaza velada “sino vas a quedarte desnudo” buscando manipularlos a costa de la mella de la autoestima y dignidad.

¹⁰⁰ Los ashéninkas junto con otros arawak de la Selva Central tienen la particularidad de esta vestimenta que cubre el cuerpo entero (aunque, algunos panos vecinos también las usan) y que los diferenciaría de otros indígenas.

en el intercambio extralocal incluían la cushma en sus tratos de *ayompari*. Se recuerda, incluso, que el *ayompari* era reconocido como “el que traía las cushmas, el que sabía dónde se compran y dónde se venden”. Así lo narraba Jeshushi al evocar las historias de sus tíos y abuelos que comerciaban en la Selva Central.

Gente de acá se va para allá a Pareni¹⁰¹ en donde saben hacer cushma y lleva escopeta, machete, cartucho. Se va a Pareni, cargando el machete, cartucho que compra a su papá de Shimpo...

Mi abuela se llamaba Shonya, se va por ahí a Pareni a traer cushma, un saco, ella cambiaba cartucho, cuchilla, que conseguía del Patrón... El Patrón, como Jaime Peres, Cesar Cagna que tienen su gente que querían cushma.

De ese modo, se podría decir que la producción y comercialización de cushmas funcionó como un engranaje cultural ashéninka dentro de la economía del *patronado*. La cushma no solo fue un objeto de intercambio que otorgaba a los ashéninkas cierto control y protagonismo, sino también un medio para fortalecer sus redes sociales y culturales en el nuevo contexto económico. Así, los ashéninkas no eran únicamente fuerza de trabajo subordinada a los deseos del patrón, sino también productores y comerciantes que reforzaban sus vínculos internos y su capacidad de afrontar los desafíos que imponían las nuevas configuraciones territoriales y los riesgos de abuso y explotación.

Según los relatos recogidos, es probable que, durante esa época, el comercio de cushmas alcanzara un valor similar al de la sal como “moneda de cambio” entre los ashéninkas. Aunque la cushma carece del aura sagrada y de la asociación a lugares míticos que caracteriza al Cerro de la Sal en la literatura, su importancia simbólica podría ser más significativa para los ashéninkas y otros pueblos arawak de la Selva Central. Como señala Pinhanta (2019), “a kitharentsi masculina é o principal produto da arte da tecelagem ashaninka, mas ela não é apenas uma vestimenta. Não só possui várias utilidades, mas também representa e expressa um universo cultural muito rico e complexo” (Pinhanta, 2019, p.72).

En la actualidad, la fabricación y uso de cushmas varía entre comunidades. Incluso en aquellas donde ya no se viste cotidianamente, algunas mujeres –generalmente mayores– conservan los conocimientos para elaborarlas. Al preguntar por qué no se fabrican, suelen mencionar que se está perdiendo la costumbre, que demanda demasiado tiempo o que faltan materiales como el algodón. También reconocen que la facilidad para adquirir ropa industrial y

¹⁰¹ Mendes (1991) también recoge en sus “relatos de expedicoes de troca” una historia sobre como las cushmas se conseguían de la región de Pareni en la Selva Central, a través del intercambio extralocal: “los Asháninka, antiguamente, hacían ayompari en Pareniki, con tejidos (kitharentsi)” (Mendes 1991, p.112)

la influencia de la estética occidental han contribuido a este cambio, aunque, según algunos testimonios, el proceso de “acostumbrarse a mudar la ropa del *wiracocha*” fue gradual.

Más allá de estas decisiones prácticas, estéticas o económicas, la *cushma* conserva un valor ligado íntimamente al intercambio. No es únicamente un símbolo cultural por el conocimiento técnico que implica su confección, sino también porque articula relaciones sociales a través del intercambio. Así lo muestra el relato de la tía de Jeshushi, quien tejía *cushmas* para su esposo y su familia, mientras esperaba que él, a cambio, trajera de sus trueques una escopeta o cartuchos que garantizaran la caza y el sustento de la familia. De este modo, la cadena de intercambios mantenía a todos ocupados en hacer algo por los demás y por sí mismos, asegurando un estado de equilibrio y tranquilidad. Ese encanto que animaba a la mujer a tejer *cushmas* para producir algo que adquiriría valor para otros próximos y distantes en la red de intercambio a través del trueque y la reciprocidad se diluye hoy frente al frío intercambio monetario cuando se compra una prenda de ropa en el mercado.

Pese a la influencia de telas y ropas industriales –sea por razones de practicidad, por la adopción de la estética occidental o por la discriminación sufrida en la sociedad nacional–, la *cushma* conserva su estatus de símbolo identitario profundamente arraigado. Continúa siendo fabricada y usada en diversos espacios de socialización y en la interacción con la sociedad nacional, mostrando, como en el pasado, la capacidad *ashéninka* para mantener sus tradiciones en contextos adversos. Como apunta Pinhanta (2019), la incorporación de tejidos industriales permitió a las mujeres dedicar más tiempo al *khitarensi* masculino, y aunque la vestimenta femenina suele elaborarse con telas de origen occidental, “*não deve ser vista como a perda de um saber, mas como uma adaptação consciente e fundamentada das mulheres ashaninka ao mundo de hoje... Embora o suporte seja dos brancos, as vestimentas femininas continuam sendo ashaninka*” (Pinhanta, 2019, pp.55-56).

Actualmente, los *ashéninkas* emplean la *cushma* en reuniones, ceremonias religiosas católicas y protestantes, instituciones educativas, encuentros con funcionarios y en situaciones de diálogo con antropólogos. En Nuevo Pozo, donde no se usa cotidianamente, líderes como Jeshushi o Carlos, jefe del CAD, obtienen sus *cushmas* en comunidades del Tambo (Pareni) y las reservan para ocasiones especiales. En mi experiencia, observé cómo la *cushma* potencia su imagen de autoridad: en una entrevista en Nuevo Pozo, Carlos, el presidente del CAD, interrumpió nuestra conversación, se retiró un momento y regresó vestido con su *cushma* antes de empezar formalmente una entrevista. De manera similar, Jeshushi, a quien nunca vi usarla

en la vida diaria, la vistió el día en que organizamos en su casa una reunión que serviría para registrar información para mi investigación.

4.3. El comercio “moderno” y la “tradición” del compartir

La asociación que los indígenas hacen del antropólogo con su oficio de buscar lo “auténtico” de la cultura indígena era una idea presente entre algunos ashéninkas en la comunidad. Esta observación me resultó útil para abordar la manera en que los ashéninkas manejaban la influencia de regímenes de valor occidentales en su vida contemporánea y las decisiones que toman para producir e intercambiar bienes en la economía de mercado.

Durante mi trabajo de campo estuve buscando comprar una “aparina”, una pieza de tejido que las mujeres utilizan para cargar a un bebé. Algunas de estas prendas son simples, elaboradas con un pedazo de tela industrial, a veces teñida; otras, más elaboradas, son confeccionadas con algodón hilado a mano, al que se le añaden semillas que suenan como sonaja para calmar al niño. A pesar de preguntar en varias ocasiones a las señoras de Nuevo Pozo, no logré encontrar a alguien que quisiera venderme una aparina, ni siquiera en el mercado de Atalaya. Una tarde, mientras descansaba en los asientos de la entrada de la tienda de Juana —la más grande de Nuevo Pozo— le pregunté si sabía dónde podía encontrar una. Juana respondió que las aparinas y otros productos artesanales se elaboran sobre todo en el Tambo: “allá siguen fabricando bastante, como antes y como siempre, otros productos, adornos y vestimenta”. Explicó que las mujeres las consiguen en sus viajes o en Atalaya, donde se encuentran con ashéninkas de otras regiones.

Juana es la única persona en la comunidad que mantiene una tienda estable. Su negocio funciona en una casa-almacén de paredes de tablas, con una amplia ventana para atender a los clientes y bancas de madera en la entrada para los visitantes. Está ubicada junto a la antena de internet, cerca del camino que conduce a Pennsylvania, lo que le permite recibir gente de ambas comunidades. En el patio anexo, bien cuidado y con césped, organiza reuniones y juegos de vóley, penalitos o chenkarike: “es todo un recreo”, dice ella con orgullo.

Mientras conversábamos sobre las aparinas, Juana quiso dejar claro que sabe tejer, que aprendió de su madre, aunque solo lo hace cuando alguien le pide un producto. Se levantó animada, subió al ático de la tienda y bajó con un puñado de tejidos a medio elaborar, hechos con lana y algodón de colores, que podrían servir para fabricar aparinas o bolsas. Los fue

colocando uno al lado del otro y me dijo: “yo también sé hacer, cuando tengo tiempo, cuando me piden, cuando hay quien compra yo puedo hacer”.

En ese momento apareció Julio, su esposo, quien se unió a la conversación. Subió también al ático y regresó con una colección de arcos y flechas de distinto tamaño y con puntas para cazar peces, aves o animales grandes. Acto seguido comenzó a escenificar su uso, mostrando cómo se manejan las armas en la práctica. De pronto, me encontré como espectador en una pequeña performance doméstica, en la que una pareja ashéninka mostraba, como si se tratara de un “museo antropológico” personal, los artefactos que aún forman parte de su vida cotidiana. Este episodio lo registré en mi cuaderno de campo con la sensación particular que me provocó en ese momento y que revisaría posteriormente, la de estar presenciando un juego de espejos entre lo “tradicional” y lo “moderno”, un cliché recurrente en la antropología.

Recordé entonces la viñeta de Gary Larson (1993) que muestra a unos nativos escondiendo los aparatos electrónicos de su casa para aparentar autenticidad frente al antropólogo. Santos Granero (1996, p.9) se refiere a esta imagen para reflexionar sobre la búsqueda de lo “auténtico” en la etnografía amazónica y la escasa atención prestada al estudio del cambio social. Lo que me llamó la atención fue el giro de este juego entre lo moderno y lo tradicional y los puntos de vista del antropólogo y los nativos. En este caso, me pareció que Juana y Julio no buscaban ocultar la influencia externa para reforzar una imagen de tradición y satisfacer la expectativa del antropólogo. Al contrario, parecían resaltar la “tradición” para mostrar su capacidad de incorporar cambios a esta sin dejar de ser auténticos. En otras palabras, no estaban escondiendo lo “moderno” para mostrarse más “tradicionales”, sino, estaban mostrando lo “tradicional” para mostrarse más “modernos”.

En esa misma visita, Juana me mostró su plantación de cacao, cultivo recientemente incorporado en Nuevo Pozo que exige nuevas técnicas agrícolas. Contó que aprendió tanto en parcelas de serranos en la Selva Central como a partir de la asistencia técnica de un proyecto del gobierno local. Al lado de su parcela de cacao conserva su chacra de yucas y tubérculos básicos para la dieta ashéninka y la elaboración del *piarentsi*, fuente también de orgullo. Julio, por su parte, destacaba sus aparejos de caza y pesca como parte de la economía familiar vigente, no como reliquias del pasado. Ambos ponían en evidencia la capacidad de relacionarse productivamente con paisanos y foráneos, combinando prácticas locales y elementos introducidos por la economía de mercado.

Juana habla de su tienda como un logro personal inspirado, sin embargo, en el modelo de la tienda del patrón: “cuando veía que ellos vendían así, yo decía por qué yo no puedo hacer

igual”. Su negocio se llama *El Valle* porque está en una parte alta desde donde se ve gran parte de la comunidad, “es un mirador”, afirma. Recuerda que la tienda del patrón también se situaba en una zona elevada, desde donde era posible vigilar los movimientos de la gente y controlar la producción y el comercio. La diferencia, según Juana, es que ahora esa posición sirve tanto para mirar como para ser vista, para invitar a otros a visitarla.

No obstante, Juana reconoce que su rol de comerciante la enfrenta a tensiones. Algunos clientes cuestionan la acumulación de bienes que no son compartidos. Ella explica que su tienda es fruto de un trabajo constante y que, aunque cobra porque necesita vivir de su ganancia, eso no significa que no esté dispuesta a compartir. Pone como ejemplo sus cultivos de cacao: “tú también puedes hacer igual que yo, te puedo enseñar cómo, te puedo dar semillas para que siembres cacao”. En su discurso, distingue el intercambio comercial de la lógica del compartir, aunque ambas prácticas pueden entrelazarse o entrar en conflicto. La tienda requiere retornos inmediatos para sostenerse; en cambio, el compartir y la donación se basan en retornos diferidos, no monetarios, que en exceso podrían comprometer la viabilidad del negocio.

El intercambio entre diferentes sectores ashéninkas también refleja esta complementariedad. En el Gran Pajonal se suele mencionar la escasez de fauna silvestre y peces, aunque se destaca la producción de café y ganado; en el Ucayali, en cambio, se valora la abundancia de peces y la cercanía a centros comerciales como Atalaya. Jeshushi comenta que “todo Oventeni viene hacia acá en la época de verano en mayo y junio” para conseguir pescado. Los ashéninkas del Ucayali les ayudan con la pesca, pues “ellos no saben pescar”, y cuando obtienen pescado se lo entregan para que lo charqueen (salar la carne) y se lo puedan llevar. El pescado se da “a cambio de nada” por ser paisanos no se le puede cobrar, aunque puede haber gestos voluntarios de reciprocidad, como aportar dinero para una red de pesca que asegure nuevas faenas conjunta, así cuando el paisano retorna siguen pescando con esa red de pescar.

Otro recurso que atrae a la gente del Pajonal hacia el Ucayali es la Isana, un tipo de caña que se utiliza para la elaboración de flechas de diferentes tipos y usos. Para su utilización se requiere un proceso de preparación, después de cortarse del suelo se deja secar al sol por unos días para luego ser envuelta y protegerse del ataque de insectos. Jeshushi explica el proceso: “tienes que dedicarte para sacar, solear por cuatro días, luego envolverlo para que no entren gorgojos, gusanos que pueden picar el palo”. Ya preparados se destinan al uso personal o pueden cambiarse o venderse. Dice que en Oventeni no hay Isana y por eso muy requerida, se puede

cambiar por brea o hilo también, todos los materiales para fabricar las flechas¹⁰². Las Isanas ya preparadas se pueden cambiar por brea o *tsiri* (que se obtiene de un árbol) o puede ser objeto de venta. También, se puede acompañar al visitante para sacar la isana libremente, sin ningún costo y luego el interesado puede dedicarse el mismo a su tratamiento si es que no quiere comprar el producto ya listo.

Se podría decir que Jeshushi y su tío no solo intercambian pescado por aparejos de pesca, sino que pescan juntos, comparten, dan y reciben para luego continuar con el intercambio de lo producido en su actividad conjunta. En la casa de Jeshushi se comparte el pescado con la familia y algunos miembros de su comunidad. El pescado de la faena también viaja a Atalaya y luego al Gran Pajonal para ser vendida como mercancía en la ciudad y para su consumo en la casa del tío que también puede invitar a otros miembros de su comunidad o visitantes. Tanto en la pesca en el Ucayali como en la fabricación de Isanas entre ashéninkas del Gran Pajonal y el Alto Ucayali, cada uno pone algo de su parte (tiempo, esfuerzo, habilidades, materiales) para obtener, a través de una relación de intercambio, beneficios desde diferentes perspectivas de valor para cada parte en la transacción. En estas prácticas, más que simples transacciones, se pone en juego la idea de *Alianza*, en un sentido amplio: en donde cada parte aporta algo — tiempo, esfuerzo, materiales, conocimiento— y ambas obtienen beneficios desde perspectivas distintas de valor. Pescar juntos, preparar isana o intercambiar productos no son solo actos económicos, sino modos de reafirmar vínculos sociales y sostener redes de cooperación que les permiten enfrentar, de manera conjunta, los desafíos de su entorno.

En la actualidad, los ashéninkas precisan de ingresos monetarios para adquirir bienes que no producen directamente: ropa, insumos de higiene, menajes para la cocina y otros materiales. La gasolina es especialmente valorada, pues permite los desplazamientos en bote para la pesca, el trabajo en chacras distantes y las visitas a pueblos vecinos o a la ciudad de Atalaya. El dinero también es necesario para solventar los gastos educativos de los niños — materiales escolares y colaboraciones para el mantenimiento de la escuela— y, de manera ocasional, para atender la salud, sea pagando a médicos indígenas, acudiendo a los servicios de salud pública o comprando medicamentos.

En Nuevo Pozo, los ingresos monetarios provienen principalmente de la venta de cultivos agrícolas de rápido crecimiento —yuca, arroz, frijoles, plátano y maíz—, productos

¹⁰² La elaboración de las flechas requiere hilos hechos de algodón y brea o *tsiri*, que es como llaman a la resina de algunos árboles que junto con los hilos de algodón sirve para unir las puntas y las plumas a la isana en los extremos de una flecha. Jeshushi dice que en Oventeni tienen brea y por eso puede ser objeto de intercambio.

demandados en Atalaya para el consumo interno. Los ashéninkas son horticultores experimentados, y la orientación hacia cultivos de mercado tiene sus raíces en la economía instaurada por los patrones hacendados. Tras el retiro de los patrones, los ashéninkas continuaron cultivando y comercializando estos productos, ahora negociando directamente con comerciantes urbanos.

En las últimas décadas se han introducido cultivos comerciales según las oportunidades del mercado. El cacao, por ejemplo, goza actualmente de gran promoción, pues puede alcanzar hasta nueve soles por kilo de granos. Sin embargo, establecer una plantación requiere tiempo, inversión y asistencia técnica, por lo que solo algunas familias cuentan con parcelas consolidadas. Algo similar ocurrió con el achiote: Karina recordaba que hace unos cinco años alcanzó precios de hasta nueve soles por kilo, pero tras desplomarse a 1.50 soles dejó de cultivarse. En la parcela de Karina todavía quedaban algunos arbustos crecidos sin cosechar. La crianza de animales menores —gallinas, patos y chanchos— representa otra fuente de ingresos, más eventual pero importante; las gallinas, por ejemplo, pueden venderse en Atalaya desde 50 soles. Aunque lo habitual es llevar los productos a la ciudad, en ocasiones los compradores llegan directamente al puerto de la comunidad.

Otra fuente central de ingresos es el trabajo asalariado, generalmente fuera de la comunidad¹⁰³. La disposición a migrar por trabajo varía según la etapa de la vida. Los jóvenes, desde los catorce años aproximadamente, muestran más interés en viajar y ganar dinero. Algunos adultos mayores contrastan sus motivaciones con las de antes: “para nosotros tener comida y hospedaje en la ciudad era suficiente, ahora quieren todo, las zapatillas, las maquinitas, todo quieren”. La juventud combina el deseo por las cosas de los blancos con nuevas aspiraciones vinculadas a la educación, la estética foránea y el consumo cultural.

Michel, por ejemplo, recuerda que en su niñez jugaba con arcos y flechas, construía casitas de palos y pescaba, aprendiendo las destrezas necesarias para la vida adulta. En la escuela, sin embargo, idealizó a su profesor mestizo, que sabía leer y escribir y vestía diferente. Michel tuvo el deseo de vestirse igual que su profesor “para ser como él”. Con esa idea buscó trabajo en la cosecha de café, quería saber cómo era trabajar y ganar algo de dinero y comprar cosas en la ciudad. Su trabajo le sirvió para conocer otros lugares en la Selva Central y el dinero

¹⁰³ En la actualidad, los proyectos de ONG, la iglesia o el gobierno local pueden generar fuentes de trabajo temporales, igualmente, algunos ashéninkas (solo vi un caso en Nuevo Pozo) pueden ofrecer trabajo en sus chacras como lo haría un foráneo, pero el trabajo fuera de la comunidad implica una ganancia que va más allá de lo monetario, los ashéninkas buscan la experiencia de viajar para conocer otros lugares y personas y aprender de su experiencia de trabajo.

le alcanzó para compra un par de prendas de vestir y luego se acabó todo. De regreso a la comunidad pensó que era mejor trabajar en su propia casa, su chacra y formar su propia familia para estar tranquilo.

Las historias de trabajo en la madera, en cambio, son hoy menos frecuentes entre los jóvenes y generalmente relatadas por sus padres y abuelos. El control estatal sobre la extracción forestal ha reducido las posibilidades de trabajo en esta actividad y ha hecho que los jóvenes se orienten más hacia labores agrícolas, sobre todo en cafetales y plantaciones de coca en la Selva Central. Aunque la cosecha de café y “jalar hoja” (en plantaciones de coca) exige largas jornadas y esfuerzo físico, suele considerarse menos dura y riesgosa que la madera. Aun así, también implica riesgos y condiciones de precariedad.

La idea del *trabajo* en sí mismo, como categoría, se vincula a la historia del contacto con los blancos y se vuelve más evidente en la época de los patrones. A los trabajadores indígenas se los denominaba “su gente” y todavía existe un término en ashéninka para nombrar a los patrones: *awatrothe*. Según algunos ashéninkas esta sería una “ashéninkización” del término *patrón* en castellano y su uso más contemporáneo se extiende a los *patrones* madereros y cafetaleros, o a cualquiera que tenga la posición de jefe en un trabajo. El trabajo asalariado refleja así la aceptación de una nueva realidad: mientras antes era posible obtener lo necesario mediante la producción propia o el intercambio con otros ashéninkas, hoy para conseguir los bienes del *wiracocha* se requiere trabajar bajo sus lógicas económicas.

Las ofertas de empleo circulan de manera visible en Atalaya, difundidas en la radio o mediante carteles en las calles. En una ocasión vi a una mujer andina descender de un motokar en el puerto con un altavoz y un cartel para reclutar trabajadores. La demanda en temporada de café puede ser tan alta que algunos patrones viajan a las comunidades a reclutar directamente, como hizo el compadre cafetalero de Jeshushi, junto con otros buscaron con su ayuda trabajadores que fueran a sus parcelas a cosechar el café.

La cosecha de café se realiza en jornadas diarias que empiezan muy temprano con el desayuno que ofrece el patrón alrededor de las cinco de la mañana para luego trabajar todo el día hasta que se hace tarde después de las cinco de la tarde. En ese periodo solo paran para almorzar y el almuerzo es descontado de su pago. Los trabajadores deben sacar los granos de café para llenar la mayor cantidad de valdes o “latas” (una lata es un envase de 20 litros aproximadamente) que puedan, por cada lata llena se paga cinco soles y uno puede llenar entre 10 a 14 latas por día. El dueño de la plantación puede dar pequeños adelantos del pago que son usados en el pueblo más cercano cuando salen a pasear los domingos.

El trabajo en las plantaciones de coca, en cambio, no es publicitado abiertamente. Algunos jóvenes son contactados con promesas de mejores pagos; otros son engañados y llevados directamente a las plantaciones de coca, haciéndoles creer que trabajarán en café o cacao. Las condiciones suelen ser inciertas y riesgosas.

Otras fuentes de ingresos incluyen empleos urbanos en tiendas, servicios domésticos o, en pocos casos, puestos de enfermería y docencia intercultural bilingüe para quienes cuentan con educación superior. Asimismo, los cargos políticos permiten acceder a recursos a través de acuerdos con autoridades, empresarios o iglesias, o mediante gestiones en la federación indígena.

Aunque son los hombres los que tienen más facilidad para viajar, algunas mujeres jóvenes también han tenido experiencias de trabajo en su soltería, yendo a trabajar en parejas o con sus hermanos, o solas. Cuando una pareja está más establecida y tiene hijos es más difícil que los esposos viajen lejos del hogar y por mucho tiempo. Por eso, algunos viajan en pareja o lleva a la esposa e hijos al lugar del trabajo para evitar separaciones, pero no es lo más preferido.

En una oportunidad, escuché una conversación sobre los trabajos que se conseguían en la Selva Central, algunos decían haber ganado desde 3 mil hasta 7 mil soles en una temporada de cosecha. Los trabajos con mejores pagos estaban asociados a los cultivos de coca, pero en conversaciones a parte se cuestionaba si realmente eran pagados, pues consideran que hay muchos engaños. Algunos patrones posponen el pago del trabajo condicionándolo a la venta de la producción, sería una manera de hacerlos esperar hasta el punto de que se vayan sin haber cobrado todo lo prometido. Es posible que esa sea la razón por la cual algunos jóvenes dicen “he conocido la esclavitud” asociando sus malas experiencias con las historias que les han contado sus padres, tíos o abuelos sobre su experiencia con los patrones en el pasado. Curiosamente, algunos adultos mayores, quienes, si “vivieron la esclavitud” en la época de los patrones hacendados, ven al patrón cafetalero o de una parcela agrícola como si fuera “lo mismo”.

Las trayectorias personales pueden ser muy diversas y complejas, pero aquí nos vamos a enfocar en lo que pasa a su retorno a la comunidad, qué hacen con lo que consiguen, sean mercancías, bienes o dinero. Aunque, hay diferentes perspectivas de hombres, mujeres, jóvenes o padres de familia, de manera general sus actividades buscan cubrir necesidades básicas de alimentación y vestido, además, se gasta el dinero en mercancías para el uso de la casa, la escuela y la cocina que son adquiridas comprando en la ciudad. Pero, como se sugirió anteriormente, cuando es posible se evita hacer mucho alarde de lo que se tiene para, por un

lado, evitar la envidia o la reprobación por la acumulación de bienes, y, por otro lado, para evitar tener que compartir de más.

Adicionalmente, existe un control externo de las posesiones de las familias ashéninkas, pues las apariencias de bienes o riquezas materiales pueden ser motivo de sospecha por los agentes del Estado¹⁰⁴. Cuando pregunté sobre el destino de los ingresos, Pedro resumía el uso que le daba al dinero de la siguiente manera: “compro las cosas para la familia y la casa y guardo un poco de lo que queda para tener dinero para las colectas, los campeonatos, las apuestas y el *chenkarike*”. Su respuesta muestra cómo parte del dinero retornado a la comunidad se orienta no solo a la subsistencia doméstica, sino también a la vida social: espacios de reunión, juego y bebida que refuerzan los lazos colectivos.

4.4. *Chenkarike*: reciprocidad y redistribución como fiesta y juego

Sean más íntimas y “cerradas” o más públicas y “abiertas” al exterior; más informales o espontáneas, o más formales y planificadas, las reuniones para socializar —o “fiestas”— eran muy frecuentes en Nuevo Pozo. Durante mi estancia habré asistido a más de cincuenta. En un intento de clasificarlas, podría hacerlo según su grado de exclusividad: algunas más “cerradas”, centradas en los miembros del *nampitsi* (aunque sin excluir a visitantes eventuales), y otras más “públicas”, que privilegian la participación de invitados de la misma comunidad, de comunidades vecinas o de visitantes foráneos. También según su formalidad: desde aquellas que se inician simplemente con la consigna “hay *piarentsi*, hay que beberlo hasta acabarlo”, hasta reuniones con una etiqueta más estructurada de invitación, un programa de actividades y un público convocado de manera explícita.

En cada caso, los espacios, la infraestructura y la organización adquieren una disposición particular. En el *nampitsi* se destina un lugar para recibir a los visitantes y beber *piarentsi*, la “casa para beber masato”. Esta puede ser amplia —lo que también indica el estatus de la familia— y dividirse en sectores, con los hombres reunidos en un rincón y las mujeres en otro, o incluso en espacios independientes. En ocasiones, las mujeres se sientan juntas cerca de la casa principal o de la cocina, directamente sobre el suelo. En el *nampitsi* comunitario, el local

¹⁰⁴ Durante el trabajo de campo se produjo una incursión de miembros de las Fuerzas Armadas peruanas, aparentemente en el marco de un operativo de control del narcotráfico. Un comunero relató que fue interrogado debido a la presencia de numerosas calaminas de metal distribuidas en las viviendas, las cuales despertaron la sospecha de que habrían sido obtenidas a través de negociaciones con narcotraficantes para facilitar la construcción de aeropuertos clandestinos. Sin embargo, aquellas calaminas eran parte del pago que una empresa maderera —autorizada por el gobierno y por la propia comunidad para operar en el área— había entregado a los comuneros.

comunal cumple una doble función: espacio de asambleas formales y lugar de reuniones festivas. A su lado suele estar el “estadio” o campo de fútbol, muy utilizado en fines de semana y celebraciones especiales. La comunidad celebra tanto fechas del calendario nacional (organizadas por la escuela) como efemérides propias, como el aniversario de su fundación o campeonatos deportivos, generalmente orientados a recaudar dinero. Una modalidad intermedia son las reuniones en casas acondicionadas con espacios públicos, como la de Juana, que además de su tienda dispone de un “recreo” con cancha de vóley y espacio para juegos de pelota, lo que denota una clara intención de apertura. Algo semejante ocurre con la casa de un vecino ashéninka en Pensylvania, que ha habilitado su propio campo de fútbol para organizar encuentros en los que la gente apuesta dinero con su inscripción.

Las reuniones comunitarias suelen tener un carácter más formal, organizadas por instituciones modernas como el consejo directivo o los comités de padres de familia de la escuela. La convocatoria se realiza mediante un altavoz o con documentos escritos, sobre todo cuando se invita a otra comunidad nativa. En general, cumplen fines de recaudación (por ejemplo, para el mantenimiento escolar) o de celebración protocolar (como los aniversarios de fundación). Los ingresos provienen de las inscripciones de los equipos en campeonatos de fútbol, cuyo fondo se reparte entre el organizador y el equipo ganador. Además, se preparan comidas para vender a los asistentes, y los padres de familia llevan recipientes llenos de masato para compartir.

En el ámbito familiar, las reuniones pueden organizarse para ocasiones especiales — como visitas o reencuentros— y se planifican con la preparación previa del masato. Sin embargo, no siempre se requiere un motivo particular: basta con tener yuca disponible y una mujer dispuesta a preparar la bebida. En las mingas (trabajo colectivo y solidario), el masato acompaña la faena, a la que asisten los miembros de la casa y parientes cercanos, aunque la invitación puede extenderse a toda la comunidad. En cualquier reunión, la hospitalidad exige ofrecer masato al visitante, incluso si es un extraño. En este caso, el gesto de generosidad puede, al mismo tiempo, encubrir un mecanismo de control ante la presencia de un foráneo potencialmente peligroso.

En estas reuniones los anfitriones también pueden ofrecer bocadillos —tacacho (plátano asado y machacado), caldo de pescado, carne, yuca— servidos para ser compartidos. Pero cuando se trata de una “Actividad”, la invitación sigue una etiqueta más formal, y la ocasión incluye juegos de apuestas como el *penalito* o el *chenkarike*. A continuación, me detendré en esta modalidad de reunión-fiesta, de las más frecuentes en Nuevo Pozo y celebrada en el

nampitsi familiar. Otros tipos de reuniones serán descritos más adelante, en la sección dedicada al *piarentsi*.

La “Actividad” es el término con el que se designaban los eventos formalmente organizados por los grupos familiares de cada *nampitsi*. No existía un nombre especial en ashéninka para este tipo de reunión, ni tampoco para la reunión en sí misma. La Actividad mantiene la lógica del intercambio recíproco y solidario de instituciones similares como la *minga*, en la cual los miembros de una comunidad, de manera individual o colectiva, colaboran con su trabajo para ayudar a la familia que convoca. En la minga, el objetivo es realizar una labor particularmente pesada, como abrir o mantener una chacra, o construir una casa. Posteriormente, se espera la reciprocidad cuando otra familia convoque a una nueva minga para su propio beneficio. En este contexto, la reunión incorpora elementos de socialización y descanso, como la bebida de masato —requisito mínimo— y, en algunos casos, la comida ofrecida por el anfitrión.

Con el tiempo, noté que se hablaba mucho de “la Actividad”. La invitación no solo generaba la expectativa de la asistencia, sino también de la devolución futura, en tanto el anfitrión actual había participado antes en la Actividad del invitado. En un inicio me resultó similar a la lógica de la minga, pero pronto descubrí particularidades propias. La Actividad, por ejemplo, tiene una etiqueta específica para la invitación: el organizador suele acudir personalmente a la casa del invitado o buscarlo en persona para anunciar que habrá una Actividad y que lo espera. Generalmente, la invitación se extiende al hombre de la familia —quien previamente aceptó una invitación— y este puede acudir solo o acompañado de otros miembros de su grupo doméstico.

A diferencia de la minga, el objetivo central de la Actividad no es el trabajo colaborativo sino la diversión. Una característica particular es la organización de partidas de juego que implican apuestas o inscripciones con dinero en efectivo. Se podría decir que mientras que la minga distribuye los excedentes de la fuerza laboral familiar, la Actividad distribuye los excedentes de dinero. Además de beber masato, fumar tabaco y masticar coca, intercambiando relatos y anécdotas de la vida diaria o de viajes, la Actividad ofrece partidas de juegos y fomenta el pequeño comercio. Estas dinámicas intensifican la interacción social y alcanzan momentos culminantes con cantos y danzas, que emergen en los picos de la embriaguez provocada por el masato. Antiguamente, la música era acompañada por tambores (*pumpu* o *tampur*) y flautas (*tsonkari*); hoy, en cambio, suele estar marcada por la cumbia reproducida en potentes parlantes de uso generalizado.

Mi activa participación en estas reuniones —casi a diario— fue una forma de implicarme en la vida cotidiana de los ashéninkas y experimentar sus efectos. Volveré sobre este tema cuando hable del masato. Aquí me enfocaré en el *chenkarike*, un juego de pelota característico de las Actividades.

Jeshushi solía sorprenderme con la irregularidad de su agenda. Algunas mañanas lo esperaba atento para acompañarlo en sus actividades, pero podía pasar las primeras horas descansando en el piso de su casa. Otras veces se preparaba de improviso para salir y yo tenía que apresurarme para preguntarle adónde iba y si podía acompañarlo. Una mañana, después de la resaca de la masateada del día anterior, ambos desayunamos plátano machacado y volvimos a descansar. Pasado el mediodía, Jeshushi me propuso ir a casa de su tío Walter, quien lo había invitado a una Actividad. Para llegar había que cruzar el río, así que me calcé botas de jébe.

En el trayecto nos detuvimos en la casa de Michel y su cuñado, quienes se unieron junto con sus esposas e hijos. Tras casi una hora de caminata, nos aproximamos a la casa de Walter: a la distancia ya se escuchaban el murmullo de la gente, las risas y los gritos agudos característicos de hombres y mujeres durante las celebraciones. Mientras avanzaba con cautela para no hundirme en el lodo, sentía una mezcla de curiosidad, expectativa e incertidumbre, y también cierta timidez: estaba a punto de ingresar a un evento donde no conocía a nadie.



Foto 10. Jugando una partida de *chenkarike*.



Foto 11. Espectadores de un lance en el juego del *chenkarike*

Cuando el dosel del bosque se abrió dejando entrar la luz, pude distinguir la entrada al *nampitsi*: la casa principal y, frente a ella, un espacio techado con calaminas sostenidas por cuatro troncos. Allí se reunía una veintena de hombres, algunos sentados, otros de pie, entre voces y gritos que se mezclaban con la música de cumbia que brotaba de un equipo parlante. Bajo la casa principal, sentadas en círculo sobre el suelo, un grupo de mujeres —algunas cargando bebés— bebía masato en tazones que se llenaban desde baldes de plástico o teteras de metal, mientras conversaban y reían a carcajadas, pasándose hojas de coca y el recipiente de cal para preparar la bola de hojas que luego mascaban en la mejilla. Algunos voltearon a mirar con curiosidad la llegada de los visitantes. Los hombres nos dirigimos directamente a la *Casa de beber masato*, donde saludamos al primo de Jeshushi y a los demás invitados. Las mujeres y los niños pequeños se dirigieron al otro espacio. De inmediato ofrecieron un tazón de masato a Jeshushi y luego a mí, que bebí en pocos sorbos hasta acabarlo.

El ambiente era de jolgorio. Me llamó la atención ver al primo de Jeshushi sentado con un cuaderno, anotando y gritando nombres: ¡Embajador!, ¡Constructor! Observé entonces cómo un hombre, con una pelota ligeramente desinflada en las manos, se paraba a unos cinco metros de un pequeño arco clavado en la tierra y lanzaba la pelota intentando atravesarlo. Era el juego

del *chenkarike*. A cada lanzamiento, el “árbitro” registraba en su cuaderno si había sido acierto o falla, mientras los gritos y murmullos del público celebraban o lamentaban cada jugada.

Jeshushi me dijo: “Vamos a jugar”. Asentí tímidamente y me acerqué al organizador para registrar mi apuesta con una moneda de un sol. Ese pago me daba derecho a ser inscrito en la lista de jugadores, esperando mi turno para enfrentar al vencedor de la última partida. Si perdía, podía volver a intentarlo pagando otra inscripción. Los jugadores podían lanzar ellos mismos o ceder el turno a otra persona, como un familiar o amigo. Me pidieron mi nombre y, sin darme cuenta, me anotaron bajo el apellido de Jeshushi. Supe después que era común usar apodos relacionados con la procedencia o el grupo familiar, a veces ingeniosos o burlones. “Embajador”, por ejemplo, era el sobrenombre de un hombre que vivía “en la bajada”; “Constructor” representaba a uno que jugaba a nombre de los obreros que construían el local comunal de Pensylvania.

Cuando me llamaron a competir, salí algo nervioso, pero hice el esfuerzo de concentrarme para tener una buena performance. Me paré en el punto de lanzamiento e hice mi primer intento, me quedé viendo como la pelota avanzaba suave pero firmemente hacia el pequeño arco, para mi sorpresa, mi primer tiro lo atravesó limpiamente. El público reaccionó sorprendido ante el foráneo que acertaba en su debut. Pero la suerte no se repitió: fallé los siguientes intentos y fui derrotado por mi oponente, que logró más aciertos en la serie de cinco tiros. Después, el ganador tendría que enfrentar al siguiente participante que había registrado una apuesta. Volví a sentarme a beber masato, ahora más integrado a la Actividad. Fue entonces que noté la presencia de comerciantes ambulantes que ofrecían chicles, cigarrillos, caramelos, agua, bebidas gaseosas e incluso latas de cerveza todas metidas dentro de baldes de plástico transparente. Las mujeres también participaban, aunque principalmente en el *penalito*, un juego similar que consiste en patear penales a un arco defendido por un oponente. Inicialmente pensé que el *chenkarike* era exclusivo de los hombres, pero llegué a ver que algunas mujeres también se inscribían, aunque en grupos separados.

Las conversaciones, bromas y gritos de alegría se alternaban con la atención puesta en las partidas, que se sucedían mientras hubiera luz natural. El anfitrión seguía registrando apuestas en su cuaderno hasta el atardecer, cerca de las cinco de la tarde. Antes de cerrar, hacía una última llamada para aceptar inscripciones. La jornada culminaba con una ronda final en la que el vencedor de la última partida se enfrentaba al anfitrión. Si el invitado ganaba, se llevaba la mitad de lo recaudado; la otra mitad quedaba para el anfitrión. Jeshushi me explicó que Walter organizaba la Actividad con el objetivo de reunir dinero para comprar dulces para el cumpleaños

de su hija. Darle al anfitrión la oportunidad de jugar la última partida era una manera de asegurar que pudiera quedarse con todo lo recaudado. Después, la gente seguía bebiendo masato hasta terminarlo, o hasta que el dueño de la casa diera por concluida la reunión. Esa tarde, Jeshushi y yo regresamos antes de que oscureciera.

Las partidas de *chenkarike* a las que asistí podían recaudar entre 50 y 100 soles, dependiendo de la concurrencia y la cantidad de apuestas. En temporadas de mayor afluencia —cuando los jóvenes regresaban de la Selva Central tras la cosecha de café— la recaudación podía llegar a 200 o 300 soles. El *chenkarike* era un juego popular y entretenido que, además de divertir, podía ayudar a recaudar dinero en momentos de necesidad. En los días siguientes, al recorrer la comunidad, notaba pequeños arcos en los patios de las casas, evidencia de que el juego era una práctica frecuente. Algunos tenían también arcos grandes, como los usados en el fútbol para jugar *penalito*. Desde el inicio me pareció un juego simpático y original, con un nombre pegajoso que no había escuchado en otras comunidades. Pero al indagar en su historia y difusión, descubrí que resultaba aún más interesante.

Según algunos relatos, el *chenkarike* sería una creación reciente, inspirada en juegos de apuesta observados en viajes de trabajo o en la ciudad. En Pensylvania, por ejemplo, me contaron que su origen podía rastrearse a un par de décadas atrás. Antes de él, ya existía el *penalito*, aún vigente, con reglas similares pero jugado con penales en un arco grande, defendido por un arquero. Jaime recordaba haber visto en comunidades de la Selva Central cómo los trabajadores en la madera, el café u otras actividades jugaban *penalito* los fines de semana, llegando a juntar entre 500 y 1000 soles en apuestas que terminaba llevándose un único ganador. Era un momento de diversión y relajación, pero en un contexto de explotación laboral, donde muchos podían perder todo su dinero ganando en el trabajo en las parcelas en el juego.

Otra referencia al origen del *chenkarike* alude a los juegos de feria ofrecidos por ambulantes en plazas y puertos de ciudades como Pucallpa o Atalaya. Allí, los feriantes instalaban arcos de madera por donde los participantes debían pasar pequeñas pelotas para ganar premios como juguetes, muñecos o dinero. Como suele ocurrir, estos juegos estaban diseñados para asegurar la ganancia del feriante: “la casa siempre gana”. Se trataba de una práctica en la que el beneficio individual se lograba a costa de la pérdida del otro, a veces con engaños o manipulaciones que reducían al mínimo las posibilidades del jugador.

El *chenkarike* habría llegado hace unos diez años aproximadamente, siendo Chicosa una de las primeras comunidades en practicarlo. Desde allí, el juego se expandió a las comunidades vecinas del Alto Ucayali hasta incorporarse a las *Actividades*. Desde entonces, es común

encontrar pequeños arcos de *chenkarike* en las casas. Su nombre es sugestivo: la profesora ashéninka Luzmila Cacique explica que *chenkarike* significa “algo más chiquito”, mientras mueve sus manos formando un arco que se achica. En este caso, se trataría de un arco más pequeño que el usado en el fútbol o en el *penalito*. Asistí a siete *Actividades* que incluyeron *chenkarike*, entre ellas una organizada en la casa de Jeshushi, quien me dijo en esa ocasión que “había que devolver” porque antes habían asistido a otras *Actividades*. Ello muestra cómo estas reuniones implican un intercambio continuo de invitaciones entre diferentes grupos.

A mi parecer, el *chenkarike* constituye una manera particular, a través del juego, de incorporar en la comunidad lo que proviene del exterior, controlando y atenuando sus posibles efectos negativos. Estos pueden ser la acumulación riesgosa o innecesaria de dinero, que a menudo genera emociones negativas como envidia, celos o resentimiento entre unos y otros, y que aquí se canalizan y disipan en las reuniones y fiestas para favorecer la convivencia. El *chenkarike* atiende así la cuestión del dinero, que también puede simbolizar excedentes de bienes. En este contexto, el juego expresa la intención de distribuir el “excedente” entre los demás: una disposición a desprenderse de él en favor de quienes puedan necesitarlo o desearlo. Es una estrategia creativa para fortalecer los vínculos comunitarios.

El azar es clave en esta dinámica, pues permite disipar tensiones que podrían surgir en la distribución de bienes o dinero. La entrega de un beneficio, si fuera hecha directamente por una persona, podría interpretarse como parcializada o injusta, generando sospechas o resentimientos. En cambio, cuando se deja en manos de la suerte, se evita que las emociones recaigan sobre alguien en particular. Del mismo modo, son las condiciones naturales —como la puesta del sol— las que definen el final del juego y determinan al ganador, y no la decisión de una persona.

El juego ha recibido poca atención en la antropología, al menos como objeto de estudio en sí mismo (Hamayon, 2018). Las primeras referencias que vinieron a mi mente fueron las menciones al juego en obras clásicas, como en *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss (1996), donde lo asocia a la creatividad del *bricolage*, es decir, la capacidad de crear mundos nuevos utilizando elementos cotidianos y dotándolos de significados simbólicos (Lévi-Strauss, 1996, p.46). También recordé la célebre interpretación de Clifford Geertz sobre la pelea de gallos en Bali, en la que el juego despliega significados simbólicos que reflejan la estructura de las relaciones sociales. Hamayon (2018) observa que el juego ha sido camuflado bajo nociones como “ritual” o “deporte” (p.14), y señala su asociación tradicional con la infancia o con lo no serio, en oposición al trabajo y la productividad según la concepción occidental.

Estas observaciones permiten pensar en las reuniones ashéninkas, donde el juego, la bebida y la fiesta son tan importantes como el trabajo para definir la calidad de una persona. Su capacidad de trabajar y no ser ocioso es una virtud valorada, pero ello no excluye la importancia del ocio y la recreación como espacios que consolidan relaciones sociales. En este sentido, el “ocio” y el trabajo no se presentan como polos opuestos, sino como dimensiones complementarias para valorar la vida social.

Estas reflexiones me recuerdan la observación de la lideresa asháninka Ruth Buendía sobre el comportamiento de sus paisanos en un proyecto de desarrollo comunitario en el río Ene, que menciono en la introducción de esta tesis. Ruth criticaba con frustración que los comuneros dejaran de trabajar en sus parcelas de cacao para reunirse a beber masato. Algo similar me dijo Hestalin Ríos, líder ashéninka de Atalaya, cuando en una reunión con otros dirigentes comenté mi interés en el *chenkarike*: reaccionó con un gesto de hastío y dijo: “aaaay, siempre con sus jueguitos y apuestas, perdiendo el tiempo”.

No se trata de cuestionar a estos líderes indígenas, cuya frustración es comprensible: ambos buscan articular a los ashéninkas a la economía de mercado y valoran el tiempo dedicado al trabajo productivo. Su reacción evidencia, más bien, cómo la lógica occidental —centrada en el trabajo y la productividad— contrasta con la lógica ashéninka, que integra el ocio, el juego y la fiesta como parte fundamental de la vida económica y social.

En ese contraste se advierte el desafío que enfrentan los ashéninkas frente a otras perspectivas sobre la vida económica, donde el trabajo ocupa un lugar privilegiado y el ocio es desvalorizado o incluso usado para desacreditar la capacidad productiva de los pueblos indígenas. La productividad, entendida en Occidente como la transformación de materia prima en productos y servicios, deja de lado otras formas de generar valor: aquellas que surgen de relacionarse con personas y cosas en un sistema cultural que integra la economía con la vida social en su conjunto.

En suma, el *chenkarike* muestra cómo los ashéninkas reelaboran prácticas externas para integrarlas a su propia lógica de reciprocidad y convivencia, resignificando el azar y la apuesta como mecanismos para distribuir recursos y contener emociones potencialmente disruptivas. No se trata solo de un entretenimiento, sino de una forma de socialización que refuerza vínculos y actualiza valores colectivos. Esta experiencia abre el camino para comprender cómo, en prácticas aún más centrales y persistentes de la vida comunitaria, como la preparación y el consumo del *piarentsi*, el intercambio adquiere una densidad simbólica

mayor, donde lo material y lo afectivo se entrelazan en una trama que asegura la cohesión y la continuidad de la vida social.

4.5. El intercambio elemental en la bebida del *piarentsi*

“el tazón pasa de mano en mano...hasta que el último huésped presenta su hastío...”
(Weiss, 2005, p.27).

Durante mi trabajo de campo, las reuniones para beber masato o *masateadas* eran muy frecuentes. En el entorno aparentemente inconexo y aislado que rodeaba mi casa, de vez en cuando podía escuchar murmullos de algarabía y la percusión de la música que provenían de alguna casa vecina o incluso de una comunidad cercana, tanto de día como de noche. Algunas veces, cuando me acostaba para dormir, esos sonidos me dejaban con la curiosidad de saber quiénes y dónde estarían bebiendo masato. Esta costumbre, profundamente arraigada entre los ashéninkas, ha sido destacada en la literatura sobre este pueblo en diferentes regiones, y el caso de Nuevo Pozo no era la excepción.

La mayor frecuencia de *masateadas* puede responder, entre otros factores, a la disponibilidad de yuca. Durante mi estadía, también se dieron circunstancias específicas que favorecieron su realización: festividades del calendario nacional como el Día de la Madre, celebraciones de cumpleaños, visitas ocasionales de familiares que llegaban de viaje, actividades de recaudación de fondos para la escuela y, en algunos casos, la necesidad de obtener dinero extra por parte de determinadas familias.

Existe una diversidad de situaciones en las que se bebe masato; en cualquier caso, la frecuencia y el entusiasmo con que se participa en estas reuniones han sido registrados desde las primeras etnografías, no solo como parte de la vida cotidiana sino también en el plano mítico. Weiss (2005) señala que, aunque existen otras bebidas alcohólicas entre los ashéninkas, “sin duda el masato es la más bebida y todo el año” (Weiss, 2005, p.27). Más allá de su importancia como alimento y estimulante para la socialización, Elick (1969), a partir de su trabajo con los ashéninkas del Pichis, afirma que “el masato es el alimento perfecto para los campos en vista de su origen sobrenatural” (Elick, 1969, p.86), en referencia al mito que relata cómo la luna enseñó a una mujer a comer, sembrar y preparar la yuca.

Sin embargo, quizá por esta misma cotidianeidad, y por la tendencia a considerar las bebidas alcohólicas como una costumbre mundana en todas las sociedades, el masato no siempre ha recibido atención especial en la literatura, más allá de su función de relajante y estimulante que altera el estado de conciencia, rompe con la rutina o despierta el exotismo de

su preparación —en la que una mujer mastica la masa de yuca antes de devolverla al recipiente de fermentación. Mendes (1991) cuestiona este desinterés y otorga un lugar central al análisis del *piarentsi* para “demonstrar de que forma as reuniões para beber piarentsi — que para certos autores nada mais é que um simples ‘paliativo para escapar do caráter monótono das atividades diárias’ (Weiss, 1974, p.395) — figuram como espaço preferencial de acontecimentos que equacionam vários aspectos da sociedade” (Mendes, 1991, p.85). Es una perspectiva que comparto y busco reforzar con este caso etnográfico.

En etnografías más recientes, la bebida de masato entre los ashéninkas ha recibido mayor atención. Existe consenso en señalar las reuniones como el mecanismo predilecto para la socialización que conecta a individuos y grupos ashéninkas (Hvalkof & Veber, 2005; Killick, 2005; Viana, 2018). Hvalkof y Veber (2005) sostienen que las fiestas de masato se presentan “como un medio simbólico de comunicación, en la medida que mediatizan tanto la relación entre actores individuales como aquella entre el nivel colectivo y el individual en el que se reproduce el sistema social” (Hvalkof & Veber, 2005, p.221).

No obstante, la idea del masato como “paliativo” parece mantenerse en algunas interpretaciones, aunque ya no tanto como escape a la monotonía cotidiana, sino como medio para atenuar el “aislamiento” social. En ese sentido, Killick (2005) resalta la función del masato para romper la preferencia ashéninka por vivir aparte, tema central de su tesis: “the shared drinking of masato acts to connect people together, pulling them into webs of association” (Killick, 2005, p.93). Pero, a manera de paradoja, señala que a pesar de que los ashéninkas buscan con interés conectarse entre sí, como ocurre en las reuniones de masato, esta necesidad de conexión es también, en cierto modo, un signo de derrota.

And yet, even as it brings people together, *masato* carries the germ of their inevitable dispersion as well. For in spite of all of the drinking and sociality, inevitably some disagreement, jealousy or feud will arise. Sometimes this is produced by the event itself, as drunkenness makes individuals more lascivious and then their actions cause problems with their own, or another's, spouse (Killick 2005, p.94).

Killick (2005) analiza un rasgo característico de los ashéninkas: la preferencia por vivir separados, lo cual se presenta como una excepción frente a la regla que sugiere que, entre las sociedades amazónicas, prevalecen la hospitalidad, la solidaridad, la reciprocidad y el cuidado mutuo que sostienen la cohesión social, tal como lo define la noción de convivialidad de Overing y Passes (2000). En contraste, para mantener la cohesión, los ashéninkas necesitan separarse. Esta postura se reflejaría en las formas flexibles de socialidad que Killick describe, entre ellas la bebida del masato, concebida como un mecanismo que permite conexiones

temporales, asegurando que, una vez concluida, cada cual pueda volver a vivir aparte: “drinking together, living apart” (Killick, 2005, p.30).

Desde esta perspectiva, al privilegiarse el aislamiento como situación ideal, la bebida del masato puede entenderse como un “paliativo” que atenúa, aunque solo de manera momentánea, las desventajas del aislamiento. Sin embargo, este mismo mecanismo abre también la posibilidad de que surjan conflictos durante la socialización con otros grupos. De ahí que Killick concluya que la intención de juntarse, en última instancia, conduce a la separación: “With this analysis, it is possible to see that within the most important act of social solidarity lies the seed of the Ashéninka’s continued social separation” (Killick, 2005, p.95). En este punto, su análisis coincide con el de Santos-Granero, quien llega a una conclusión similar e ilustra esta paradoja recurriendo a un mito griego:

While all Amazonians share an underlying belief in the value of commensality and conviviality. The ideals... carry the seeds of their own destruction... Like Sisyphus, the Corinthian king condemned for eternity by Zeus to roll a stone to the top of a steep hill, only to see it always roll down again, Native Amazonians are engaged in constant pursuit of the ideal of perfect conviviality. It is a doomed struggle from the beginning, for conviviality begins to wear out as soon as it is achieved (Santos—Granero 2000: 284) (Killick, 2005, p.95)

De acuerdo con mi apreciación, este análisis no profundiza en el “poder del masato” y parece dejar la unión y separación de los ashéninkas a merced de emociones incontrolables o toleradas gracias al efecto de un estímulo que altera la conciencia, como el masato, dejando poco espacio para reconocer la agencia y creatividad de los ashéninkas. En ese sentido, considero que la idea del masato como algo que “une, pero divide” no constituye una paradoja, sino más bien una afirmación contradictoria que surge cuando se interpreta la socialidad ashéninka desde una dicotomía rígida de oposición y jerarquía —entre unión y separación concebidas como esferas distintas—, lo cual difiere de la manera en que los ashéninkas considerarían esta relación. Para ellos, se trataría de una dicotomía más relacional e integral, en la que siempre existe la posibilidad de transitar, por voluntad propia o por el destino, hacia uno u otro polo. Esta tensión entre unión y separación se aproxima a las cuestiones que han movilizado a la antropología para comprender la relación entre las partes y el todo, el individuo y la sociedad, que, pese a diferenciarse como conceptos analíticos, se encuentran íntimamente imbricados al punto de que uno explica al otro.

Las conexiones o desconexiones que facilita el masato no ocurren en un vacío, ni involucran agentes pasivos. Como enfatiza Mendes, la reunión para beber piarentsi “desempenha o principal papel no processo de interação social no interior do grupo local e entre

grupos locais, na medida em que este espaço equaciona o parentesco; o económico, o político e o religioso” (Mendes, 1991, p.85). A partir del análisis de la bebida del masato entre los ashéninkas del Alto Ucayali, sostengo que los ashéninkas, conscientes del contexto material, cosmológico y socioespacial en el que se producen las interacciones sociales, se sirven del masato como un medio para manejar la potencia de los encuentros: para crear, mantener o transformar sus relaciones. De ese modo, buscan prevenir, contener o reorientar, en la medida de lo posible, los giros inciertos e inesperados de las emociones que emergen en la interacción, y así ejercer mayor control sobre los derroteros de la vida social.

En diversas oportunidades y de distintas maneras, los ashéninkas manifiestan su preocupación por evitar el surgimiento de conflictos entre familias o grupos. Esto se expresa, por ejemplo, en el constante aleccionamiento y corrección a los niños para que no tomen cosas ajenas —frutos del huerto o de la chacra del vecino—, para que no importunen traspasando el espacio privado de otros, eviten las peleas, el deseo por la pareja ajena y prevengan emociones como los celos, la rabia o la envidia, junto con las consecuencias que estas podrían traer a sus vidas. Todo ello revela una conciencia aguda de la naturaleza humana y de las experiencias aleccionadoras transmitidas en la historia personal, familiar y mítica, que enseñan cómo actuar en un mundo lleno de múltiples conexiones a pesar de la aparente monotonía del “aislamiento”. En este sentido, el *kametha asaike* —vida tranquila o buen vivir—, del que hablan algunos ashéninkas, puede entenderse más como una estrategia de vida que como una condición establecida de bienestar.

Para este análisis, se propone un enfoque centrado en la agencia, que no busca tanto un equilibrio como un posicionamiento adecuado para mantener el sistema de relaciones en condiciones óptimas de funcionamiento frente a las circunstancias particulares y a la incertidumbre. En otras palabras, se trata de resiliencia. El masato es un mecanismo clave para este propósito, pues actúa a diferentes niveles —físico, emocional y psicológico— y, mediante el intercambio, adquiere un poder simbólico que opera en la formación de las personas como seres sociales. Dar y recibir masato representa la idea de saciar o apagar la sed del otro, en beneficio del bien común.



Foto 12. Hombre acabando su tazón de masato.



Foto 13. Mujeres conversando mientras beben masato.

Finalmente, a diferencia de lo propuesto por Santos-Granero pienso que el mito de Sísifo no sería la metáfora más idónea para explicar la situación de los ashéninkas en este caso. Si lo fuera, creo que resultaría más pertinente la lectura que Albert Camus (2009) hace de este mito. El filósofo encuentra en ese terrible castigo divino —que despoja a Sísifo de un sentido trascendente de la vida— un potencial liberador: una vez que se toma conciencia de las condiciones en las que se plantea la existencia, se abre la posibilidad de encontrarle un sentido propio, sin otras ataduras. Es decir, incluso limitado a subir una roca por una colina y verla caer para volver a subirla eternamente, es posible “vivir bien”.

Más bien, la metáfora que me parece más adecuada para este contexto etnográfico es la “parábola de los puercoespines” de Arthur Schopenhauer (2013). Esta parábola plantea una paradoja: la necesidad y el deseo de proximidad social se contraponen a la dificultad de mantenerla, por el dolor y sufrimiento que la cercanía puede causar. Creo que los ashéninkas atienden diligentemente la sugerencia del filósofo alemán de encontrar una “distancia intermedia” que permita vivir con el Otro sin destruir el vínculo.

Un grupo de puercoespines se apiñaba en un frío día de invierno para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto comenzaron a sentir unos las púas de otros, lo cual les hizo volver a alejarse. Cuando la necesidad de calentarse les llevó a acercarse otra vez, se repitió aquel segundo mal; de modo que anduvieron de acá para allá entre ambos sufrimientos hasta que encontraron una distancia mediana en la que pudieran resistir mejor. — Así la necesidad de compañía, nacida del vacío y la monotonía del propio interior, impulsa a los hombres a unirse; pero sus muchas cualidades repugnantes y defectos insoportables les vuelven a apartar unos de otros. La distancia intermedia que al final encuentran y en la cual es posible que se mantengan juntos es la cortesía y las buenas costumbres. En Inglaterra a quien no se mantiene a esa distancia se le grita: keep your distance! — Debido a ella la necesidad de calentarse mutuamente no se satisface por completo, pero a cambio no se siente el pinchazo de las púas. — No obstante, el que posea mucho calor interior propio hará mejor en mantenerse lejos de la sociedad para no causar ni sufrir ninguna molestia. (Schopenhauer, 2013, p.665)

En este esfuerzo por encontrar “distancias intermedias”, los ashéninkas reconocen su condición falible y vulnerable en el mundo terrenal, *kipatsi*, donde conviven el bien y el mal, y donde tanto los buenos como los malos sentimientos proyectan posibles repercusiones en la vida social. Como señala Weiss, “conciben cientos de buenos espíritus, así como cientos de demonios. Se consideran cautivos en medio de ambos bandos, con todas sus debilidades” (Weiss, 2005, p.45). La sabiduría transmitida de generación en generación, nutrida por la experiencia vital y la mitología, enseña que, a pesar de las tensiones y riesgos de la socialización, estos no constituyen un impedimento para celebrar la unidad, sino, más bien, una poderosa razón para hacerlo.

Al igual que Mendes (1991), la bebida del *piarentsi* llamó mi atención desde el inicio por su centralidad en la vida social ashéninka, constituyéndose en una clave interpretativa fundamental y, por ello, merecedora de una atención especial. En esa línea, busco aportar a su comprensión en algunas de las múltiples dimensiones en las que se expresa la vida social ashéninka. Un aspecto que destaco es su significado simbólico en torno al intercambio: el acto de dar, recibir y devolver no solo afianza relaciones, sino que también actúa como un mecanismo para el manejo de las emociones intensas que emergen de la interacción social, en un esfuerzo por “apagarlas”. La repetición de la invitación y de la recepción del masato está acompañada de gestos y palabras que, a manera de un ritual, buscan transparentar a las personas y sus múltiples capas sensibles a las emociones y deseos, que a menudo precisan ser sublimados para la convivencia. En ese sentido, con el masato se encarna la intención última de saciar y de ser saciados.

El masato es el nombre genérico que en el Perú recibe la bebida fermentada de yuca elaborada y consumida por los ashéninkas y otros pueblos indígenas de la Amazonía. En otras regiones tiene distintas denominaciones, como *caičuma* en Brasil, por ejemplo. En el contexto peruano, el masato se asocia estrechamente con la Selva y sus pobladores, y entre ellos destacan los ashéninkas, quienes lo consideran un símbolo de su identidad. Como señalan Hvalkof y Veber (2005, p.220), beber masato es, para los ashéninkas, una práctica que los diferencia de los mestizos.

Durante gran parte de mi trabajo de campo bebí masato casi a diario en las comunidades en las que residí más tiempo. Lo hice en reuniones íntimas con la familia que me alojaba, en visitas a casas más alejadas, en encuentros por fechas especiales y en grandes fiestas colectivas que congregaban a ashéninkas de comunidades distantes. La experiencia fue diversa: desde momentos de relajación y pausa en la rutina cotidiana, hasta ocasiones de conversación amena, risa eufórica, juego, canto y danza, estimulados por la embriaguez. Los “excesos” tampoco estaban ausentes, y en ocasiones las discusiones podían escalar hasta llegar a enfrentamientos violentos.

Aunque estas características podrían recordar a las fiestas en contextos occidentales, el marco cultural en el que se producen introduce particularidades en su forma y función. La elaboración del masato contiene implícita y explícitamente una perspectiva sobre la socialización y la expectativa del encuentro con el Otro. Desde el inicio de su preparación —e incluso antes— ya se piensa en un propósito específico: reunir a la familia, recibir a un visitante

o invitar a los vecinos. Una vez listo, el masato “tiene que beberse hasta acabarse”, pues no puede desperdiciarse; ello genera una obligación social de aceptar la invitación.

En un momento llegué a preocuparme de que beber masato con tanta frecuencia pudiera afectar mi capacidad para conducir un trabajo “serio” y responsable, o incluso que estaba “perdiendo el tiempo”. Al fin y al cabo, como otras bebidas alcohólicas, el masato puede parecer un consumo cotidiano sin mayor profundidad. Sin embargo, preferí abordarlo como una sustancia que, al igual que el *kamarampi*, la coca o el tabaco, altera estados emocionales y psicológicos y, por tanto, encierra significados más complejos. Esta reflexión me llevó a replantear mis dudas: beber masato no era simplemente beber alcohol, sino participar de la fiesta del *piarentsi*. Entendí que esta práctica, tan íntimamente ligada a lo “ashéninka”, debía ser una de las claves más importantes para comprender esta sociedad.

Aunque el masato se consume en varios pueblos amazónicos, entre los ashéninkas presenta características particulares. Una de las más notorias es el ofrecimiento entusiasta, que puede variar desde la cortesía exagerada hacia el foráneo —como gesto de bienvenida— hasta la imposición compulsiva al invitado que conlleva el imperativo de aceptar y beber lo ofrecido. Este procedimiento se realiza bajo una etiqueta básica y una parafernalia que mantiene patrones similares en diferentes comunidades. En esta gama de performances se entrelazan el juego, la gracia y la jocosidad con la seriedad y la precaución, todo ello atravesado por una fuerte carga afectiva que acompaña la invitación. En este sentido, matizo las apreciaciones de Hvalkof y Veber (2005), que señalan la ausencia de obligación de devolver la invitación, o de Killick (2005), que afirma que el masato se ofrece libremente: ambas observaciones pueden variar significativamente según el contexto.

En una ocasión en que bebíamos masato en la casa de Jeshushi, llegaron un grupo de mujeres —primas de su hija— para discutir la planificación de una pesca colectiva y decidir a quiénes invitar. Al retirarse, la esposa y la hija de Jeshushi les sirvieron un tazón de masato como despedida. Aunque las visitantes insistían con gestos y palabras en que ya habían bebido suficiente, las anfitrionas les sirvieron un segundo y luego un tercer tazón, hasta que finalmente se marcharon apresuradas, como escapando de un cuarto tazón de masato. Cuando le pregunté a Jeshushi sobre el porqué de la insistencia, me respondió: “(la invitada) no vaya a pensar que no me dan a mí (el masato), que me he ido porque no me dan (el masato) como le están dando a los otros; (la anfitriona) se tiene que asegurar que (la invitada) no se vaya pensando otra cosa”.

En otra ocasión, al regresar de una entrevista que realicé en otra comunidad, encontré a la familia de Jeshushi y a otros parientes en casa de Augusto, bebiendo *piarentsi*. Una de las

mujeres, hijastra de Augusto, sirvió tazones a los presentes y puso frente a él una batea, calculo, de aproximadamente cinco litros de masato, ordenándole beber hasta terminarla. Augusto, por la llenura que comenzaba a afectar su capacidad de seguir bebiendo, hacía el esfuerzo de acabar el masato y bebía con arcadas mientras la mujer lo presionaba de forma implacable, mientras seguía llenando con *piarentsi*, su recipiente y el que sostenían los demás invitados. Cuando, en un momento, intenté rechazar un llenado porque aún tenía masato en el tazón, la mujer me gritó agresivamente: “¡vas a tomar!”. Más tarde supe que Augusto tenía dos esposas, el único caso en la comunidad que conocí. Reflexioné que quizás esta severidad hacia él se relacionaba con la percepción de un hombre con deseos más intensos o difíciles de saciar, que debía ser calmado simbólicamente a través de la bebida.

En otra visita, bebía masato en la casa de una joven pareja junto con varios solteros y una amiga de la familia cuyo esposo estaba de viaje y era acompañada por su pequeño hijo. Los jóvenes contaban cómo, en otra masateada, habían peleado con un grupo de la comunidad vecina y llegaron a los golpes. En medio de la conversación, uno de ellos reaccionó molesto ante la crítica de la señora joven por su comportamiento, discutiendo con ella. El joven se alteró aún más y terminó la discusión haciendo un gesto obsceno mostrando sus genitales. El anfitrión lo reprendió con calma, recordándole cómo debía comportarse un joven educado, y el muchacho se retiró voluntariamente. Más tarde, cuando la invitada decidió irse, observé nuevamente la insistencia de ofrecer el “último” tazón de *piarentsi*. Entre forcejeos en los que el tazón de masato parece a punto de derramar la bebida por la fuerza que lo empuja de ida y de vuelta, la anfitriona le recordó: “toma ¡ya!, igual tú me vas a hacer a mí (cuando vaya a tu casa a beber masato)”, explicitando la reciprocidad que inevitablemente conlleva el exceso en estas ocasiones.

Entre los miembros de una comunidad ashéninka —que articula varios grupos en virtud de su cercanía social y espacial— la “obligación” de aceptar una invitación lleva implícita la devolución futura¹⁰⁵. Esta puede darse de inmediato, cuando en la misma reunión uno también sirve masato, o diferida, cuando se devuelve la invitación en otra ocasión en la propia casa. En este caso, la devolución queda inscrita en la expectativa de un encuentro futuro, como una réplica que reafirma la disposición del otro de aceptar y ser saciado. Como ya se ha señalado,

¹⁰⁵ Cuando se trata de un foráneo no conocido, especialmente un no ashéninka, aunque no exista una expectativa clara de devolución futura, la invitación tampoco es inocente. Como han señalado otros autores, ofrecer masato al visitante tiene, en primer lugar, la finalidad de reconocerlo como un igual, lo que posibilita una interacción más equilibrada; pero, al mismo tiempo, funciona como un mecanismo de control frente a lo desconocido y su potencial peligrosidad.

en ese dar y recibir también se manifiesta la intención de sublimar pensamientos negativos y sus posibles consecuencias a través de la bebida del *piarentsi*.

Cuando pregunté directamente por la insistencia al invitar, las respuestas apuntaban a la preocupación por las emociones de los invitados, en particular las negativas que podrían dirigirse contra el anfitrión, el que invita o da. Los invitados podrían pensar que, aunque les sirvieron masato, no se les quiere invitar, o no se les sirvió como a los demás, se les trató de modo diferente, la manera en que te sirvieron podría suscitar sospechas. La insistencia en la invitación sería, entonces, una manera de disipar toda duda y dejar claro el gesto de generosidad y disposición a compartir y un trato igualitario. De lo contrario, quedaría la semilla de un mal pensamiento que podría derivar en emociones dañinas y, eventualmente, desencadenar acciones que alteren la relación. Estas podrían manifestarse como pensamientos de desaprobación hasta, en un extremo, pasar a la agresión física o sobrenatural (como cuando se presume que algún mal físico o mala fortuna podría ser el resultado de un “daño” o brujería) en escenarios posibles en el futuro.

Beber masato conduce inevitablemente a un punto de saturación. El cuerpo lo manifiesta con gestos: frotarse el estómago, emitir sonidos de llenura o mirar resignado cómo vuelve a llenarse el tazón. A veces, un invitado recibe un recipiente especialmente grande que debe acabar solo, aunque los demás pueden “ayudarlo” compartiendo con los demás invitados parte de su bebida para aliviar la carga. Se usan tazones de plástico o fabricados con la cáscara dura de calabazas, vasos hechos de trozos *paca* (bambú) y grandes teteras metálicas para llenar los recipientes. La utilización de estos utensilios —fabricados con materiales del bosque o de origen industrial— buscan hacer más vistosa y atractiva la invitación, refuerzan la idea de la abundancia y la obligación de compartir que conlleva la bebida del *piarentsi*. El invitado bebe con agradecimiento, humildad y, al mismo tiempo, con placer y pesadumbre.

Desde mi experiencia personal, podría graficar la situación ante el ofrecimiento de un tazón lleno hasta el tope de aproximadamente un litro de masato. Luego de que uno bebe con mucho esfuerzo hasta ver que está logrando acabarlo, de pronto viene una mujer a cerciorarse si hay algo de espacio en tu tazón para llenarlo otra vez al tope de su capacidad. Nuevamente, continúa bebiendo más acostumbrado y relajado por la bebida, no obstante, sin saber cuándo se acabará el masato. A veces, tratando de calcular cuánto tiempo tomaría acabarse el contenido de las enormes ollas y cilindros desde donde veo que se sigue llenando los baldes y teteras de masato que se sirve a los invitados. No hay experiencia más intensa de llenar el estómago hasta traspasar sus límites de capacidad, lo que requiere cierto nivel de tolerancia física y firmeza del

carácter. La experiencia de beber repetidamente, hasta el límite físico, puede llevar incluso al vómito luego de lo cual se puede continuar bebiendo. En síntesis, la exageración asegura que el mensaje de hospitalidad y generosidad quede claramente recibido: el efecto físico y emocional intenso del masato sella su propósito social.

Así, en mayor o menor medida, de forma más sutil o evidente, la bebida del *piarentsi* contiene tres obligaciones implícitas: invitar (dar), aceptar (recibir) y devolver (retribuir). Podría pensarse como una forma elemental del intercambio de dones al estilo maussiano. El masato, quintaesencia de la socialidad ashéninka, expresa el principio cultural que orienta las relaciones de intercambio y las finalidades de intercambiar. A cada invitación antecede la expectativa de la reacción del invitado y la observación de su comportamiento, hasta llegar a una resolución. Este proceso, repetido una y otra vez, adquiere tintes rituales.

La masateada genera distensión y apertura: conversaciones, bromas, relatos de experiencias dentro y fuera de la comunidad. Este intercambio verbal y gestual permite conocer mejor a las personas y transparentar sus intenciones. Michel lo expresó con claridad en una reunión: “ahora sí, Mario, ya bebimos, reímos, hablamos; ahora sí te puedes andar por aquí, ya te conocemos”.

En varias ocasiones observé la atención explícita hacia el estado emocional de los presentes. No era raro que alguien preguntara directamente: “¿estás molesto?”, “¿algo te incomoda?”, “¿estás triste?” o sin ánimo de interactuar¹⁰⁶. Este tipo de preguntas reducían la incertidumbre y ayudaban a prevenir tensiones. El *piarentsi* profundiza esta búsqueda de transparencia, pues al relajar los controles emocionales aflora lo invisible: emociones, deseos y capas internas de la persona. Así, el encuentro se convierte en una suerte de prospección social y ontológica, que adelanta escenarios posibles y permite manejar las relaciones con mayor previsión.

En suma, en la bebida del *piarentsi* las personas son constantemente puestas a prueba con la finalidad de calmar, tranquilizar o “apagar” las emociones. Esta dinámica queda condensada en la fórmula lingüística que cierra el ritual: *ariwe atama*, traducido como “ya”, “ya está”, “ya estoy lleno”, que yo prefiero interpretar como “ya estoy saciado o satisfecho”.

¹⁰⁶ En una ocasión, en una comunidad ashéninka del Yurúa, un ashéninka que buscaba establecer una relación amical conmigo, tras conversar sobre mi experiencia en el Tamaya y reírnos un poco, me sorprendió más tarde cuando me preguntó: “ayompari, ¿qué pasa?, ¿estás triste, estás extrañando el Tamaya?”. Con ello me instó a relajarme y a reír. En efecto, en ese momento yo me sentía algo incómodo y desmotivado. Este episodio ilustra cómo, en la interacción cotidiana, los ashéninkas atienden de manera directa el estado emocional de los otros, procurando reconducirlo hacia un clima de sociabilidad positiva.

Más que una señal de saciedad física es una declaración simbólica que busca dejar la relación en buenos términos, un: “todo bien entre nosotros”.

Coincido con Mendes (1991, p.188) en que el *piarentsi* no es solo una bebida de consumo ni un mero recurso para la socialización estratégica, también es una forma de disfrute y distensión, de aplacar el calor, la sed y el hambre. Tampoco se pretende sobrevalorar la agencia de los ashéninkas describiéndolos como estrategias calculadores permanente activos y conscientes de los mecanismos que operan en la bebida del masato, sino de reconocer en esta práctica ancestral una dimensión particular de su socialidad: un mecanismo que integra placer, emoción y estrategia en la construcción de la convivencia.

El triunfo del masato en el Alto Ucayali

La bebida del *piarentsi* está presente tanto en antiguos relatos mitológicos como en historias del pasado reciente. Algunos ancianos de Nuevo Pozo recuerdan las reuniones para beber *piarentsi* como fiestas muy animadas, con cantos y danzas que podían prolongarse durante varios días, hasta agotar las *cochadas* o canoas de madera en las que se almacenaba la bebida. Sin embargo, también se menciona que estos encuentros podían estar cargados de tensiones entre los distintos grupos reunidos y, en ocasiones, derivar en agresiones violentas por motivos aparentemente insignificantes o insinuaciones sutiles que sembraban la semilla de la molestia, los celos o la ira entre rivales, escalando hasta provocar peleas y vendettas mortales.

En la memoria de la migración hacia el Alto Ucayali, Mayni relata un episodio que ilustra bien estas tensiones, pero también la resistencia simbólica del *piarentsi*. Se trata de una afrenta de un pastor de la iglesia evangélica contra esta bebida, ocurrida en torno a la misión de Chicosa, que aún es recordada con particular animadversión. Para los ashéninkas, esta historia no solo es un episodio de choque religioso y cultural, sino también parte de la memoria más amplia de la llegada de los europeos al Alto Ucayali. Lo significativo es que, a pesar de la afrenta, el *piarentsi* aparece en el relato como el verdadero vencedor, manteniendo su lugar central en la vida social hasta la actualidad. Mayni cuenta esta historia que acontece al rededor la misión evangélica de Chicosa.

Una vez yo le he visto. Cuando el pastor escuchó a una viviente de Chicosa, más arriba. Ahí se estaba tocando el tampur, pom pom pom pom, sábado, ya está escuchando, tum tum tum, ¿qué hace? preguntaba el pastor ¿Estás tomando? Al día siguiente ha llevado a su gente para ver que está haciendo. Yo lo he seguido, voy a mirar cómo voy a hacer, venía despacito. El pastor y su grupo ha chimbado en Chicosa ahí estaban tocando música. Cuando ha llegado preguntó: ¿y? ¿qué haces aquí

Ayompari dice, Ayompariiii que haces aquí? Pues, ¡no has escuchado! yo te he dicho que hay que creer en dios... ¿estás tomando masato no?

El tambor, *tampur* o *pumpu*, marca el ritmo de la reunión y, al mismo tiempo, actúa como un llamado hacia el exterior: un sonido que funciona como marcador socioespacial, indicando que hay un grupo bebiendo y que invita a sumarse al consumo de masato. Mayni cuenta que, antes, se usaban conchas de caracol o cuernos de toro para soplar y emitir un sonido capaz de atravesar el bosque, llegando a oídos de vecinos y transeúntes con la clara intención de convocarlos a beber *piarentsi*. Tambores, flautas y gritos sonaban como señales de congregación alrededor del *piarentsi*; hoy, en cambio, los potentes equipos parlantes y la música cumbia que tocan cumplen esa función.

Puedo imaginar al pastor, acompañado de sus guías —conversos de su iglesia—, montado en una canoa en busca del lugar donde se reunían aquellos indígenas que desobedecían las normas religiosas que él imponía, en un acto sacrílego. Lo imagino chimbando el río Ucayali con su grupo y caminando sudoroso y cansado, siguiendo a sus guías por un sendero estrecho y tupido en medio del bosque. A la distancia, percibe el batir de tambores y la algarabía, sonidos que se intensifican a medida que se aproxima. Su expectativa crece al igual que su agitación, su incomodidad física y tensión emocional mientras procura no tropezar en su camino: el *pumpu* retumba en sus oídos como campanadas de una iglesia que no es la suya, y los gritos y murmullos ashéninkas celebran conversaciones que no giran en torno a la Biblia, ni son rezos o alabanzas a su dios. El pastor encuentra, en medio de la oscuridad de la naturaleza salvaje y caótica del bosque, un espacio abierto y luminoso, lleno de gente reunida en torno a una institución que no alcanza a comprender cabalmente.

Regresando a la historia original, Mayni relata el penoso desenlace: “*El Pastor ha mandado a uno de sus seguidores... y así ha agarrado la cochada, la han volteado y ¡bom! ¡cha!, ¡bom! ¡cha!... lo ha derramado todito*”.

Jeshushi retoma la narración para enfatizar lo mal que le fue al pastor y a su iglesia, a manera de “castigo” porque con el tiempo perdería fieles. En su narración Jeshushi recordó que el pastor moriría sin haber visto el regreso de dios a la Tierra, como tanto proclamaba. Tanto él como Mayni coincidían en condenar la acción, recordándola con compasión e indignación: “*Por eso le ha castigado más dios pues. Porque va a botarle su masato al pobre indígena, la señora está preparando para sus paisanos, no para él*”. Mayni añadía: “*por eso yo también he dicho: ¿quién es que ha dejado la yuca que está ahí?, dios pues, dios es pues, ¿verdad?, ¡ah!*”.

Las crónicas de misioneros y colonos han mostrado reiteradamente la actitud de rechazo hacia cualquier práctica que no se ajustara a sus normas y que implicara un sistema de conocimientos autónomo e incomprensible, como el chamanismo, por ejemplo, tachándolo de pecaminoso o demoníaco. La bebida del *piarentsi* parece haber suscitado esa misma inquietud, al punto de ser prohibida y asociada con conductas “inhumanas”. Algunos ashéninkas recuerdan que los pastores comparaban su preparación y consumo con la manera en que beben los perros¹⁰⁷.

Hoy la iglesia evangélica sigue teniendo presencia en Chicosa y, como otras misiones, busca mantener y aumentar el número de fieles en las comunidades. Sin embargo, el *piarentsi* persiste con vigor, incluso entre quienes aceptan parcialmente las restricciones religiosas. Para algunos, afiliarse a la iglesia es una forma de enfrentar los problemas del alcoholismo y sus efectos sobre la vida familiar; para otros, representa una oportunidad de acceder a recursos, donaciones o contactos logísticos que los líderes comunitarios saben aprovechar para articularse con la sociedad nacional.

Aun así, se puede afirmar que, en términos generales, la “guerra” contra el *piarentsi* está perdida. Incluso algunos fieles evangélicos beben a escondidas —o abiertamente— porque no pueden resistir la invitación de sus paisanos. El *piarentsi* no solo triunfa en las comunidades ashéninkas: también ha extendido su popularidad a la población ribereña y colona, que ha dejado atrás prejuicios y lo consume incluso en las ciudades. La prohibición se ha flexibilizado, y en el caso de la iglesia católica se admite de manera moderada en algunas reuniones o *animaciones*, controlando el momento y la cantidad.

Cuando visité Chicosa, la primera construcción que vi al ingresar fue una gran casa de madera que servía como templo evangélico, testimonio de la importancia que tuvo la misión en la creación de la comunidad. No obstante, ahora estaba vacía y descuidada. Una ashéninka miembro de esa iglesia me comentó que ya no funcionaba allí porque “el demonio ya había ganado ese lugar”, refiriéndose a que en el centro de la comunidad se bebían con frecuencia masato, cerveza y aguardiente. Ese mismo día, yo mismo supe de reuniones animadas por

¹⁰⁷ A partir de una conversación con una señora perteneciente a la iglesia evangélica de Chicosa, así como de versiones similares recogidas de dos comuneros de Nuevo Pozo, conocí la asociación del masato con prácticas animales, en particular con los perros. Aunque no pude confirmar con certeza el pasaje bíblico exacto al que hacían referencia, es posible que se tratara de un versículo del Antiguo Testamento: Jueces 7:5, “Y Jehová dijo a Gedeón: Cualquiera que lamiere las aguas con su lengua, como lame el perro, a aquél pondrás aparte; asimismo a cualquiera que se doblare sobre sus rodillas para beber” (Reina-Valera, 1960).

torneos de fútbol, en las que corría el *piarentsi* dentro y fuera de las casas. Y esta vez, no parecía haber ningún pastor dispuesto a voltear los baldes.

La “victoria” frente a los religiosos no responde únicamente al placer de beber o a la alegría de la fiesta. Se fundamenta, sobre todo, en una visión del mundo. Para Mayni, la yuca fue entregada por Dios a los ashéninka, por lo que es natural usarla para comer y preparar masato. Michel ofrecía una defensa semejante cuando un grupo de jóvenes pastores de Chicosa llegó a Nuevo Pozo con la intención de instalar allí una iglesia.

Una mañana llegaron cuatro jóvenes ashéninkas vestidos con la formalidad de los pastores: camisas para los hombres, vestidos largos para las mujeres. En la casa de Jeshushi, ubicada junto al camino de entrada desde el puerto, se detuvieron a preguntar por él para hablar de su proyecto de abrir una iglesia. Jeshushi, sin mucho interés, los derivó al jefe o al subjefe de la comunidad. Al no encontrarlos, los pastores se frustraron: necesitaban alojamiento y un fogón donde cocinar, y vieron en una casa cercana una posible opción. Pero esa era, precisamente, la iglesia católica gestionada por Jeshushi, lo que explica quizá su indiferencia para atenderlos.

En su recorrido pasaron por la casa de Michel, quien estaba bebiendo *piarentsi* con sus cuñados. Como es costumbre, les ofreció un tazón, que el pastor rechazó diciendo: “*Dios ha transformado mi vida*”. Michel, respetuoso pero irónico, me comentó después: “*¿será en el papel (la Biblia)? porque su cuerpo sigue siendo el mismo*”. Luego añadió que cada comunero es libre de asistir a la iglesia si lo desea, pero que, en todo caso, debía coordinarse con las autoridades y explicarse en una reunión para que cada quien decidiera.

El grupo de pastores se fue frustrado, sin conseguir apoyo ni alojamiento. Según los escuché, esperaban una atención especial que no recibieron. Más tarde, Michel reafirmó su defensa del *piarentsi* con una explicación cercana a la de Mayni, en un discurso que combina elementos ashéninka y judeocristianos: “*el masato está hecho de yuca; quién ha creado la yuca es dios. ¿Para qué ha creado la yuca sino para que hagamos masato, para consumirlo? ... dios ha creado la yuca para que nos juntemos*”.

El retiro del edificio principal de la iglesia de Chicosa hacia un lugar más alejado del centro de la comunidad nos muestra cómo esta institución entra en tensión con la práctica ashéninka de reunirse para hacer fiestas y beber *piarentsi*. Una imagen igualmente significativa sobre el triunfo del *piarentsi*, o de “la religión” ashéninka frente a las foráneas, se observa en los espacios destinados a la reunión en Nuevo Pozo.

Una al lado de la otra se encuentran el local de la iglesia católica y la *Casa para beber masato* del líder que la gestiona en la comunidad. La primera permanece la mayor parte del tiempo apagada y en desuso, convertida en depósito de máquinas y materiales, mientras que la segunda es un verdadero “templo”: una estructura sólida de madera con techo de calamina, resistente a la lluvia y al sol, que congrega con frecuencia a la gente en animadas y numerosas reuniones para beber *piarentsi*.

Podría pensarse que resulta más atractivo acudir a la Casa para beber masato y participar en fiestas que ir a una iglesia foránea y sentarse a seguir rituales ajenos. Sin embargo, conviene subrayar que las reuniones ashéninkas no se reducen a “beber y festejar”: como hemos visto, implican un compromiso profundo con la fe en el Otro. En ese sentido, aunque los ashéninkas no expresen una religiosidad organizada en instituciones complejas y jerárquicas como, por ejemplo, los yánesha (Smith, 2024), otro pueblo arawak de la Selva Central, la dimensión religiosa —en un sentido durkheimiano— está claramente presente en las reuniones para beber *piarentsi*, que funcionan como instituciones que refuerzan con intensidad la cohesión social.

Tampoco es casualidad que la principal inversión de Jeshushi —un líder destacado de una familia prominente— haya sido la construcción de su *Casa para beber masato*. Lo mismo he observado en otros líderes ashéninkas sobresalientes¹⁰⁸, quienes se esmeran en disponer de espacios amplios para recibir a gran número de invitados y organizar reuniones de *piarentsi*. Esta inversión no es solo material: se traduce en una mayor red de potenciales amigos y aliados que respaldan sus posiciones y acciones políticas, fortaleciendo así su liderazgo en la comunidad. Los líderes con mayor capacidad para obtener recursos externos son considerados mejores líderes porque pueden ofrecer más fiestas, multiplicar las visitas y mostrar públicamente tanto su eficacia en conseguir bienes como su predisposición a compartirlos, contribuyendo de esa forma al equilibrio del poder.

En última instancia, la *Casa para beber masato* y la iglesia evangélica o católica encarnan dos modos distintos de lo sagrado: uno, importado, que se expresa en instituciones jerárquicas y rituales estandarizados; y otro, propio, que se manifiesta en la práctica colectiva del *piarentsi*, donde la socialidad, el intercambio y el compartir se convierten en un acto de fe. Sin embargo, aunque la iglesia logra captar fieles y muchos indígenas aceptan integrar esta

¹⁰⁸ En la aldea de Apiwtxa de los Ashaninka del río Amonia —una comunidad cuyos líderes han logrado atraer inversiones importantes— este esfuerzo se refleja en la construcción de grandes casas de madera, algunas de dos pisos, bien acabadas y equipadas. Estas viviendas incluyen también amplios espacios destinados a recibir visitantes, con asientos y áreas abiertas que permiten congregarse a un gran número de personas para beber, cantar y bailar.

práctica religiosa en su sistema de vida —ya sea como forma de reorganizar sus redes de poder o de redefinir sus estrategias de vida en el marco de los cambios derivados de su relación con la sociedad nacional—, allí donde la iglesia busca disciplinar, el *piarentsi* convoca y cohesiona. Ese contraste ayuda a entender por qué, en el Alto Ucayali, el “templo” del masato sigue siendo el verdadero centro de gravedad de la vida comunitaria.



Foto 14. Local de la iglesia en Nuevo Pozo.

En la comunidad moderna, las nuevas instituciones y formas de organización también se emplean para amplificar la potencia de las reuniones en torno al *piarentsi*. Un ejemplo de ello son las fiestas comunitarias, que congregan a todas las familias de la comunidad, además de visitantes de otras comunidades y foráneos. Durante mi estadía en Nuevo Pozo, tuve la oportunidad de participar en una de estas actividades organizada por la escuela y respaldada por sus autoridades, que despertaba un interés y una expectativa notables.

Desde mi llegada, Jeshushi ya me había anticipado que se realizaría un “campeonato” en Nuevo Pozo. Su hermano reforzaba la expectativa al decirme: “ya vas a ver lo que es el campeonato”, con un tono que era a la vez promesa y advertencia de que viviría una experiencia singular. En los días previos al evento se notaba un gran movimiento: en cada casa se preparaba *piarentsi*, pues cada familia debía contribuir llevando un recipiente. Además, algunos padres de familia se organizaron para preparar alimentos.

El día señalado salí temprano hacia el puerto. En el camino me encontré con Remigio, que se dirigía al centro junto con su esposa y sus hijos. Al verme, hizo una seña a la señora para que me ofreciera un poco del *piarentsi* que llevaba en un balde: era un preludio de lo que me esperaba más tarde. Al llegar al centro de la comunidad, observé cómo el local comunal comenzaba a recibir ollas, baldes y tachos llenos de *piarentsi*, cubiertos con tapas de metal o con hojas de plátano, alineados ordenadamente. Una de las hermanas de Jeshushi tomó su tazón, se acercó y me ofreció de beber. Poco a poco, el lugar se fue llenando: familias enteras, hombres, mujeres y niños, colgando sus hamacas para mecer a los más pequeños; vendedores de golosinas y comida preparada; y jóvenes de Nuevo Pozo vestidos con ropa deportiva, listos para jugar fútbol. También reconocí a los ashéninkas que llegaban de comunidades vecinas para competir y divertirse. Como con todos los recién llegados, las mujeres los recibían con un tazón de *piarentsi* que debían beber frente a ellas, y casi siempre con la insistencia de tomar al menos un tazón adicional.

El campeonato es una actividad abierta a toda la comunidad y, en este caso, extendida formalmente a comunidades vecinas mediante invitaciones cursadas por el jefe o la institución educativa. El objetivo era recaudar fondos para la escuela, especialmente para la compra de materiales. Los ingresos provenían de las inscripciones de los equipos de fútbol —que se repartían entre el ganador y la organización—, de la venta de comida y, en menor medida, de contribuciones espontáneas. El *piarentsi*, en cambio, se ofrecía libremente.

Conforme avanzaba el campeonato y aumentaba la participación, el ritmo de las interacciones se intensificaba, al igual que el consumo de masato. Juana apareció con su tacho y me dijo, casi con tono de reto: “tienes que probar”, sirviéndome un tazón. Esa jornada se convirtió en una verdadera prueba de resistencia frente a la bebida, hasta llegar al hastío. Las invitaciones eran tan frecuentes y variadas que parecía imposible evadirlas: cada familia quería asegurarse de que probara de su *masato*, que no dejara de beber del suyo. Llegó un momento en que los tazones aparecían uno tras otro, sin descanso. En un intento de evitarlo, traté de mantenerme alejado de las mujeres que portaban recipientes, pero ellas buscaban activamente a quienes no estaban bebiendo, ofreciéndoles con insistencia y vigilando que nadie quedara sin recibir un tazón.



Foto 15. Hombres participando del campeonato.



Foto 16. Mujeres sirviendo masato a los asistentes al campeonato..

Me llamó mucho la atención cuando un grupo de mujeres de la comunidad vecina hizo su aparición cargando sus propios baldes de *piarentsi*. Fueron recibidas por otro grupo de mujeres anfitrionas de Nuevo Pozo, también armadas con tachos y tazones rebosantes de masato. La escena parecía un enfrentamiento festivo: dos bandos de mujeres que, con expresiones de júbilo y una energía desbordante, forcejeaban a modo de juego para ver quién lograba invitar primero a la otra y obligarla a beber. Entre risas y resistencia corporal, unas intentaban detener el tazón que se acercaba, sujetando con fuerza los brazos de la contrincante, mientras intercambiaban palabras para persuadirse mutuamente de ceder. Finalmente, ambas partes terminaban bebiendo y probando el *piarentsi* de la otra, sellando la competencia con reciprocidad.

Así transcurrió todo el día, entre el bullicio de los juegos y la circulación incesante del *piarentsi*, hasta que los jóvenes disputaron la final del campeonato bajo la expectación general por saber quién se llevaría el dinero recaudado. Cuando el sol comenzaba a ocultarse, me retiré con Jeshushi y su familia. En los días posteriores, reuniones más íntimas siguieron celebrándose en distintas casas, hasta que el *piarentsi* se agotó por completo.

No es mi intención sobrestimar el papel de esta bebida, pero es evidente que el *piarentsi* no es simplemente una bebida de yuca fermentada: constituye una institución fundamental que sostiene, reproduce y dinamiza la vida social ashéninka. Recuerdo, en este sentido, la crítica de Ricardo, un reconocido líder de Nuevo Pozo, hacia la práctica de la iglesia evangélica: “uno tiene que tomar masato para conversar, para invertir, sino ¿con qué vas a hablar? ¿con papel?” —dijo, en alusión a la biblia—, “si hasta los mestizos tienen su cerveza”.

Estas palabras condensan bien la centralidad del *piarentsi* como vehículo de confianza y como medio indispensable para negociar y establecer alianzas. Sin embargo, en la sociedad nacional contemporánea, los escenarios de interacción se configuran de manera distinta: en la ciudad, en los espacios de negociación con “los blancos”, el *piarentsi* es casi inexistente. Allí predominan otras bebidas de fabricación industrial, como la cerveza o el aguardiente, y rituales sociales que ocupan el lugar de mediadores de la confianza. Surge entonces un desafío contemporáneo para los ashéninkas: ¿cómo trasladar la potencia del masato —su capacidad de “apagar” al otro, reducir los riesgos de la socialización y cimentar vínculos de confianza— a contextos donde su práctica no está presente?

En el siguiente capítulo abordaremos esta cuestión, enfocándonos en la institución del *Ayompari* y en el lenguaje de la diplomacia que permite a los ashéninkas negociar con el Otro más allá de sus comunidades.

CAPÍTULO 5. EL INTERCAMBIO EXTRALOCAL: *AYOMPARIS*, AMIGOS Y ALIADOS

Este capítulo se enfoca en el intercambio extralocal ashéninka. Si el territorio autónomo del *nampitsi* define esferas de cercanía y proximidad —y, por tanto, de mayor confianza y familiaridad—, el intercambio extralocal constituye una manera de relacionarse con horizontes más distantes, marcados por la desconfianza y la extrañeza, para volverlos más conocidos y familiares¹⁰⁹.

Según la literatura, los ashéninkas habrían contado con una institución específica para este tipo de intercambio desde épocas precoloniales. El *ayompari*, o socio comercial, servía para establecer vínculos de intercambio entre ashéninkas de diferentes grupos y sectores de la Selva Central. De ese modo, lograban cierto nivel de control sobre espacios más allá del *nampitsi*, a través de alianzas político-comerciales. El comercio interétnico se extendía también hacia otros pueblos arawak y pano de la Selva Central, integrando una red de intercambio más amplia que incluso traspasaba los límites amazónicos para conectarse con los Andes.

El *ayompari* mantuvo su relevancia tras la llegada de los europeos. Su capacidad de articular el comercio interétnico facilitó la inserción de los ashéninkas en el comercio con los blancos y en la economía mercantil extractiva, aunque bajo nuevas lógicas. Sin embargo, el relacionamiento con los foráneos exigió afinar estrategias, en particular por los riesgos de violencia y pérdida de libertad y autonomía, desafíos constantes en la historia del contacto.

Hoy, como se ha mostrado en capítulos anteriores, los encuentros con foráneos dentro y fuera del *nampitsi* son más frecuentes, fortuitos e inesperados, reflejo de una dinámica socioespacial cada vez más compleja. Además, los bienes del blanco y las mercaderías ya no dependen de alianzas exclusivas: se accede a ellos mediante transacciones monetarias en mercados abiertos, con una oferta diversa y abundante.

En este contexto amazónico contemporáneo, más conectado y con una configuración étnico-territorial superpuesta al ordenamiento nacional, el *ayompari* “tradicional” parecería haber perdido centralidad en las relaciones del *nampitsi* con el exterior. Como resumía Armando, un ashéninka de Unini: “ya no hay *ayompari*... ahora cada uno siembra (cultivos

¹⁰⁹ El uso del término “familiar” no se refiere a un parentesco biológico, sino a la cercanía social y cultural que facilita la aprehensión e integración de personas, objetos o prácticas en el sistema ashéninka. Lo “no familiar” (*unfamiliarity: lack of knowledge or experience*) se aproxima a la noción de extrañeza, aquello aún ajeno y potencialmente riesgoso. En este tránsito, lo externo puede ser incorporado y resignificado, un proceso que contribuye a la construcción identitaria de los ashéninkas como sujetos indígenas modernos. Greene (2009) ha denominado *customization* a un fenómeno semejante entre los awajún de la Amazonía peruana.

comerciales) y viene aquí (Atalaya) a vender y comprar sus cosas”. Surge entonces la pregunta: ¿qué lugar ocupa hoy el *ayompari*?

En este capítulo, el término se aborda no solo como “socio comercial”, sino como una institución clave para la aprehensión integral del paisaje, constantemente actualizada. Así, junto con la práctica del *ayompari*, aparecen nuevas formas de relacionamiento con los foráneos, evidencias de la resiliencia cultural ashéninka y de su capacidad de adaptación. Esta predisposición a “moverse hacia afuera” constituye un *ethos* central en la formación de su identidad social y cultural. El intercambio con los foráneos y el que se da dentro del grupo funcionan en una relación dialéctica que orienta la vida social, los cambios y las transformaciones.

La atención puesta en manejar las relaciones con grupos vecinos para mantener la convivencia pacífica (*vivir bien*) se proyecta también hacia otros espacios y actores más distantes. Cuanto mayor la distancia y la alteridad, mayor el desafío para conocerlos y articularlos a la dinámica social, política y económica propia. Este proceso requiere no solo movilización física, sino también pensamiento estratégico a múltiples niveles. Comprender el principio cultural que subyace al *ayompari* implica ir más allá de su función económica o político-económica, y considerar también dimensiones afectivas –en las relaciones interpersonales– y geopolíticas –en las relaciones interétnicas–.

Es presumible que los viajes del *ayompari* hayan servido para “mapear” tanto a humanos como a no humanos, así como lugares y recursos, con el fin de establecer vínculos bajo una lógica de reciprocidad. Aunque la colonización alteró profundamente estas prácticas, los principios que las sustentaban persistieron, adaptándose a las nuevas condiciones intra e interétnicas. En el trabajo de campo se registró que el *ayompari* “sobrevive”: en su modalidad “tradicional” en algunos sectores ashéninkas y en formas “modernas” de relacionamiento con foráneos no ashéninkas.

Con la aparición de los blancos y la expansión del comercio mercantil, los ashéninkas habrían buscado establecer relaciones de intercambio inspiradas en el esquema del trueque *ayompari* para facilitar su manejo político y cosmológico. Sin embargo, estas interacciones se desarrollaron en un campo más ambiguo, pues los blancos representaban una nueva alteridad que, al igual que sus bienes, debía ser integrada tanto en el marco cosmológico como en el esquema de intercambio ashéninka. En este proceso se adoptaron nuevas instituciones, algunas más formales, como la del Patrón o awathrote, o la del padrino/madrina, y otras más flexibles, destinadas a manejar las diferencias jerárquicas y la desigualdad en las relaciones de poder que

emergieron en distintos momentos y que estuvieron en el origen de la violencia, el abuso y el sometimiento. Este repertorio de opciones permitió organizar y negociar las relaciones con el exterior para alcanzar objetivos específicos en diversas circunstancias.

Los bienes del blanco podían obtenerse a través del intercambio y el comercio, pero también mediante el trabajo asalariado o el acceso a conocimientos y recursos materiales y simbólicos derivados de esas relaciones. Tales vínculos devolvían, en parte, la libertad y autonomía que los ashéninkas habían visto reducidas con la llegada de los foráneos. De allí su valor estratégico para la articulación y el desempeño en la realidad sociocultural, política y económica, en la que sus contrapartes —consideradas “amigos” o aliados— detentaban dominio e influencia.

Este campo de relaciones ha sido decisivo en la formación de liderazgos “modernos”. Tal como el *ayompari* tradicional forjaba alianzas para moverse con seguridad por tierras ajenas, los líderes contemporáneos desarrollan estrategias para posicionarse en la sociedad nacional y manejar las tensiones de poder. En este sentido, el *ayompari* no debe leerse solo como una institución del pasado ashéninka, sino también como un modelo vigente para comprender los modos en que los ashéninkas organizan sus intercambios y alianzas extralocales.

En este capítulo, el punto 5.1 examina la trayectoria histórica del *ayompari*, tanto en la literatura como en las voces y perspectivas ashéninkas contemporáneas, mostrando su supervivencia y vigencia en las relaciones intraétnicas y en los vínculos con los *wiracocha*, mestizos o serranos. Estas relaciones contribuyen a la actualización del liderazgo y a la redefinición de sus estrategias de relacionamiento dentro de la sociedad nacional.

El punto 5.2 aborda las formas de relacionarse con el *Otro-lugar*, donde categorías tradicionales como el *ayompari* se entrelazan con nuevas figuras como el patrón o el padrino, mostrando flexibilidad y diversidad de estrategias en el manejo afectivo y político de los vínculos para dar “calor” a los “fríos” tratos comerciales y a las diferencias jerárquicas que emergen. Estas categorías de relacionamiento encarnan su historia de aprendizaje y refinamiento del liderazgo en su historia del contacto y muestra la flexibilidad de sus instituciones y estrategias para adaptarse a nuevos contextos.

Finalmente, el punto 5.3 se centra en el proceso de aprendizaje del líder ashéninka en su relación con los blancos y cómo esta experiencia proyecta cambios de paradigma en su liderazgo y agencia política en la Amazonia contemporánea. Algunas facetas de estos cambios

se expresan en las actitudes, comportamientos y performances que marcan la emergencia de una vocación diplomática.

5.1. El *ayompari* histórico y contemporáneo

No obstante, una de las primeras menciones a la práctica del *ayompari* se encuentra en la obra de Stefano Varese (1972). Posteriormente, Bodley (1973) desarrolló su presencia dentro de un esquema de comercio ashéninka. Este autor destacó la preferencia de los ashéninkas por el intercambio diferido y la importancia del *ayompari* como una institución exclusiva del “comercio interno”, diferenciándolo del “comercio intertribal” con vecinos quechuas de la zona andina y con otros grupos arawak y pano ribereños. Señalaba que “en su mayor parte, este comercio parece haberse basado en la necesidad mutua de obtener material ‘exótico’” (Bodley, 1973, p.589).

Lo que Bodley denomina “comercio interno” corresponde a los intercambios entre grupos ashéninkas organizados en unidades mínimas o *nampitsis*, dispersos en la Selva Central pero unidos por un conjunto de elementos culturales compartidos. Así, construían la otredad fuera de su espacio más íntimo. El intercambio favorecía encuentros que ayudaban a manejar la extrañeza entre paisanos, abriendo la posibilidad de crear o reafirmar vínculos sociales sobre una base cultural común. En ese sentido, el *ayompari* servía para relacionarse con Otros—lugares extraños, con sus paisanos “que vienen de lejos”. Por su parte, en el “comercio intertribal” los ashéninkas establecían relaciones de intercambio con una alteridad más radical, con Otros—lugares considerados “exóticos”, a fin de acceder a bienes y experiencias que eran luego apropiados e integrados en su sociedad.

El trabajo de Bodley apoya la idea de que, en los límites étnico-territoriales, los ashéninkas habrían utilizado el *ayompari* como modelo para obtener los bienes “exóticos” del blanco a través del comercio directo o indirecto. Este esquema no solo facilitaba un “involucramiento económico directo con foráneos” (Bodley, 1973, p.589), sino que, dada la integración de la economía en la vida social ashéninka, se proyectaba como un modelo para relacionarse con el sistema cultural foráneo en su conjunto. Desde la perspectiva socioespacial ashéninka, esto implicaba también una dimensión “geopolítica” en el establecimiento de relaciones con los blancos y sus instituciones, desafío que tensionaba los marcos tradicionales del *ayompari*.

Este proceso se observa también en casos contemporáneos. Pimenta (2006), por ejemplo, analizó cómo los Asháninka del río Amônia integraron el intercambio tradicional con la lógica predominante del comercio con los blancos en el marco de su inserción en la economía de mercado. El *ayompari* adquirió allí un valor simbólico para facilitar la articulación del intercambio comunitario: la producción familiar se trocaba por bienes y mercaderías provenientes de lugares distantes en Brasil e incluso en otras partes del mundo. A través de un proyecto financiado por agencias estatales y privadas, los líderes locales instauraron un sistema cooperativo que decidieron llamar “ayôpare”¹¹⁰. En este esquema, el intercambio tradicional reforzaba los vínculos comunitarios, mientras el liderazgo facilitaba el acceso a bienes foráneos mediante la apropiación de la lógica de mercado. Este caso revela una resiliencia cultural que, apoyada en el intercambio, permitió adaptarse a nuevos contextos económicos sin abandonar estilos de vida “tradicionales” e integrando al mismo tiempo nuevas prácticas clave para la construcción de una identidad indígena “moderna”.

En sus visitas a comunidades de la Selva Central, Bodley registró que productos diversos circulaban entre sectores tan distantes como el Ene, el Perené o el Ucayali, gracias a los “socios comerciales” (1973, p.589). Sin embargo, el trabajo de Manfred Schäfer (2024)¹¹¹ —el único centrado específicamente en el *ayompari*— muestra que algunos sectores mantenían intercambios más limitados a áreas concretas dentro de esa red comercial, evidenciando dinámicas cambiantes según contextos geográficos, alianzas o rivalidades, así como especializaciones productivas. Schäfer aporta testimonios de primera mano sobre *ayomparis* que, en un contexto de violencia y abuso por parte de colonos, mantenían relaciones vitales y practicaban con intensidad ritual esta institución aún en la década de 1980.

En la actualidad, algunos ashéninkas del Alto Ucayali llaman *ayompari* a paisanos que provienen de sectores más lejanos como el Yurúa o el Sheshea. He podido observar que son recibidos con cordialidad: en una ocasión, un ashéninka del Sheshea fue presentado al anfitrión de una fiesta de masato, quien lo orientó y respaldó durante su estadía en la comunidad. Algo similar ocurre con ciertos foráneos no ashéninkas de origen amazónico o urbano; así, Jeshushi facilitó mi propio trabajo de campo. No obstante, aunque se use el término *ayompari* al interior

¹¹⁰ Otras comunidades ashéninkas en el lado peruano de la frontera de Ucayali con Acre con emprendimientos similares también han llamado *ayompari* a sus proyectos de Cooperativa que intentan seguir este modelo, al igual que sus vecinos Asháninka del río Amonea.

¹¹¹ “Ayompari, amigos y el látigo. El trueque ashéninka en el entramado social y económico del Gran Pajonal, Perú” (2024) es una publicación basada en la tesis doctoral en antropología del investigador alemán Manfred Schäfer, titulada “*Ayompari, Amigos und die Peitsche. Die Verflechtung der ökonomischen Beziehungen der Ashéninka in der Gesellschaft des Gran Pajonal*” (1988), presentada en la Universidad de Múnich.

de la comunidad para referirse a visitantes blancos o mestizos, lo hacen principalmente para marcar que existe —o puede existir— una relación de intercambio con un *wiracocha*, mestizo o serrano, y como un marcador de exclusividad frente a sus paisanos. En ese uso, el término funciona como aval frente a la comunidad y como estrategia para reducir las inquietudes sobre la presencia de un extraño.

He escuchado también a algunos blancos —*wiracochas*, serranos o mestizos— llamar *ayompari* a sus conocidos ashéninkas, usándolo como sinónimo de “amigo” para mostrar empatía y confianza. Sin embargo, entre los propios ashéninkas no es común usar este término directamente para referirse a una contraparte blanca; cuando lo hacen suele ser en respuesta al uso del otro, y en ocasiones incluso genera incomodidad. El término parece marcar un límite identitario cuya traducción como “amigo” atenúa la carga histórica de la relación con los blancos, marcada por la incertidumbre sobre su transparencia e intenciones.

Por último, cuando los blancos llaman *ayompari* a un ashéninka, aunque manifiesten cordialidad o actitudes amistosas y muestren interés en algún intercambio, no necesariamente reconocen al otro como socio comercial en sentido pleno, como lo entiende la contraparte indígena. A veces, incluso, interpretan su disposición afectiva como ingenuidad o debilidad. Como observa Schäfer entre los colonos del Gran Pajonal, un cura afirmaba: “...tienen una relación de sentimientos. Ellos cambian por simpatía. Ellos no valorizan...” (Schäfer, 2024, p.166).

La asociación del foráneo con un espacio y con actividades productivas específicas influye también en el uso del término *ayompari*. Un mestizo que trabaja en la extracción maderera y se asienta temporalmente cerca de un *nampitsi* puede ser visto como un socio más o menos igualitario para el intercambio, mientras que un habilitador de madereros con propiedades agrícolas o ganaderas, o un empresario residente en la ciudad, son interpretados en claves jerárquicas. En tales casos, se utilizan otros términos, como *awatrothe*, o incluso se superponen varias categorías según las circunstancias y el tipo de relación. Más adelante profundizaré en estas categorías.

Los relatos de los ashéninkas del Alto Ucayali que hacen referencia al *ayompari* no suelen mostrar mucha precisión sobre el tiempo ni el lugar en que ocurrieron. Se presume que la mayoría de estos relatos se ubican en un periodo posterior a la llegada de los blancos, y las referencias geográficas más recurrentes son regiones como el Tambo, el Perené, los ríos Ene y Perené, y el Gran Pajonal. Los productos comerciados por medio del *ayompari* eran diversos y, además de materiales del bosque o bienes producidos por los propios ashéninkas, incluían

también manufacturas industriales como machetes o cuchillos. Esto hace suponer que las narraciones se refieren a la práctica del *ayompari* durante la época del *patronado*.

En el habla ashéninka, el *ayompari* es descrito como “el que traía y llevaba cosas, el que cambiaba... es alguien que viene de lejos”: un foráneo con quien se comparten códigos culturales comunes para realizar el intercambio según las costumbres, es decir, un paisano. La proximidad que se construye a través del intercambio genera un trato más personal e íntimo, reflejado en expresiones afectivas que anticipan su llegada: “ahí viene tu *ayompari*, te está trayendo tus cosas”. El *ayompari*, en este sentido, facilitaría el manejo de la lejanía social o cultural, permitiendo distintos grados de alteridad y estableciendo confianza y cercanía a través del intercambio. Así, por ejemplo, Jeshushi alude al *ayompari* “tradicional” para contrastarlo con la relación que se establece con un foráneo no ashéninka.

Los relatos de los ashéninkas del Alto Ucayali que hablan sobre el *ayompari* no muestran mucha precisión sobre el tiempo y lugar en que acontecieron. Se presume que la mayor parte de estos se ubicaría en un periodo posterior a la llegada de los blancos y las referencias geográficas son principalmente entre regiones como el Tambo, Pareni, entre los ríos Ene y Perené y el Gran Pajonal. Los productos comerciados por el *ayompari* eran diversos y además de materiales del bosque o bienes producidos por ellos mismos, también, incluían bienes de manufactura industrial como machetes, cuchillos, entre otros, lo que hace suponer que se referían a la actividad del *ayompari* durante la época del *patronado*.

En el habla de los ashéninkas el *ayompari* es “el que traía y llevaba cosas, el que cambiaba... es alguien que viene de lejos”, un foráneo con el que comparte los mismos códigos culturales para realizar el intercambio según sus costumbres, un paisano. La proximidad que se tiene por el intercambio genera un trato más personal o íntimo que se refleja en las expresiones afectivas que manifiesta ante la expectativa de su llegada “ahí viene tu *ayompari* te está trayendo tus cosas”. El *ayompari* facilitaría el manejo de la lejanía social o cultural que podría admitir diferentes niveles de alteridad estableciendo confianza y proximidad a partir del intercambio. En ese sentido, por ejemplo, Jeshushi habla sobre el *ayompari* “tradicional” haciendo una comparación con la relación que se establece con un foráneo no ashéninka.

Hay un comerciante indígena, *ayompari*, igual que tú Mario, que es como si yo te dijera que si me das la confianza, tú me das cosas, me vendes cosas, me dices: cámbiame gallina, chanco, consígueme un chanco y yo te traigo un chanco. Primero, negocio contigo pocas cosas y si yo te entrego el chanco y una cantidad de gallinas, entonces, ¡ya! yo comienzo a darte más confianza para que me mandes otras cosas, bastante ropa, mercancías que tú me mandas, y luego yo te envío otra vez allá, te llevo y te entrego lo que me pediste. O sea, hay vivientes, paisanos que yo conocía

que hacían así, como mi abuela Shonia, ella se iba por Pareni y traía sacos de cushmas que cambiaba por cartuchos, cuchilla...

Algunas historias sobre los primeros contactos con comerciantes europeos que llegaban por el río Ucayali, probablemente a inicios del siglo XX, muestran cómo los ashéninkas utilizaban la denominación *ayompari* para referirse a ellos. Florencio, un ashéninka del Unini, cuenta que su padre comerciaba con los blancos que arribaban en embarcaciones a vapor — *antawo waporo*— y los llamaba *ayompari*: “*niyompari chari, aretake niyompari, ahí viene mi ayompari*”. Su padre intercambiaba diversos productos obtenidos del bosque por bienes de fabricación industrial, en transacciones que podían pactarse para una entrega futura, previa negociación de lo que cada parte disponía. Así lo relataba: “voy a traer olla, tú ponme motelo, mono, su cría de mono para hacer cambio, maquisapa, musmuki, chozna, todo para hacer cambio, vamos a negociar, le dice”. Aparentemente, se trataba de un trueque en condiciones igualitarias que se realizaba de manera autónoma y libre.

Posteriormente, esta forma de intercambio se transformó cuando comenzó a imponerse el comercio condicionado por los blancos, quienes buscaban controlar la actividad productiva apoyados en el poder que les otorgaba la exclusividad sobre los bienes manufacturados deseados por los ashéninkas. El paso siguiente fue el control de las tierras y de la fuerza laboral mediante prácticas autoritarias, consolidando un sistema de dominación con la instalación de los patrones hacendados en el Ucayali.

El *ayompari*, como vimos en el capítulo anterior, tendría un rol importante durante el patronado al facilitar el acceso a los bienes del blanco y reducir los riesgos de abuso y violencia derivados de su autoridad. Permitía a los ashéninkas realizar intercambios con mayor margen de autonomía frente a los patrones, integrando la lógica de reciprocidad ashéninka y su régimen de valor en el marco de la economía mercantil extractiva predominante de la época.

En el habla ashéninka del Alto Ucayali, el *ayompari* aparece (o desaparece) según la constitución del Otro-lugar. El intercambio extralocal se realiza con una persona con la que se puede transar cara a cara, asociada a una unidad territorial o espacio socializado de donde provienen los bienes que posee. Estos bienes pueden ser producidos directamente u obtenidos a través de sus propias redes comerciales, revelando así un paisaje más amplio de personas y lugares conectados. Posiblemente, en las fronteras del territorio étnico —como en el Cerro de la Sal o en las riberas del Ucayali—, el *ayompari* habría realizado intercambios reconociendo la capacidad de negociación de sus contrapartes en términos relativamente igualitarios, sin una diferencia cultural tan marcada como en el comercio con los blancos.

Con la llegada de estos, en algunas circunstancias y épocas, se mantuvo cierta legibilidad para asociar a personas y grupos foráneos con lugares y territorios —concretos o imaginados—, lo que permitía relacionarse con su sistema político-económico. Según el relato de Florencio, el comerciante blanco que llegaba por el Ucayali era asociado a un lugar lejano y desconocido, de donde provenían tanto los barcos de vapor como los productos manufacturados que transportaban. Por otro lado, los kurakas —paisanos que trabajaban para un patrón y negociaban en su nombre— eran identificados con el fundo o hacienda que dirigían.

En una comunidad del Alto Ucayali donde operaba una empresa maderera, el representante de la empresa era llamado *patrón*. Sin embargo, en una ocasión Jeshushi llamó *ayompari* a su esposa. Cuando le pregunté por qué, me respondió: “es que la señora vive aquí, ella ha traído a su familia y ha hecho su campamento”, refiriéndose a la costumbre de algunos madereros de instalarse en el territorio mientras dura la extracción de la madera. Al tener un asentamiento y “convivir” con los comuneros, era posible —e incluso deseable— establecer relaciones de intercambio en condiciones más igualitarias, como la venta o trueque de animales de crianza, productos agrícolas o recursos del bosque a cambio de mercaderías o dinero. Así, se diferenciaba esta relación más horizontal de la que se mantenía con el Patrón ausente, residente en la ciudad y con mayores recursos a su disposición —camiones, maquinarias, dinero—, cuyo vínculo con los ashéninkas estaba mediado por el trabajo asalariado y la deuda.

Con la emergencia de las ciudades y mercados, el intercambio extralocal se volvió más impersonal y menos territorializado. El comercio monetario tiende hoy a reemplazar al trueque ashéninka. La reflexión de Armando, un ashéninka del Unini, sobre el *ayompari*, refleja bien esta situación:

Ya no hay *ayompari*, el que venía con cushma, balista, cartucho, fósforo, mochila que tenía su Patrón y cambiaba con tsarato, algodón, ahora ya no hay ya eso, así me ha contado mi mamá, ahora cada quién siembra (cultivos comerciales) y viene aquí (a Atalaya) a vender y comprar sus cosas.

Armando sitúa al *ayompari* en una época en la que los productos manufacturados eran controlados por los *patrones* y solo podían obtenerse mediante el trabajo. De este modo, dichos bienes se incorporaban en las transacciones comerciales ashéninkas junto con otros productos tradicionales. En la actualidad, en teoría, con la incorporación de cultivos comerciales en las chacras y la existencia de un mercado de libre acceso en las ciudades, sería posible realizar compras y ventas de manera independiente, sin necesidad de un *patrón* ni de una relación de *ayompari* que facilite el acceso a estos productos antes controlados.

Sin embargo, en la práctica, en lugares más alejados de las ciudades, donde el acceso al mercado es difícil y circula poco dinero, subsisten modalidades heredadas del *patronado*. Allí todavía se paga el trabajo con bienes de la tienda del patrón o se realizan trueques con asentamientos de colonos y con paisanos de sectores más distantes, en el marco de visitas que los propios ashéninkas identifican como *ayompari*. Esto permite que comunidades más “aisladas” accedan a productos de la ciudad —detergente, jabón, gasolina u otros bienes industriales— que se han vuelto básicos en la economía doméstica.

Por su parte, los ashéninkas más próximos a los centros urbanos participan en intercambios con productos locales más escasos en las zonas pobladas, como carne de monte, pescado, hojas de coca u otros recursos del bosque. Así, el intercambio adopta diferentes modalidades según las conexiones con lugares de distinta realidad político-económica y según el grado de “distanciamiento” en el espacio amazónico.

Si bien el *ayompari* tradicional e histórico presenta ciertas características definitorias, los viajes que hoy realizan los ashéninkas —como individuos, jefes de familia o autoridades comunales— no distan demasiado de sus motivaciones y prácticas. Se trata de vender la producción agrícola, realizar gestiones con instituciones del Estado, iglesias u organizaciones civiles que aportan beneficios a la comunidad, o negociar con empresarios. Las personas y los bienes involucrados son más diversos, lo que complejiza la organización de las relaciones en un contexto donde el intercambio ya no se basa exclusivamente en el trueque diferido, sino también en el dinero, el comercio o las alianzas políticas.

Desde los primeros contactos con los blancos, los productos manufacturados despertaron un deseo difícil de satisfacer, lo que planteó nuevos riesgos y peligros para el *ayompari*. En este proceso, la violencia alcanzó niveles críticos. Algunos ashéninkas recuerdan los ataques de los *obayeris*, que buscaban acceder a las mercaderías de los patrones —escopetas, entre otros bienes— a cambio de capturar personas. El temor a ser secuestrados, vendidos o forzados a entregar niños a un *patrón* en situaciones extremas marcó esta etapa.

El control del tránsito por los ríos también refleja esta dinámica. Antes de la llegada de los blancos, los *ayomparis* podían desplazarse relativamente seguros en territorios ajenos gracias a sus vínculos de intercambio. Con el *patronado*, este control pasó a manos de los *patrones* y su “policía”, que vigilaban el tránsito y sospechaban de quienes intentaban escapar sin pagar deudas. En ocasiones, se requería un permiso escrito para viajar fuera de las haciendas. Más tarde, durante la violencia de Sendero Luminoso, fueron los propios ashéninkas quienes tomaron el control de las cuencas y vigilaron el tránsito. En la actualidad, permanece un puesto

de control en el río Tambo: los ashéninkas del Alto Ucayali que viajan hacia otros sectores deben pasar por Poyeni, donde son consultados sobre su destino.

Pese a estas transformaciones, aún se viaja a sectores reconocidos por productos emblemáticos. Así ocurrió con Custodio, quien consiguió la *cushma* que llevaba puesta en el Tambo mediante un trueque por ocho loros *pihuichos*. Su nuera, originaria de esa zona, le había comentado que allí buscaban esas aves, por lo que decidió llevarlas.

Algunos ashéninkas definen el *ayompari* como un medio para obtener bienes deseados que emergen en contextos interpersonales. Como señalaba Sinangama, “es una costumbre aceptar intercambiar”. En ese sentido, el intercambio cumple una función introspectiva: canaliza deseos y necesidades en forma de trueque, reduciendo la posibilidad de que emociones negativas como la envidia alteren la tranquilidad social. Siguiendo el simbolismo del masato, el *ayompari* asegura que las emociones no se desborden y terminen en conflictos.

En una ocasión pregunté a Rosa, una asháninka de una comunidad del río Tambo cercana a Atalaya, qué significaba el *ayompari*. Me respondió: “es un amigo con quien se hace negocio”, y señalando mi gorro añadió: “por ejemplo, quiero tu gorro y para eso te hago *ayompari*”. Su respuesta evocaba lo dicho por Sinangama sobre la costumbre de aceptar el intercambio como mandato. No obstante, también puede haber resistencias encubiertas: como registró Schäfer (2024, p.332), en el Gran Pajonal se utiliza la expresión *ints* para insistir en cumplir la solicitud de intercambio.

Así, el intercambio como mecanismo de prevención del conflicto —común en sociedades amazónicas— también se manifiesta en el habla ashéninka. El trueque *ayompari* alivia la tensión entre el objeto deseado y su posesión, tensión que se hace más crítica en la cercanía con ciudades o pueblos blancos. Oxeto lo expresó claramente al referirse a los conflictos de sus paisanos frente al deseo por los bienes del blanco sin contar con medios adecuados para obtenerlos. Aunque consideraba al *ayompari* un posible recurso para resolver esa tensión, advertía que no siempre era aplicable y que, en consecuencia, podía derivar en comportamientos indeseados. Los jóvenes, decía, son los más vulnerables por su falta de experiencia y fortaleza en las relaciones con los blancos, especialmente en comunidades cercanas a las ciudades.

“Los jóvenes ahora se están yendo a la mala vida, a fumar, a beber, a robar, en las motos, en las casas... En la asamblea yo les he dicho: si ven algo del wiracocha y quieren tenerlo, entonces, ¡ten tu ayompari!, así, si ves zapatilla, dile acá tengo gallinita, si ves una mochila, dile acá tengo tsarato”

En los límites del territorio comunal, una carretera transitada por gente de la ciudad que busca diversión y esparcimiento ha propiciado la apertura de bares en áreas cercanas, donde se consume licor y se fuma. Según los comuneros, “no hay tranquilidad en la comunidad y da mal ejemplo a los jóvenes, por eso las Rondas tienen que hacer limpieza”¹¹². Lo foráneo es percibido también como un agente potencialmente contaminador del *nampitsi*. Los jóvenes son vistos como los más vulnerables, pues su deseo por las cosas de los blancos los expone a caer en prácticas riesgosas como el hurto o a engancharse en trabajos precarios o ilegales que afectan tanto a sus familias como a la comunidad.

En otra oportunidad, conversé con el jefe del CAD de la comunidad de Oxeto, quien extendió esta reflexión sobre los problemas derivados de la cercanía a la ciudad. Explicó que también implica una mayor dependencia de productos manufacturados, e incluso de alimentos, lo cual repercute en el cumplimiento de las normas sociales para la convivencia: “A veces ya no se puede compartir porque no hay mucha comida, ya no alcanza, no se puede dividir un pedacito de carne; eso hay que explicarles a los paisanos, pero a veces no entienden, por eso hay problemas, más brujería, hay daño”.

En este sector del Alto Ucayali conocí un caso conmovedor que ilustra de forma dramática esta contrariedad: cuando el compartir o el intercambio se truncan por la brecha insuperable que separa la economía ashéninka de un contexto externo regido por la propiedad privada y las desigualdades en el acceso a los bienes. En tales situaciones, las emociones peligrosas que emergen no siempre logran ser “apagadas”.

Julieta relató que, años atrás, en su comunidad, al profesor de la escuela se le desapareció una cama nueva que había comprado. Al reponerla con otra, esta también desapareció, y lo mismo ocurrió luego con su televisor. Alarmado, acudió a un “brujo” de Atalaya, “no se sabe si paisano o mestizo”. El brujo, haciendo un dibujo en papel, le indicó: “Aquí está tu casa, aquí la escuela, tus cosas están cerca no más”. Poco después, acompañado de comuneros y un policía, llegaron a la casa señalada, donde hallaron las pertenencias desaparecidas, incluida la cama y el televisor. La dueña, al ser confrontada, se mostró molesta, pero debió devolver los objetos y finalmente abandonó la comunidad con toda su familia.

¹¹² Las rondas, conocidas formalmente como Comités de Autodefensa (CAD), surgieron en el Perú como instancias de defensa territorial frente a amenazas externas durante el conflicto armado interno. Con el tiempo, su papel se amplió: además de resguardar el territorio, asumieron funciones de control social al interior de las comunidades, interviniendo para contener y resolver conflictos derivados de “malos comportamientos” que podían escalar en distintas formas de violencia física o simbólica. Entre estos se incluyen peleas cuerpo a cuerpo, daños o agresiones vinculadas a la brujería, así como situaciones de hurto o “atrasos” (infidelidades).

Julietta ofreció una explicación: “¿Por qué será? Creo que como ven que el profesor ha comprado otra cama y luego un televisor, pensarán que él puede conseguir más cosas y no les importa tomarlas”. Más tarde recordé haber visto a esa familia en las oficinas de OIRA, solicitando apoyo para crear una Ronda comunal. Me contaron que se habían trasladado a una nueva comunidad, más alejada de la ciudad, y que, tras la pandemia del COVID-19, adoptaron la religión como una forma de corrección moral: “un castigo por el mal comportamiento”, en referencia crítica a los miembros de la comunidad que dejaron atrás. Allí afirmaban vivir tranquilos, sin campeonatos ni masateadas, porque “eso hace hablar mal del otro y pelearse”.

El hurto, la religión y el CAD aparecen aquí como expresiones extremas de un mismo desafío: cerrar la brecha del conocimiento y los medios necesarios para establecer relaciones de intercambio que permitan acceder a los bienes industriales en la actualidad. La pérdida de autonomía y el reajuste de instituciones tradicionales como el *ayompari* continúan siendo problemas abiertos. Estas historias revelan, además, que el *ayompari* no solo fue una figura o institución para el comercio interétnico, sino también una fuente de sabiduría y moralidad frente a los desafíos de integrarse a la sociedad nacional, aunque su adecuación al presente no siempre tenga un camino claro o efectivo.

En esta sección se han identificado características centrales del *ayompari*, entendido como relación de intercambio —particularmente a través del trueque diferido entre paisanos— que sirve de modelo clave para comprender y reinterpretar los vínculos con foráneos de lugares distantes, incluyendo ahora a los blancos. Tales relaciones se fundamentan en la confianza que nace de la predisposición a negociar y cumplir con acuerdos y compromisos, facilitando la interacción con personas y ámbitos desconocidos, con un Otro-lugar. A continuación, se abordarán otras categorías de relacionamiento con este Otro-lugar —como el padrino o el patrón— que, aunque persiguen fines semejantes al *ayompari*, se estructuran de manera distinta, ajustándose a las lógicas de intercambio de los blancos, marcadas por jerarquía y relaciones desiguales de autoridad y control sobre personas y bienes.

5.2. El intercambio con el Otro—lugar: *ayomparis*, “amigos” y aliados

Según Bodley (1969), dado que las personas fuera del *nampitsi* eran vistas como enemigos potenciales, uno de los aspectos más importantes del sistema *ayompari* era su capacidad de posibilitar los viajes dentro del territorio ashéninka. Particularmente, en un contexto marcado por incursiones y guerras entre grupos locales —en el pasado lideradas por

poderosos jefes guerreros, todavía recordados en la época de sus observaciones—, el *ayompari* “otorga a los desconocidos una identidad legítima de no pariente ni enemigo... Un intercambio diferido da una excusa para regresar al año siguiente y, eventualmente, establecer un aliado en territorio hostil” (Bodley, 1969, p.595).

El intercambio de productos entre diferentes sectores ashéninkas que Bodley documenta sugiere que la necesidad y el deseo de obtener bienes de otras regiones superaban la contención frente a los riesgos y peligros de movilizarse por tierras foráneas. Al mismo tiempo, este proceso parecía formar parte del ciclo de desarrollo ashéninka: romper el “aislamiento” del *nampitsi* resultaba no solo inevitable, sino necesario para adquirir nuevos conocimientos y habilidades en el camino hacia el establecimiento de un asentamiento autónomo. De ese modo, los viajes hacia el exterior podían despertar un sentido de aventura, curiosidad y fascinación, especialmente frente a personas y lugares percibidos como más “exóticos”, una experiencia más viable en tiempos de relativa “paz”.

En este contexto, la figura de una persona que sirviera como puerta de entrada, orientador, garante o incluso auspiciador en tierras foráneas era clave no solo para asegurar transacciones comerciales exitosas, sino también para comprender el mundo y los significados de las personas y bienes implicados en el intercambio.

Los viajes fuera del *nampitsi* sugieren, por tanto, una experiencia que excedía las transacciones económicas: se trataba de una exploración del entorno natural y de las diversas formas de vida social, con un gran potencial como fuente de conocimientos valiosos. En la historia del contacto con los europeos, junto al *ayompari* emergieron otras categorías de relación más o menos ambiguas —como el “amigo/ayompari” analizado en la sección anterior— y otras más formales y definidas, como el Patrón o el padrino/madrina. Estas relaciones, estratégicas para obtener bienes y consolidar alianzas político-comerciales, también funcionaban como medios de aprehensión de los sistemas culturales de los foráneos.

Al ser concebidas como canales de entrada y comunicación con los “nativos” de un lugar, estas categorías pueden compararse con la figura del “intermediario” o *middleman* en la literatura sobre procesos coloniales. En el caso de la colonización del Alto Ucayali, por ejemplo, los *kurakas* indígenas eran utilizados como parte de las estrategias de organización de misiones y haciendas. Para los ashéninkas, establecer relaciones de intercambio con los blancos tenía una motivación estratégica: acceder a recursos y beneficios directa o indirectamente, y obtener al mismo tiempo la orientación y el conocimiento necesarios para desenvolverse en tierras

foráneas con seguridad y ventaja, evaluando su proyección en el dominio de territorios ajenos y articulando sus propios intereses a sistemas políticos y económicos externos.

En la actualidad, la relación con las ciudades ofrece un paralelo claro. Cuando los ashéninkas del Alto Ucayali llegan a Atalaya deben resolver de inmediato necesidades básicas como alojamiento y alimentación. Algunos optan por quedarse en la ribera del río o en hostales económicos; otros consiguen espacio en el local de la OIRA para dormir en el suelo bajo mosquiteros; el albergue de la iglesia es otra opción; y solo algunos logran hospedarse en casa de familiares establecidos. Para comer, pueden pescar en el río, preparar alimentos en fogatas a la orilla, comprar en el mercado o, cuando es posible, recibir apoyo de instituciones como la OIRA o la municipalidad.

Tener conocidos o “amigos” en la ciudad puede ser ventajoso, pero no garantiza apoyo seguro ni constante. Por ello, relaciones más formales, como las que se establecen con patrones madereros o cafetaleros, o con padrinos y madrinas, se perciben como más propicias. Aunque impliquen jerarquías, estas se valoran según su eficacia como protectores, habilitadores, mecenas, mediadores o *brokers*. En ese sentido, permiten un mayor dominio sobre espacios concretos e imaginados —como la ciudad, la economía de mercado, las manufacturas o el trabajo asalariado—.

A continuación, se analizarán con mayor detalle estas modalidades de relacionamiento a través de la “amistad” y las alianzas con padrinos y patrones, explorando sus características particulares.

Amigos y aliados

La relación con el Otro fuera del espacio íntimo vistas como relaciones de “amistad” han sido abordadas como una alternativa al parentesco y la afinidad en la construcción de la socialidad en sociedades amazónicas. En ese sentido, Santos-Granero (2007) argumenta que las amistades formalizadas son una práctica social generalizada y hace extensivo su análisis a relaciones de amistad “no solo entre seres humanos —en concreto, asociaciones comerciales y alianzas chamánicas—, sino también entre humanos y no humanos —es decir, asociaciones místicas con seres espirituales” (Santos-Granero, 2007, p.3).

En algunos casos etnográficos el nombre que se da a estas relaciones se traduce como “amistad”, como es el caso de la relación de “pajés” entre los Parakanã analizada por Carlos Fausto (2012). El autor recuerda que “la mayoría de los términos traducidos como «amigos» en la literatura abarcan desde el más cercano (el primo cruzado) hasta el más lejano (los no

indígenas)” y que “durante los contactos interétnicos iniciales, muchos pueblos amazónicos emplearon el vocativo «mi amigo» para dirigirse a estos últimos” (Fausto, 2012, p.198)

De ese modo, considerar la amistad como el eje de una relación de intercambio ashéninka es sugestivo, sin embargo, en este caso, no creo que facilite la comprensión de las particularidades de las relaciones de intercambio entre los ashéninkas. El concepto de amistad como categoría de relacionamiento puede ser problemático por la ambigüedad y las diferentes formas en que las personas la entienden y construyen, sin mencionar el marcado sesgo de este concepto idealizado y universalista en occidente. En su definición cabe la posibilidad de vínculos profundos como superficiales, como dice el dicho popular “el amigo de todos es amigo de nadie”. En ese sentido, aunque se pudiera separar de su construcción individual y su naturaleza superficial, resulta poco práctico discernir qué se entiende por amistad para los ashéninkas y para los blancos en una relación de “amistad”. No obstante, ambos usan este término para comunicar empatía y cordialidad, y efectivamente está presente para facilitar una relación de intercambio.

Killick (2010) sostiene que las relaciones entre los ashéninkas y los mestizos son mejor entendidas como amistades en lugar de relaciones de parentesco, señalando que “mientras que los ashéninkas caracterizan sus relaciones con los mestizos en términos de amistades formales *ayompari*, sus compañeros mestizos utilizan el modismo de compadrazgo” (Killick, 2010, p.46). El autor destaca que las relaciones de compadrazgo entre mestizos se basan en una lógica de diferencia jerárquica, a diferencia de la igualdad en el *ayompari*, y señala que ambos tipos de relaciones implican comportamientos específicos y expectativas morales y sociales entre los participantes.

Si bien puede ser posible un alineamiento de la práctica del *ayompari* en las relaciones que se establecen con un mestizo, creo que es conveniente diferenciar su utilización como “modelo” de su práctica estricta. Igualmente, hay que tener en cuenta que tanto el *ayompari* como la amistad son conceptos con un fuerte arraigo cultural en ambas partes. En ese sentido, aunque los ashéninkas usen el concepto de *ayompari* para explicar una forma de relación con un *wiracocha* o mestizo al interior de su grupo, no es practicado estrictamente como una relación o “amistad” *ayompari* en su sentido “tradicional”, ni esta relación o vínculo está exclusivamente definido por la “amistad”; es decir, el amigo *ayompari* no es necesariamente el “amigo” del *wiracocha*.

En el habla de los ashéninkas, como lo señalamos en la sección anterior, el *ayompari* siempre es alguien foráneo que se hace amigo, pero con diferencias en el contexto intra e

interétnico. Al respecto, Remigio señala las diferencias en el uso del término amigo como una traducción al español del término *ayompari* que se usa con los paisanos que vienen de lejos y con el uso corriente que se da a este término para designar a alguien que se conoce y con el cual no se tiene una relación de parentesco.

Ayompari decimos amigo, así no más decimos: ayompariiii jajaja, entre nosotros, donde encontramos allí está *ayompari*, cómo será al revés, con nuestro paisano no más decimos *ayompari*... Ese es tiempo de nuestros antepasados, pero ahora ya no decimos *ayompari* ahora decimos amigo jajaja... No es amigo de lo que conocemos, es el amigo que a veces viene de otra comunidad de lejos como allá lo que es Sheshea allá en Sawawo, ese *ayompari* ese viene de lejos, a los que viven aquí nosotros no le decimos *ayompari* porque lo conocemos pues son nuestros familiares.

En este sentido, el uso del término “amigo” entre los ashéninkas parece responder más a una traducción estratégica que a una equivalencia conceptual plena. La palabra en castellano facilita la comunicación con los foráneos, pero al mismo tiempo distorsiona la densidad semántica que el término *ayompari* encierra. Para los ashéninkas, el *ayompari* no es un “amigo” cualquiera, sino un socio con el que se establece un compromiso de reciprocidad, una relación que trasciende la mera cordialidad para inscribirse en un régimen de intercambio, expectativas y obligaciones compartidas. El “amigo” mestizo, en cambio, puede entender la relación bajo parámetros distintos, más cercanos a la idea occidental de amistad, o incluso reinterpretarla bajo categorías como el compadrazgo, con sus lógicas jerárquicas y asimétricas.

La tensión entre estas dos comprensiones no es menor. Allí donde el ashéninka busca asegurar confianza, continuidad y transparencia en el vínculo, el mestizo puede leer la relación desde códigos sociales diferentes, lo que abre espacio a malentendidos, desajustes o incluso a formas de manipulación. Así, mientras para los ashéninkas el *ayompari* connota igualdad y compromiso recíproco, para el mestizo la misma relación puede estar teñida de desigualdad y paternalismo.

Este desajuste entre categorías culturales pone de relieve que la traducción de *ayompari* como “amigo” no alcanza a expresar la riqueza y complejidad de la institución. Más bien, lo que se observa es una superposición de significados: un mismo término que actúa como puente, pero también como frontera entre dos universos sociales. Tal vez, justamente en esa ambigüedad resida su potencia como categoría de relacionamiento, porque permite mantener abierta la posibilidad de negociación, redefinición y adaptación en contextos cambiantes.

La cordialidad y el comportamiento amistoso pueden ser característicos de la socialidad ashéninka, así como la intención de afianzar la confianza, pero no definen necesariamente una relación social estructurada como el *ayompari*. Cuando la relación con un foráneo no ashéninka

se basa en el intercambio comercial y adquiere un carácter más formal y estructurado, se la sitúa como una relación *ayompari*. Como veremos más adelante, otras categorías de relacionamiento formales —como el Patrón o el padrino/madrina— se establecen de tal modo que permiten extender los beneficios materiales y simbólicos del intercambio, según los contextos particulares en los que sus contrapartes, vistas como aliados, ejercen influencia.

De ese modo, como se señaló en la parte inicial de este capítulo, se piensa que la presencia del *ayompari* tiende a ser más localizada y limitada a las relaciones intraétnicas, mientras que en las interétnicas aparece como una categoría más ambigua, empleada sobre todo como modelo, traducido en la práctica por el término “amigo”. La amistad *ayompari* puede ser un vehículo de afectos que inciden en el manejo de la relación, y no se restringen a los sentimientos “positivos” asociados con la amistad en occidente, sino que incluyen también otras formas simbólicas, como la ira o la desazón, que sirven para reclamar compromisos y exigir su cumplimiento, tal como ocurría en el pasado en performances rituales.

Así, un concepto más útil para el análisis de las relaciones de intercambio ashéninka sería el de *alianza*. Aunque en El ensayo sobre el don Mauss no utiliza ese término de manera explícita, su análisis del don está profundamente ligado a la idea de alianza: las formas de obligación social que implican dar, recibir y devolver crean y mantienen vínculos de solidaridad, jerarquía y obligación mutua. El intercambio no es solo una transacción material, sino una forma de establecer relaciones duraderas entre personas o grupos. Estas alianzas pueden ser sociales, políticas y simbólicas, amistosas, competitivas o jerárquicas, pero siempre comprometen a las partes involucradas. Entre los ashéninkas, estas alianzas pueden ser tanto horizontales (entre iguales) como asimétricas (jerárquicas), ya sea con paisanos o con blancos. Igualmente, como se observa en otras sociedades estudiadas por Mauss (y en muchas amazónicas), los intercambios funcionan como medios para evitar conflictos y consolidar pactos. La alianza, en este sentido, revela la dimensión política de la reciprocidad en la construcción de armonía o jerarquía entre grupos.

En la relación que crea el intercambio, la alianza es un resultado y una categoría estructurante que no se agota en la reciprocidad material, sino que implica compromisos morales, afectivos e incluso cosmológicos. Es el marco que articula cooperación, jerarquía o paz entre unidades sociales distintas. Entendida de este modo, la alianza es el establecimiento de compromisos que hacen efectiva una relación de intercambio para la cooperación, con el fin de “crear” o producir algo que beneficie a ambas partes desde sus posiciones de interés, y que pretende tener continuidad en el tiempo.

Los productos de la alianza representan no solo los bienes materiales intercambiados, sino también significados y emociones asociadas a su producción, que integran valor social y material y le otorgan contenido. La alianza se produce de manera “natural” entre miembros que comparten intimidad, lazos familiares o un marco cultural común que genera confianza en sus relaciones. Con personas más distantes en lo socioespacial y cultural, en cambio, el espacio de confianza debe ser construido para que esta sea posible.

La relación prolongada de algunos ashéninkas con patrones hacendados en el Alto Ucayali se basaba en alianzas renovadas y reafirmadas mediante el cumplimiento de compromisos. Por ejemplo, cuando Jeshushi recuerda la relación de su padre con un Patrón, sin dejar de reconocer las condiciones injustas de esos negocios, también valoraba el componente afectivo de esa alianza. Contaba que su padre decía: “el Patrón me ha entregado semillas y luego yo las he sembrado y cosechado y le he entregado, le he dicho mira aquí está, esto es lo que he hecho con las semillas que me diste”, y cuando recibía a cambio su pago en la tienda se quedaba contento.

La historia de la relación de los ashéninkas del Alto Ucayali con La Marina revela cómo se entrelazan la amistad, el *ayompari* y la alianza en contextos interétnicos. En una ocasión, durante una asamblea comunal en Nuevo Pozo en la que se discutían diversos asuntos, escuché por primera vez el término *ayompari* usado mientras un comunero del CAD informaba sobre la presencia de foráneos en la comunidad. Pregunté a un comunero que estaba a mi lado de qué estaban hablando y me dijo: “él está hablando de los comandos, los Marinos, que han venido a patrullar por la comunidad¹¹³”.

Mi siguiente pregunta fue: ¿por qué este comunero le dice *ayompari* a los comandos de la Marina? La respuesta directa fue: “porque son amigos”. Una respuesta más elaborada la obtendría de Marcial un antiguo líder indígena cuya explicación remite a la historia del arribo de Sendero Luminoso al Alto Ucayali y a las estrategias de la Marina para combatirlo en los años 90. Marcial explicó que cuando Sendero llegó al Alto Ucayali su relación con los ashéninkas no era de enfrentamiento, pero percibían el clima de violencia que traían sus acciones violentas que incluían el asesinato y los “juicios populares”. Marcial cuenta que en esa época algunos mandos de los senderistas estaban en Atalaya “pero no sabías quiénes eran, así, ellos se enteraban quién está hablando de ellos y a veces no les gustaba”.

¹¹³ En mi primer día en Nuevo Pozo, mientras tomaba masato en casa de Jeshushi, un comunero que bebía con nosotros avisó que un grupo de comandos de la Marina patrullaban por el río Ucayali y estaban entrando a las comunidades, una o por una. Habían bajado en Nueva Luz e iban a ir casa por casa.

Marcial, afirma que al inicio los senderistas no habían sido vistos como enemigos: no maltrataban a los ashéninkas directamente, aunque su violencia en otros lugares generaba temor. Según explica, no eran amigos ni enemigos porque “no les han molestado ni les han tratado mal... solo venían diciendo que el progreso es para todos, que no quieren estafadores, engañadores, chismosos, que no tengan dos mujeres”. A pesar de que algunos ashéninkas afirman que no sufrieron la violencia senderista directamente verían con precaución la manera en que actuaban, con violencia desproporcionada, en momentos en los que más bien los ashéninkas transitaban hacia un nuevo paradigma de convivencia pacífica desde sus comunidades en la sociedad nacional.

En contraste, la Marina sí era percibida como enemiga, pues retenía a comuneros en el río, los acusaba de “terrucos” o “comunistas”, y los trataba con abusos. Entonces, cuando Marcial dijo que “los Marineros eran enemigos”, le hice conocer mi confusión pues ya antes había escuchado que los llamaron *ayompari*. Marcial me aclaró: “eran enemigos en esa época, porque nos trataban mal, nos retenían en el Ucayali, nos decían: tú eres terruco, eres comunista... un amigo no te trata mal”. Sin embargo, con la creación de la OIRA y los Comités de Autodefensa (CAD), presididos entonces por Joel Bardales, se estableció una alianza formal con la Marina: esta entregaba armas y entrenamiento, y los ashéninkas organizaban sus propios CAD. Documentos en los archivos de la OIRA muestran donaciones de víveres y materiales en el marco de estas coordinaciones. Marcial enfatizaba en que había un trato “de igual a igual” con los mandos navales, y que esa relación se distinguía de la que tenían con la policía, por ejemplo, irrespetuosa y abusiva.

Pero ¿eso convertiría en sus enemigos a los enemigos de sus amigos, o sea a Sendero? No lo sé, después de todo, al menos para algunos ashéninkas, parecían mantenerse distantes respecto a Sendero. Lo concreto es que en la alianza hay compromisos para realizar acciones conjuntas con resultados beneficiosos para ambas partes, pero también hay posicionamientos e intereses particulares, porque como dice Marcial “los ronderos solo defendían que no entraran extraños a sus comunidades”.

La amistad con la Marina se fundamentaba en compromisos que se cumplían e implicaban intercambios de bienes materiales y conocimientos por “servicios de vigilancia”, pero también de afectos, que se traducían en el trato con respeto y consideración hacia los comuneros y sus líderes en sus encuentros cara a cara, el buen trato de amigos.

La alianza con la Marina no eliminó las tensiones ni las contradicciones. Si bien implicaba coordinación, intercambio de bienes y afectos, y un reconocimiento mutuo, también

respondía a objetivos propios de cada parte. Para la Marina fue un medio estratégico en la guerra interna; para los ashéninkas, además de los beneficios inmediatos, significó un aprendizaje en tácticas militares que con el tiempo derivó en la consolidación de una nueva institución indígena: los CAD.

El comité de autodefensa o ronda “no es para hacer la guerra” —decían sus líderes—, sino para defenderse de amenazas externas y, quizás en mayor medida, para asegurar el orden interno, manejando conflictos y evitando la escalada de violencias físicas, simbólicas o espirituales. En tiempos de mayor cercanía y contacto con foráneos, esta función de mantener la paz es percibida como fundamental.

En la actualidad, las alianzas ashéninkas incluyen a personas y grupos que representan instituciones con poder político y económico en la sociedad nacional, ya sean sectores del Estado, el sector privado o la sociedad civil. Como ocurrió con la Marina, estas alianzas se establecen a través de intercambios que suelen empezar con donaciones, pero no están exentas de malentendidos cuando la lógica de la reciprocidad indígena se cruza con lógicas políticas, económicas o éticas diferentes. Por ejemplo, durante mi estancia en Atalaya, el jefe de los CAD me relató que la Marina había emitido un oficio exigiendo la devolución de las armas entregadas a las comunidades, alegando que la zona estaba pacificada. Su reacción fue de molestia: “¿cómo te van a quitar algo que te dan?”, expresó, revelando no solo la contradicción entre las expectativas locales y las decisiones institucionales, sino también la vigencia de la reciprocidad como criterio para evaluar la justicia y legitimidad de una alianza y, además, la propia percepción que se tiene de la seguridad y el control de la violencia en la región.

En suma, la categoría de alianza resulta más productiva para entender las relaciones de intercambio ashéninka, pues articula dimensiones materiales, afectivas y políticas en un mismo marco. Al igual que en la lectura maussiana del don, la alianza no se reduce a la circulación de bienes, sino que implica compromisos duraderos, obligaciones mutuas y la posibilidad de establecer jerarquías o armonías según el contexto. En clave amazónica, la alianza se revela como una estrategia para domesticar la alteridad, absorberla en un horizonte de reciprocidad, y al mismo tiempo proyectar agencia en escenarios desiguales de poder. Así, la alianza no solo asegura la cooperación y evita conflictos, sino que constituye un principio estructurante de la socialidad ashéninka, capaz de reconfigurarse en la relación con paisanos, con patrones, con el Estado o con actores militares como la Marina, manteniendo su vigencia como un eje central en la negociación de su lugar en el mundo.

Padrinos y patrones

Los *patrones* y padrinos/madrinas son comúnmente asociados con los procesos de colonización en la Amazonía peruana y con las estrategias desplegadas para el control del espacio y sus habitantes a través de esquemas de organización social y económica como las reducciones misioneras, los fundos o las haciendas.

Para los ashéninkas del Alto Ucayali, la adopción de estas figuras ocupa un lugar particular en su historia de contacto, pues implicó la adaptación de dichos esquemas a su propia dinámica territorial y a unas relaciones interétnicas profundamente transformadas. Frente a los blancos, los ashéninkas debieron posicionarse entre la atracción que ejercían los bienes manufacturados —mercancías ofrecidas por *patrones* y misioneros bajo la forma de trueque o de regalos “desinteresados”— y la sospecha por la carga de subordinación que estos obsequios conllevaban. Si bien los indígenas interpretaban tales bienes como dones, en la práctica operaban como mecanismos de control y autoridad, enmarcados en nociones virtuosas como el trabajo y la caridad.

La aparición del *patrón* en la memoria ashéninka se asocia directamente con la época del caucho y, más tarde, con el sistema del *patronado*. Sin embargo, la lógica de dar bienes o servicios exigidos a cambio de un pago ya se encontraba presente en las misiones religiosas. En este sentido, la historia de la figura del *patrón* es también la historia de la aparición del trabajo asalariado: la actividad de producir o prestar un servicio a solicitud de otro, a cambio de un bien o remuneración previamente negociada.

Algunas narraciones ashéninkas describen el trabajo como algo que “había que aprender”. La diferencia era notable: mientras que entre paisanos un bien se obtenía mediante la reciprocidad, fortaleciendo los vínculos sociales, con los blancos se accedía a esos bienes a través de una relación jerárquica, regida por la lógica de la economía de mercado: “ahora hay que trabajar para tener lo que no se puede conseguir uno mismo o cambiando”.

Con todo, la relación laboral con el *patrón* también guardaba ciertas semejanzas con el trueque diferido practicado tradicionalmente. En los primeros contactos, el intercambio pudo desarrollarse en condiciones relativamente igualitarias, lo que facilitaba su comprensión desde la lógica del *ayompari*. Sin embargo, con el tiempo esta relación se formalizó bajo la categoría específica de *patrón* o *Awatrothe*. La historia relatada por Florencio ofrece algunos indicios de esta transición: cuando los primeros comerciantes blancos llegaron por el río Ucayali en barcos cargados de mercaderías, sus familiares los percibieron inicialmente como “*ayompari*”. Se

negociaban pedidos recíprocos, acordados para ser entregados mutuamente en el futuro. Pero pronto los blancos comenzaron a condicionar el intercambio, exigiendo la producción exclusiva de determinados bienes y servicios, lo que redujo progresivamente la libertad y autonomía de los ashéninkas.

Mi Papá se iba (al río) y le decían: amigo, yo voy a venir de Pucallpa, voy a traer olla. Tú me traes motelo, mono, su cría de mono para hacer cambio... ya le dice... Así, mi papa se iba a traer animales y después le amarraba y esperaba a la lancha y cuando llegaba le preguntaban: ¿has conseguido? Si acá está para darte y el de la lancha le daba sus cositas, su ropa, su olla, su plato, su cuchara, todo...

Después ya no ya, le ha dicho hasta acá no más, ya no hacemos cambio. Ahora, ya tenía que hacer chacra, le decía: siembra porotal, chichlayo, arroz, maíz, algodón y con eso ya negociaba. Le dejó de comprar con cambio, con animales, sus crías, todo... el algodón lo van a hacer tocuyo. Entonces, se han dedicado a trabajar ya... trabajaban, se van a rozar, tumbar, sembrar, cuidar, cosechar y luego ya le entregan al bote, y ya le daban sus 10 soles... ya había plata ya..."

En el trabajo de campo observé que la figura del *ayompari* podía superponerse a la del *patrón* y a la del padrino en el habla de los ashéninkas. Esto me llevó a pensar que se trataba de estrategias flexibles para relacionarse con foráneos no ashéninkas según los intereses particulares en situaciones específicas de la vida. El tránsito entre estas instituciones parecía estar facilitado por sus similitudes y por una política de los afectos que buscaba influir en los wiracochas, serranos o mestizos en posiciones de poder o jerarquía, reafirmar compromisos y obtener ventajas.

Cuando pregunté a algunos ashéninkas sobre el uso del término *awatrotthe*, su traducción inmediata era "*patrón*", entendido como aquel para quien se trabaja. Pero a esta definición se añadía una característica esencial: el *patrón* es "el que te habilita". En el lenguaje de la extracción de madera y otros recursos, la habilitación implica la entrega por adelantado de materiales, alimentos, equipos y mercaderías necesarias para el trabajo, así como adelantos en dinero o bienes que se descuentan luego del salario. No menos importante son las "propinas" o ayudas extraordinarias en momentos de necesidad o emergencia, sobre todo en la ciudad. Este paquete de compromisos reafirma la relación de alianza con el *patrón*, pues se espera de él protección y atención más allá del pago acordado.

Las relaciones prolongadas podían favorecer un intercambio de afectos que volvía la relación más íntima y abría espacio a concesiones adicionales, llegando incluso a transformarse en vínculos de compadrazgo. En ese sentido, la habilitación se extendía al ámbito político, social o simbólico, ya que se esperaba que el *patrón* respondiera en otros contextos no laborales, como representante o patrocinador frente al Estado o las autoridades religiosas. Para los *patrones*, la lealtad de sus trabajadores aseguraba la mano de obra, y en un contexto donde los

ashéninkas fueron ganando mayor libertad para obtener bienes por otros medios, esa intimidad se volvió un recurso estratégico para retener trabajadores.

En la actualidad, durante la cosecha del café en la Selva Central, los dueños de cafetales aún buscan trabajadores en las comunidades del Alto Ucayali, estableciendo relaciones de *patrón* con los ashéninkas. Ese fue el caso de Julio, padrino del hijo de Jeshushi, a quien conocí durante una visita a la casa mientras bebíamos masato. Julio, acompañado de otros cafetaleros, llegó con grandes botellas de bebidas gaseosas como obsequio, rápidamente recibidas por la esposa de Jeshushi, y fue atendido con un balde de masato en la Casa de beber masato para que lo beba con sus acompañantes. Desde su hamaca, Jeshushi conversaba con ellos y canalizaba las consultas de jóvenes interesados en trabajar. Aunque comentó que varios ya habían partido a los cafetales, ofreció acompañarlos a Pensylvania, la comunidad vecina, para buscar más gente.

Al día siguiente, los *patrones* cafetaleros parecían satisfechos porque ya habían conseguido trabajadores para sus parcelas. Mientras me aseaba en la quebrada junto a las mujeres y niños que viven cerca del lugar, la escena se tornó más reveladora cuando la mujer que acompañaba a Julio preguntó en voz baja, apuntando a una de las niñas que estaba en la quebrada “¿Ella no tiene madrina?”. El gesto sugería la búsqueda de vínculos más duraderos y ventajosos. Al comentárselo a Jeshushi, sugiriendo sutilmente la motivación interesada de la mujer, este respondió: “es voluntario, nadie te obliga, si tú quieres ser padrino es porque tú has querido”. En la práctica, aunque suelen ser los padres quienes buscan padrinos o madrinas, también existe predisposición por parte de quienes desean asumir ese rol, pues conlleva beneficios estratégicos.

El compadrazgo, de herencia colonial y cristiana, es una institución profundamente arraigada en la sociedad peruana, y entre los ashéninkas se amplía a otras ceremonias como el primer corte de cabello o el corte del cordón umbilical que he podido observar y participar atendiendo a una solicitud para ser padrino. Durante el trabajo de campo, la primera vez que escuché hablar de padrinos en Nuevo Pozo fue sobre la muy apreciada madrina de Jeshushi, quien además habilitaba a sus padres y compraba su producción a crédito generando una deuda: una auténtica *patrona*. No obstante, su papel iba más allá del interés económico.

Ella registraba los nombres de los niños, gestionaba identificaciones, ofrecía medicinas y atención básica de salud, tareas que en ese tiempo recaían sobre la iglesia en ausencia del Estado. Si bien, esta labor aseguraba el control de la producción y fuerza laboral ashéninka para su provecho, para los ashéninkas es presumible que también fueron vistos como una

oportunidad de tener protección en un contexto de necesidad y violencia, podía representar protección frente a los abusos del *patronado*, a la vez que proveía ventajas materiales para los ahijados. Como señala Jeshushi ella cumplía otras funciones que la convertían en su vínculo con el exterior, precisamente por lo que representaba en la naciente sociedad nacional.

A diferencia del *patrón*, el padrino encarna un compromiso afectivo explícito: apoyar al ahijado en su crecimiento hacia la adultez, sin esperar necesariamente una contraprestación. En ese marco, podía exigírsele asistencia en salud, educación o regalos durante un largo periodo. Para los ashéninkas, tanto *patrón* como padrino/madrina constituyen relaciones jerárquicas, pero ajustadas a un perfil paternal que transforma la autoridad en protección y cuidado, evitando que derive en dominación abierta.

Así, estas relaciones ofrecían un horizonte para la recuperación de la autonomía: si bien reforzaban la subordinación, también permitían aprehender conocimientos y recursos materiales y simbólicos del mundo de los blancos, empoderando a los ashéninkas en el manejo de las relaciones interétnicas y, con ello, labrar el camino hacia su liberación del resguardo o tutelaje del *wiracocha*, serrano o mestizo. Más allá de sus preferencias por el aislamiento o la interacción con lo exterior desconocido y no familiar, resalta el repertorio de instituciones y estrategias de socialización que les brindaba opciones: desde relaciones esporádicas o informales pero significativas para el comercio, hasta vínculos formales y estructurados que expandían los compromisos más allá de lo económico, con el fin de reducir riesgos y fortalecer su posicionamiento. En conjunto, estas estrategias permiten ejercer un mayor control sobre el compromiso con el exterior y, de ese modo, sobre la construcción de su identidad cultural frente a los contextos desafiantes que imponen las relaciones interétnicas.

En suma, tanto el *patrón* como el padrino/madrina pueden entenderse como variantes jerárquicas del *ayompari*, en la medida en que reproducen el principio de intercambio y alianza, pero bajo condiciones asimétricas. Mientras el *patrón* organiza la relación a partir del trabajo y la habilitación, el padrino lo hace desde un vínculo afectivo y moral que se prolonga en el tiempo. Ambos, sin embargo, representan estrategias de los ashéninkas para negociar protección, acceso a recursos y reconocimiento en contextos de desigualdad, mostrando la plasticidad del *ayompari* como modelo interpretativo que se adapta a las relaciones interétnicas.

5.3. Las relaciones exteriores y la performance del líder diplomático

Si el *nampitsi* define el territorio seguro para los ashéninkas, fuera de este se conceptualiza un territorio peligroso. Al respecto, Elick (1969) sostiene que los ashéninkas del Pichis:

“desde muy jóvenes aprenden que su pequeño mundo de unos pocos cientos de acres está rodeado de personas en las que no solo no se puede confiar completamente, sino que algún día pueden atacar su asentamiento... A sus ojos, cualquier persona fuera de su *nampitsi* y en su vecindad inmediata podría ser un enemigo potencial” (Elick, 1969, p.167)¹¹⁴.

Por lo tanto, para establecer relaciones con personas y lugares “de afuera”, los ashéninkas requieren mecanismos que alivien la tensión relacional que supone esta premisa. En primer lugar, se demanda una actitud y un lenguaje que sean al mismo tiempo prudentes y abiertos. Una vez ganada la confianza, se recurre a un lenguaje común que la recuerde y reafirme, haciendo posible el intercambio y la negociación pacífica y duradera. En este sentido, Bodley (1969) destaca las ventajas del sistema *ayompari* para manejar tales desafíos, señalando que “el término *ayompari* se usa con frecuencia como un saludo seguro cuando se encuentran personas totalmente desconocidas, para aliviar lo que de otro modo podría ser una situación muy tensa” (Bodley, 1969, p.595). Estas y otras fuentes etnográficas documentan también la etiqueta y los protocolos de los encuentros con ashéninkas foráneos, así como el carácter ritualizado de los encuentros entre *ayomparis*, donde se expresan de manera abierta los pormenores de las negociaciones y el ajuste de cuentas.

En una sociedad donde las conexiones con el exterior requieren especial atención del líder, y las relaciones de intercambio con foráneos son claves para manejar los vínculos entre el interior y el exterior en términos pacíficos y ventajosos, conceptos analíticos como “diplomacia” y “relaciones exteriores” resultan pertinentes. Estos permiten describir y explicar el conjunto de estrategias e instituciones —incluidas nuevas formas de asociación— que los ashéninkas emplean para relacionarse con los blancos, y la manera en que sus líderes las utilizan para mejorar su desempeño frente a otros grupos y territorios, negociar y establecer alianzas con actores externos, en particular con individuos e instituciones de la sociedad nacional, desde su propio marco cultural y político.

¹¹⁴ Esta concepción del exterior se ha vinculado al entrenamiento en el uso del arco y la flecha, así como a la destreza para esquivar ataques. Algunos relatos de los ashéninkas del Alto Ucayali mencionan la práctica, a modo de juego o entrenamiento, de lanzar y esquivar flechas; en ciertos casos, estas dinámicas lúdicas llegaron a transformarse en enfrentamientos serios entre bandas vecinas.

El comportamiento diplomático suele asociarse con un lenguaje prudente, cordial y correcto, pero también implica la habilidad del negociador, que se apoya en la astucia y la sagacidad para cumplir sus objetivos. En el mundo occidental, la diplomacia se concibe como una función técnica asociada al vínculo de un Estado con otros Estados o actores internacionales en los campos político, económico o militar, entre otros.

Algunos autores, desde una perspectiva etnográfica, han cuestionado esta visión restringida de la diplomacia, “separada de otros ámbitos de la vida humana y en la que los únicos actores autorizados para ejercerla son los representantes del Estado-nación” (Marsen, Ivañez—Tirado & Henig, 2016, p.2). Desde esta mirada, se propone abordar etnográficamente comunidades y contextos geopolíticos para registrar las prácticas diplomáticas que allí se despliegan, lo que lleva a plantear una heurística analítica de la “diplomacia del día a día” (Marsen, Ivañez—Tirado & Henig, 2016, p.5).

En la actualidad, las organizaciones indígenas “modernas” definen sus relaciones exteriores mediante convenios, alianzas, viajes y misiones en instancias nacionales e internacionales, negociando en nombre de su nación o pueblo y no solo como “ciudadanos” de un Estado. Conklin y Graham (1995, p.695) analizan estos encuentros como procesos de construcción de mundos mutuamente comprensibles, caracterizados por nuevos sistemas de significado e intercambio: un punto medio o *middle ground*, como el que emerge en las alianzas entre pueblos indígenas y el ambientalismo global. Este “no es un territorio geográfico ni un espacio social donde los vecinos se encuentran cara a cara, sino un espacio político, de comunicación intercultural, intercambio y acción política conjunta” (Conklin & Graham, 1995, p.696).

En un sentido más amplio, las relaciones exteriores indígenas pueden comprender vínculos con otros pueblos, con seres humanos y no humanos, con espíritus del bosque o con instituciones externas como ONG, Estado o iglesia. Estas relaciones tienen dimensiones diplomáticas, espirituales, morales y políticas que cuestionan la centralidad del Estado implícita en la noción moderna de diplomacia. Más bien, se fundan en principios de interdependencia, reciprocidad, hospitalidad y en el manejo ritualizado del conflicto, tal como prevalece en muchas sociedades amazónicas.

La “diplomacia” y las “relaciones exteriores” ashéninkas también pueden entenderse como formas de vinculación con la otredad: cómo un *nampitsi* y sus múltiples esferas socioespaciales definen “lo que está afuera” de su mundo y cómo se relacionan con ello. Esta mirada permite pensar las relaciones exteriores no solo como geopolítica, sino también como

cosmología, ecología o economía del don. Así, hablar de un “líder diplomático” busca aportar herramientas conceptuales más precisas para comprender la naturaleza y la dinámica del liderazgo indígena. Algunos autores han explorado esta renovación conceptual para captar las formas en que los líderes indígenas se posicionan hoy, reflejando la multiplicidad de condiciones en que operan (Veber & Virtanen, 2017, p.22).

En este marco, el horizonte del liderazgo ashéninka contemporáneo, a la luz de su historia de contacto con los blancos en tiempos de “paz”, requiere un aprendizaje y refinamiento que constituyen la base de la vocación diplomática de sus líderes y de un tipo de liderazgo que podemos denominar diplomático.

Aprendiendo a “hablar”

Los relatos míticos e históricos ashéninkas sobre la aparición del blanco marcan el inicio de un proceso de comprensión de su naturaleza ontológica y de su comportamiento social. Relatan cómo, desde que el *wiracocha* emergió de una cocha, molesto y rabioso, formó su propio asentamiento y comenzó a poblar la selva para vivir en vecindad con los ashéninkas. La historia de alianzas y rupturas con soldados, misioneros, comerciantes, *patrones*, padrinos/madrinas y, más recientemente, con agentes del Estado y representantes de instituciones de la sociedad nacional, teje una continuidad de experiencias nacidas de encuentros inevitables, pero también buscados por sus liderazgos para comprender el mundo del blanco y articularlo al suyo.

A través de la historia de vida de Jeshushi puede apreciarse la lucha de un líder ashéninka por crecer y afirmarse valiéndose de las relaciones que establecía con los blancos. En su habla, la expresión “aprender a hablar” parece señalar el camino que debía seguir para formarse como líder “moderno” y fortalecer su posición, insertándose en las estructuras de poder e influencia del blanco. En su relato, la relación con ciertos blancos en posiciones de autoridad le permitió moldear y posicionar su liderazgo en su comunidad, en sintonía con los cambios políticos y económicos del Alto Ucayali, desde la época del *patronado* hasta la actualidad.

En particular, al referirse a su madrina, Jeshushi afirma: “ella me enseñó a hablar”. En el contexto de su historia de vida, esta frase no alude únicamente al dominio del idioma castellano o a la organización de un discurso, sino también a un conjunto de conocimientos, códigos y modos de expresión que complementaban los propios, y que le ayudaban a mejorar su *performance* como líder contemporáneo.

El desafío de aprender a “hablar” para entender y comunicarse con los blancos, más allá de la lengua, se extendía a la comprensión de sus lógicas económicas, que transformaron las formas de interacción entre los ashéninkas. Estas lógicas afectaron las condiciones que hacían posible mantener relaciones pacíficas en territorios foráneos a través del sistema *ayompari*. La incorporación de nuevas mercaderías y de medios para acceder a ellas introdujo una barrera cultural que, en muchos casos, terminó debilitando instituciones de control social y principios éticos y morales que las sostenían, dando lugar al desborde de la violencia.

La historia de Lorenzo ilustra la encrucijada de quienes no supieron “hablar” en los tiempos que siguieron a la aparición del blanco ni adecuarse a las exigencias del comercio de sus mercaderías. Según su propio testimonio, esa incapacidad desembocó en el asesinato de su padre a manos de un paisano, en tierras foráneas a orillas del río Unini.

Mi abuela me contó que mi papá todo vendía, cantidad, como dicen *ayompari*, como regatero, llevaba todo, anzuelo, nylon, cushma, ropa, calzoncillo... Aquí, trabajaba donde (el Patrón) Piño, despejando pastal... Se iba por acá por el centro, por acá en Unini jojoy! en donde hay bastante pescado. Me ha contado mi abuela que había un bravo, hay bravo pues, por ejemplo, yo soy bravo te voy a picar (te tiro flecha), te voy a esperar donde vas a ir, te voy a picar, así era antes... Me ha contado que le ha flechado con un clavazo (punta de flecha grande) acá (en la espalda) ... Por Unini no más le ha botado al río... Sus cosas ya le han robado pues, el que le ha picado se lo ha llevado, por eso le ha picado, para que le quite, tú sabes el antiguo le ha picado, el que no sabe estudiar...

Esta historia me recordó un episodio reciente ocurrido en el Alto Ucayali que se hizo noticioso y tuvo repercusión internacional: un par de ciudadanos polacos que navegaban por el río en kayaks fueron detenidos por ashéninkas y posteriormente asesinados. La noticia generó un comunicado¹¹⁵ de los líderes de organizaciones indígenas modernas, quienes expresaron su malestar y señalaron que “los pueblos indígenas se encuentran avergonzados por este hecho que califican de aislado, y piden perdón a los familiares de los deudos y disculpas al pueblo de Polonia y europeo en general”, atribuyendo lo sucedido a la confusión y la desinformación.

En una conversación en Atalaya, Emerson, un antiguo líder ashéninka, reflexionaba: “algunos paisanos todavía no entendían que no se mata... Hay gente que piensa así todavía en el centro, los ‘no civilizados’; por eso, los dirigentes no pueden hablar así no más de que hay que matar a los extraños, porque ellos lo van a entender literalmente”. De manera similar, explicó que hay tres razones por las que alguien puede envidiar y llegar a matar a otro: “porque quiere tus cosas y te mata para quedarse con ellas; segundo, tienes plantas (cacao), ve tu producción y te mata para quedarse con ella; y tercero, tienes niños y te mata para quedarse con

¹¹⁵ “Perú: Organizaciones asháninkas condenan muerte de dos ciudadanos polacos” (<https://www.servindi.org/actualidad/47757>).

tus niños (venderlos)”. Añadía, además, que las redadas del pasado continuaron hasta no hace muchos años y que ahora, en gran parte, ya no se mata porque existen leyes y la cárcel representa un freno efectivo.

Cuando le pregunté por qué no se mata al *patrón*, el líder ashéninka fue claro: “el *patrón* no se mata porque te da trabajo para que tengas esas cosas”. En el caso de los dirigentes de la OIRA, agregó: “es igual: si no hay proyecto o capacitación, ¿qué pasa? No lo matas, porque es una organización modernizada; no lo matas, lo botas (cambias de líder)”. De este modo, los ashéninkas saben que una relación de intercambio trunca o mal llevada puede desbordar en violencia. Evitar “matar”, recurriendo a mecanismos tradicionales o adoptando nuevas instituciones, parece ser un signo de “modernidad” indígena. En sus propias palabras: “Yo no tengo envidia, por eso comparto todo; yo me he modernizado, si tengo una planta hay que compartir la semilla”.

Para aprender a “hablar”, Jeshushi necesitó de “maestros” —*wiracochas* que actuaron como guías y mediadores culturales—, lo que implicaba movilizarse “hacia afuera”, explorar como un *ayompari*, entrar en contacto con el exterior y, finalmente, retornar al *nampitsi* con nuevos aprendizajes y beneficios para su gente.

Como se señaló en la sección anterior, la categoría de *middleman* o intermediario puede describir la posición que ocupa el blanco como mediador cultural. La interacción cotidiana con los foráneos constituye, en sí misma, una fuente de conocimientos más accesibles que la escuela, la cual, aunque valorada, es vista como una institución foránea destinada principalmente a integrarlos como ciudadanos y agentes económicos en la sociedad nacional.

En este marco, la madrina de Jeshushi desempeñó un papel fundamental. Comerciante y habilitadora de cultivos comerciales y productos del bosque, poseía una tienda y una casa en el fundo al que estaban asociadas varias familias ashéninkas. Su presencia en el lugar facilitó una interacción sostenida que derivó en una relación duradera y significativa. De ese modo, la profundización de la relación tuvo influencia en varios aspectos de su formación como líder sin dejar de vincularse con su *nampitsi* en donde se formaba como persona ashéninka. Este vínculo comenzó cuando los padres de Jeshushi le pidieron ser madrina de su hijo. En tiempos del *patronado*, contar con la protección de un *patrón* “bueno” —convertido en padrino o madrina— era una estrategia de supervivencia. Para la madrina, acumular ahijados reforzaba su autoridad como *patrona*. Según Jeshushi, ella llegó a ser madrina de casi todos los niños en su aldea y de otros niños en aldeas vecinas.

En este sentido, la madrina se convirtió en un interlocutor privilegiado y mediador de poderes externos, en un periodo en el que la Iglesia, más que el incipiente Estado peruano, concentraba la autoridad en la región. Aunque Jeshushi habla de ella con afecto, reconoce que su cercanía fue un proceso gradual que implicó adaptarse a nuevas costumbres. De niño, recuerda haber llorado y escapado de su casa cuando sus padres lo enviaban a vivir con su madrina para ayudarla en los quehaceres de la casa; con el tiempo, sin embargo, logró acostumbrarse. Ella le inculcó la disciplina, limpieza y orden que regía en su forma de vida, pero también le enseñó a leer y escribir, le proporcionó cuadernos, ropa y lo introdujo en prácticas mestizas y religiosas como las fiestas patronales.

Un aspecto clave fue el aprendizaje en el uso de medicinas occidentales. Su madrina, además de venderlas, recetaba y aplicaba tratamientos. Las inyecciones o “ampollas”, principalmente de antibióticos, resultaron impresionantes por su efecto casi inmediato para tratar algunos síntomas y dolencias. Jeshushi relata con orgullo cómo aprendió a inyectar antibióticos y cómo, en una ocasión, logró salvar a un bebé desahuciado: “yo le puse la ampolla al bebé que ya estaba muriendo y mírale ahora, ya es una señora, ahí está viviendo”. Aún hoy, Jeshushi aplica inyecciones en su comunidad, aunque no siempre con pleno conocimiento de sus efectos. Jeshushi no pudo seguir estudiando cuando ya era un adulto como era su deseo.

Su madrina también registraba a las personas para la Iglesia, función equivalente a un censo que, en ese tiempo, cumplía labores gubernamentales¹¹⁶. Jeshushi colaboraba en esa tarea, adquiriendo experiencia en procesos burocráticos que más tarde reforzarían su autoridad como líder comunitario. Este conocimiento le permitió, en su adultez, gestionar donaciones de la Iglesia y del gobierno local, y enfrentar las críticas de jóvenes que cuestionaban su control sobre estas gestiones sin comprender su complejidad. En una oportunidad, él y su hermano mostraron preocupación por los jóvenes que cuestionaban su liderazgo, aparentemente, por su interés en el control de las donaciones de la Iglesia, a la vez, expresaban una crítica a su desconocimiento, “ellos creen que es fácil, pero, no es así nomás, no saben que hay que saber registrar los datos y entregar a los coordinadores de la Iglesia, así como se hace el censo, igual como te pide la Municipalidad para dar apoyo”.

Otra figura decisiva en su trayectoria fue el padre Gerardo, con quien Jeshushi viajaba en sus recorridos misionales para fundar y sostener comunidades religiosas. Esta relación le

¹¹⁶ El conocimiento de la burocracia gubernamental le serviría en el futuro, ya como líder de una comunidad autónoma reconocida por el Estado peruano. Aún en la actualidad, para acceder a beneficios de donaciones de la Iglesia y del gobierno local, es necesario registrar a las personas por género, edad o familia, una función que recae en líderes formales como los jefes comunitarios.

permitió entender la importancia de la organización comunitaria en alianza con la Iglesia y la manera en que el apoyo político se traducía en bienes materiales. A través de las “animaciones” —reuniones de comunidades católicas— Jeshushi aprendió a valorar la performance cultural como recurso político, exhortando a sus compañeros a preparar cantos y danzas para asegurar el favor de los religiosos. La pertenencia a esta red eclesiástica abría acceso a servicios urbanos como hospedaje, alimentación y salud, así como a proyectos concretos como el botiquín comunal en construcción durante mi estadía.

Tanto la madrina como el padre Gerardo eran, en sí mismos, un modelo de formas diplomáticas para tratar con los blancos, que implicaban gestos y modos de hablar. Este comportamiento incluía orientaciones sobre cómo evitar expresarse “de más” o de manera indebida, por ejemplo, “chismeando”. Jeshushi, en la práctica, mostraba la importancia de estas actitudes para comunicarse con sus paisanos y con los blancos, facilitando un diálogo y una negociación pacífica.

Desde la primera vez que tuve contacto con él —aún sin conocerme y presentándome en la oficina de la OIRA como un extraño de tierras lejanas— me recibió con amabilidad y disposición. Su tono de voz era suave, pausado y atento, acompañado de una actitud hospitalaria, a pesar de que no dominaba del todo el castellano. Recuerdo también su invitación a comer en un local en el puerto de Atalaya y las indicaciones que me dio para hacerme sentir en confianza y asegurarme un ambiente tranquilo y seguro durante mi trabajo de campo en su comunidad, con él como guía y orientador.

Como mencioné en un capítulo anterior, a diferencia de otros líderes de la OIRA, Jeshushi era encargado de recibir y orientar a los jefes de las comunidades que llegaban a Atalaya para participar en el Congreso de la Federación. En la ciudad estaba presto a ofrecer ayuda práctica y acompañamiento. Asimismo, en la OIRA se le asignaba la tarea de acompañar a funcionarios y técnicos de proyectos de investigación y desarrollo comunitario financiados por agencias estatales o privadas.

Si bien hoy existen más oportunidades de acceso a conocimientos occidentales mediante escuelas, colegios, institutos y universidades, todavía no están al alcance de todos. Las historias de Jeshushi y mi observación en su comunidad muestran que este aprendizaje se obtiene también de la experiencia directa, de la interacción y la convivencia con los foráneos. En una caminata, mientras hablábamos del comercio en Atalaya, me dijo con asombro que su padre “sin saber leer ni escribir viajaba a Atalaya y podía negociar con los comerciantes y comprar las cosas que necesitaba a mejor precio que con el *patrón*”. De modo similar, al visitar la casa

de Shimpo comentó que, pese a vivir en un lugar “aislado”, él podía conseguir productos de la ciudad gracias a sus hijos, quienes viajaban a Atalaya a vender y comprar mercancías, “sin siquiera tener estudios”.

Aunque las formas de intercambio extralocal han cambiado mucho, se mantiene la preferencia por ciertas etiquetas y protocolos. La interacción cara a cara sigue siendo crucial para el escrutinio del Otro y para reafirmar la igualdad y transparencia que sostienen la confianza y el compromiso en el intercambio. Sobre este punto, observé un episodio en que una transacción con una mestiza resultó trunca.

En una visita a la tienda de Juana —que también funcionaba como lugar de reunión de jóvenes interesados en conectarse a internet— compré una bebida gaseosa y otra para el hijo de Jeshushi que estaba cerca. En el local se encontraba también una señora de rasgos andinos, a quien los ashéninkas llamarían “chori” o “serrana”. Luego supe que era la esposa de un maderero que trabajaba en la comunidad y que, con su familia, residía por temporadas en un campamento cerca del puerto. Mientras acomodaba el cabello de su hija, llegó Remigio acompañado de dos de sus hijos pequeños. Tras saludarme brevemente, se dirigió de inmediato a la señora: quería venderle un chanco. Lo ofrecía a ocho soles el kilo.

Desde un inicio, la señora parecía no estar muy interesada, la actitud de la señora fue llamativamente distante: con pocas palabras, casi sin mirarlo, con un rostro poco expresivo y la voz algo apagada, preguntó: “¿cuánto pesa?” a lo que Remigio, intentando una respuesta rápida, calculó: “veinticinco kilos, debe pesar”. La mujer replicó: “amárralo y tenlo listo”. Remigio, visiblemente incómodo, insistió: “¿pero no lo va a pesar?”. Ella, sin responder, se levantó y se fue. Pensé que tal vez se sentiría incomoda porque se vería de cierta manera obligada a comprar un chanco que no necesitaba, quien sabe. Pero, su respuesta áspera y despersonalizada fue un golpe para Remigio, quien quedó decepcionado y con el rostro marcado por la desazón.

Cuando terminó su conversación y antes que se vaya me sentí movido a comprar un par de botellas de gaseosa para dárselas a Remigio. Luego de un tiempo viviendo en Nuevo Pozo creo que había incorporado (aún sin ser muy consciente de ello) la costumbre de compartir lo que tenía, con urgencia. Más tarde, al pasar por su casa, vi al chanco amarrado y al preguntarle si era el mismo que intentaba vender, respondió sin más: “sí, era para la señora”.

Esa noche, en casa de Jeshushi, mientras tomábamos masato, Remigio relató el episodio con indignación: “no me hacía caso, no quería pesar el chanco y no decía nada”. Su crítica revelaba lo esencial de los gestos y de la etiqueta en una transacción: actos que expresan disposición para el intercambio cara a cara, la intención de despejar dudas y suspicacias sobre

el trato que se espera justo y satisfactorio, confirman la intención de un intercambio con ética y estética.

La performance del líder

Los líderes ashéninkas que establecen relaciones con los blancos, facilitadas y estructuradas por el intercambio, han encontrado, entre otras ventajas, la posibilidad de aprender a comunicarse y establecer relaciones con otros blancos y con el mundo de relaciones que estos definen. En ese sentido, aprender a hablar es también aprender a actuar en otros mundos, expandiendo su agencia social más allá del suyo. En el caso de los ashéninkas, esta actuación generalmente tiene lugar en otros espacios o “escenarios” ajenos, en los que se interpretan roles, se representan identidades y se negocian significados que precisan ser integrados a su repertorio de expresión.

Por ejemplo, la hospitalidad y generosidad ashéninka, reconocida ampliamente en su propio contexto cultural, se registra acompañada de etiquetas y protocolos asociados a la identidad y al lugar de procedencia de los visitantes; algunos inscritos en expresiones lingüísticas y prácticas rituales, como la bebida del masato, que implica también la disposición espacial de los actores en una casa especial para beber masato, así como comportamientos aprendidos y repetidos para dar, recibir y devolver. Estas condiciones no siempre se encuentran en el campo de las relaciones interétnicas. En el caso de la bebida del masato, por ejemplo, resulta difícil recrear el contexto en el que se practica, ya sea en la ciudad o en reuniones de *wiracocha*. Aunque pueda asemejarse al consumo social de bebidas comerciales de fabricación industrial como la cerveza o el aguardiente, estas no tienen el mismo poder ni efecto, sino que más bien pueden resultar contraproducentes. Igualmente, otras formas de comunicación implican la construcción de discursos organizados, e incluso silencios y elementos paralingüísticos y corporalizados que expresan emociones como risa, seriedad, alegría, ira, satisfacción, desazón o frustración.

Estas performances, sea como líder, mediador o negociador, cumplen una función escénica de legitimación, convocatoria o compromiso, siempre que se realicen con éxito. En el relato sobre el negocio trunco de Remigio, es posible que la ausencia de entonación y de los gestos que confieren eficacia al discurso, y que se materializan en acciones, impidiera concretar la venta del chanco. Por otro lado, en la historia de Jeshushi negociando la liberación del joven ashéninka encarcelado —narrada en un capítulo anterior—, la puesta en escena mediante un discurso organizado le permitió legitimar su autoridad para hablar en nombre del joven y lograr

su liberación, utilizando analogías que le daban autoridad frente a los policías, así como estos la tienen en su propia comunidad institucional.

De ese modo, resulta útil hablar de la performance del líder, cuya conceptualización teórica encuentra una base en trabajos como el de Ervin Goffman (1981), quien plantea considerar la vida social como una serie de "actuaciones" frente a una audiencia, donde el poder se sostiene mediante el manejo estratégico de la imagen en escena. Igualmente, en la perspectiva de Victor Turner (1982), el drama social, visto como un género de performance ritual, concentra el conflicto y el poder en un proceso social a través de la escenificación de autoridad, tensiones y transiciones. En este sentido, el poder no solo se impone, sino que también se percibe en discursos, silencios, gestos, rituales, vestimentas, protocolos, parafernalia y tecnologías: en suma, una escenificación del poder con dimensión estética, dramática y corporal.

La performance del poder en contextos no occidentales como el de los pueblos amazónicos ha sido estudiada como performance ritual, en danzas, representaciones de mitos y fiestas que encarnan narrativas o relaciones con el entorno, que no solo comunican, sino que efectúan transformaciones espirituales y sociales. De ese modo, el liderazgo se construye mediante la capacidad de movilizar afectos y producir sentido, más que por la imposición coercitiva de decisiones.

En los relatos de los ashéninkas del Alto Ucayali, la relación con los *patrones* probablemente provea "puestas en escena" particularmente reveladoras para analizar formas de performar el poder. Algunas historias antiguas sobre el trabajo con patrones hacendados recuerdan cómo se escenificaba el desinterés por el trabajo, una especie de "huelga de brazos caídos", con gestos y silencios que obligaban al Patrón a cumplir con sus pedidos cuando "él mismo ya se daba cuenta sin que le digan nada". En la actualidad, por ejemplo, la relación con patrones "empresarios madereros" tiene espacios creados para la rendición de cuentas, como la asamblea comunal, en donde se entrelazan códigos foráneos e indígenas para movilizar el poder, como veremos en el caso que se desarrolla a continuación.

Las asambleas comunales son reuniones donde se tratan temas de interés de la comunidad y los miembros pueden plantear problemas, proponer soluciones y asignar responsabilidades. Este es un mecanismo de gobernanza y toma de decisiones reconocido por el Estado peruano junto con otros órganos de gobierno como la jefatura y el consejo directivo que rigen formalmente para las comunidades nativas. Para la rendición de cuentas de la empresa maderera que trabajaba en los bosques de la comunidad Mirador se convocó a una Asamblea General en el local comunal. Días antes ya se percibía la expectativa sobre esta reunión y el

afán de algunos líderes por conocer cuánto saldo había para la comunidad: “hay que ver cuánto nos debe, si nos está engañando, tenemos que reclamar”.

El local comunal de Mirador es un espacio amplio, con vigas y tijerales de madera aserrada que sostienen el techo cubierto con calaminas metálicas de color rojo “donadas” por el empresario maderero, como él mismo señaló durante la reunión. En una esquina había una mesa vieja de madera con enormes parlantes encima, y al centro de ese extremo del local, una pequeña mesa a manera de podio para dirigirse a los comuneros reunidos. El piso era de tierra, y unos listones y tocones de madera en los bordes del local se usaban como asientos improvisados.

Mientras llegaban los comuneros, el vicedirector traía el libro de actas en su mochila y otros miembros del consejo directivo acondicionaban el local trayendo algunas sillas prestadas de la escuela para los invitados. El señor Fernando, representante de la empresa maderera e identificado como *patrón* o maderero, y su acompañante Walter ya habían llegado y esperaban a un lado a que la reunión empezara. Los comuneros se acomodaban a los lados: un grupo de hombres se amontonaba alrededor de los parlantes, mientras que las mujeres permanecían más al fondo o a los lados sentadas en el suelo, algunas cargando a sus bebés. Pocos se animaban a ocupar el centro del local.

Los miembros del CAD también estaban presentes; dos de ellos llegaron con pintura en el rostro y ataviados con objetos que formaban parte de su vestimenta oficial: un manojo de *chekopis* o flechas con su arco cruzado en la espalda y una escopeta colgando del hombro, artefactos ashéninkas y foráneos que servían como símbolos de autoridad y para el cumplimiento de sus funciones. Ambos permanecían erguidos y en fila a un lado del local y cerca del lugar ocupado por las autoridades, como un cuerpo de vigilancia encargado de asegurar el mantenimiento del orden.

Antes de empezar, el jefe pidió a una madre de familia que tenía autoridad en la escuela traer una pizarra y plumones para escribir el cálculo de los saldos del negocio de la madera, de modo que todos los comuneros pudieran verlo. En ese momento, el jefe, junto con Pedro y Miguel —otros miembros del consejo directivo— se pasaban una hoja con las equivalencias del volumen de madera y los precios por especie que les había proporcionado el maderero. Uno de ellos sostenía una máquina calculadora en la mano y se alistaba para revisar las cifras que presentaría el empresario, con el fin de calcular el saldo de la comunidad. Ambos eran ashéninkas que habían cursado la secundaria y uno de ellos era miembro del comité de vigilancia de bosques, reconocido por el organismo estatal encargado de otorgar permisos de

extracción en comunidades nativas, quien además había recibido capacitaciones de la Sede Operativa Forestal y de Fauna Silvestre de Atalaya.

Cerca de las 11:00 a.m. llegó el camión del maderero, usado para transportar personal y materiales de las operaciones. El empresario ordenó descargar varias botellas grandes de bebidas gaseosas que se repartieron entre los asistentes. Finalmente, el jefe anunció que la reunión comenzaría.

Primer acto: La presentación, los números y las cuentas

Previo al inicio, los ashéninkas mantenían conversaciones diversas, superpuestas, sin cesar, hasta que el jefe abrió la reunión. Dirigiéndose a la gente en ashéninka —después de advertir a los madereros que usaría su idioma—, presentó a los representantes de la empresa e invitó a prestar atención. Luego cedió la palabra al señor Fernando, representante de la empresa maderera.

Fernando se puso de pie, saludó a los comuneros y dijo que hablaría de tres temas: primero, la multa que el organismo supervisor de la inversión forestal, OSINFOR, había impuesto a la comunidad y la denuncia fiscal contra Claudio, el exjefe; segundo, la cuenta de la extracción de madera, calculada según las especies, precios y gastos cargados a la comunidad para determinar el saldo; y tercero, la coordinación para el apoyo de la empresa en la construcción de viviendas comunales, usando tractores para jalar troncos y su aserradero para producir listones de madera y techos de calamina.

Mientras Fernando hablaba, los comuneros seguían conversando en paralelo, interrumpiéndose unos a otros. Incluso los familiares del jefe, también líderes, se superponían en la palabra. El empresario comenzó explicando lo de la multa cuando una mujer gritó: “¡por qué no se empieza a hablar de los listones de madera!”. La intervención no detuvo a Fernando, pero el murmullo seguía. Finalmente, exasperado, levantó la voz: “¡hay que avanzar, hay que tener orden!”.

Mientras Fernando hablaba la gente continuaba conversando entre ellos de manera desordenada. Es más, en un momento los hermanos y hermanas y otros familiares del jefe que eran líderes de la comunidad, superponían el habla de uno sobre otro. El maderero comenzó hablando sobre la multa de OSINFOR y la denuncia al exjefe, cuando una mujer gritó “porque no se comienza a hablar de los listones de madera”. La gente seguía hablando entre ellos, más de una voz a la vez intercambiada en varias direcciones. En ese momento, el maderero colmó su paciencia y exasperado levantó la voz para decir “hay que avanzar, hay que tener orden”.

Fernando intentó calmar los ánimos: dijo que debería irse a conversar con los funcionarios de OSINFOR para buscar una solución y no dejarlo pasar porque la situación podía empeorar con otras intervenciones como el embargo de bienes. También adelantó que él había hablado con ellos y que había una manera de reducir o no pagar la multa con un trámite para pagarla realizando actividades de vigilancia del bosque y se ofreció a ayudar. Las conversaciones en idioma transcurrían paralelamente hasta que el exjefe aludido dijo: “igual ya está la multa puesta” dando a entender que no había más que hacer y no encontraba una solución porque tampoco proponía alguna salida, aparentemente no entendía el problema en el que estaba comprometido, cabalmente.

Después de llamar a la calma, sobre la deuda, Fernando dijo: “Hay que entender que el exjefe ha cometido un error por no saber, él ha sido engañado, pero hay que ayudar a solucionar” culpando al anterior maderero con el que trabajaba y que, además, es de una empresa rival, al mismo tiempo, mostrándose dispuesto a ayudar diciendo: “ahora, yo tampoco me puedo desentender (del problema)” indicando que también podría afectar su trabajo con la comunidad. “Hay que seguir avanzando” señaló Fernando, para poder pasar al tema de las cuentas de la madera que era el más esperado por la gente.

La atención se centró en el podio en donde se había colocado al frente la pizarra blanca en la que se anotarían los números. El maderero comenzó a leer una por una las cantidades extraídas por especie, el valor que se pagaba por unidad de volumen y el cálculo del total de soles que le correspondía a la comunidad que era el 30% de la venta de la madera según establecía su contrato. Walter, el acompañante del maderero, comenzó a escribir en la pizarra para que todos lo vieran, algunos miraban con curiosidad y expectativa como se iba llenando la pizarra y sumando los totales por especie para dar el total de la ganancia a favor de la comunidad, algo así:

Tornillo= $63592.22 \text{ pt} \times 30\% = 19077.66 \text{ pt} \times 1.50 = \text{S/ } 28,616.00$

Moena= $22497 \text{ pt} \times 30\% = 6749.39 \times 0.80 = \text{S/ } 5,399.60$

Cumala= $45398.1 \times 30\% = 13619.43 \times 0.45 = \text{S/ } 6,128.80$

...

Otros comuneros no prestaban mucha atención y sostenían conversaciones aparte. Por mi parte, tenía dudas sobre cómo se fijaba el porcentaje de la ganancia y los precios por *pt* de madera de cada especie, así como sobre la veracidad de los volúmenes extraídos y comercializados, pues no parecía existir un control ni una vigilancia exhaustiva por parte de la comunidad. Mis sospechas aumentaron cuando Melina, antigua jefa de la comunidad preguntó

por qué no figuraba el shihuahuaco (*Dipteryx* spp.), especie reconocida por su alto valor comercial, junto con otras que ella sabía estaban presentes en el bosque comunal. Fernando respondió simplemente que esas especies no habían sido consideradas en el acuerdo y, por lo tanto, no aparecían en la rendición de cuentas.

El total de la ganancia de la comunidad ascendía a cerca de sesenta mil soles (aproximadamente 16,000 dólares americanos), una suma que a primera vista no parecía despreciable para una zafra. Sin embargo, aunque Pedro y Miguel se pasaban la calculadora de mano en mano, presionando botones para verificar las operaciones que el maderero iba escribiendo en la pizarra, no surgieron mayores cuestionamientos. Al contrario, las autoridades parecían mostrar conformidad con los resultados presentados.



Foto 17. Maderero rindiendo cuentas en Asamblea comunal.

Monitorear la producción de una zafra en la extracción de madera implica actividades muy exigentes para seguir los procesos de tala y transformación de los troncos en tablas. Una operación básica es la medición cuantitativa del volumen —lo que se conoce como “cubicar”—, además de conocer los precios reales de venta. Todo ello requiere conocimientos técnicos y la habilidad de escribir y realizar operaciones matemáticas, competencias que no son fáciles de encontrar en una comunidad con pocos miembros que hayan completado la educación

secundaria. No dejaba de sorprenderme y me preguntaba: ¿por qué confían en este par de hombres? ¿Cómo cuidan realmente sus intereses en este negocio? Pareciera que los papeles, las calculadoras, los números en la pizarra visibles para todos y, en general, la formalidad del discurso en un espacio protocolar, otorgaran una legitimidad incuestionable.

Segundo acto: Los gastos, el saldo y la deuda

Tras la presentación de las ganancias, se borró la pizarra y se comenzaron a anotar nuevos datos: esta vez, los gastos de la comunidad que debían restarse de la ganancia para calcular el saldo. En ese cuadro se incluían los costos de producción acumulados desde el inicio de las operaciones, los gastos en trámites y contratación de profesionales para estudios técnicos —cargados a la comunidad—, y las compras colectivas, como las calaminas destinadas a las casas de los comuneros. También se sumaba una deuda pendiente del año anterior, que ascendía a cerca de setenta mil soles (aproximadamente 19 mil dólares), monto que superaba las ganancias obtenidas en la zafra actual. Esta vez, el negocio ya no me parecía ventajoso.

Después de los cálculos, el saldo resultaba negativo: la comunidad debía ahora más de cien mil soles (cerca de 30 mil dólares), deuda que se arrastraría a la siguiente producción, en un ciclo que parecía repetirse año tras año. Sin embargo, tanto autoridades como comuneros parecían conformes al contar finalmente con una cifra concreta que representara su saldo —aunque fuese en negativo— como el “valor neto” de su relación con el Patrón, lo que les permitía seguir adelante y continuar trabajando con él.

El maderero aprovechó para insistir en el esfuerzo que había hecho para conseguir las calaminas: “no ha sido fácil, he tenido que mandarlas a hacer porque las tiendas no venden grandes cantidades y, además, traerlas hasta aquí implica otro costo, es toda una coordinación y esfuerzo que tienen que reconocer”. Esta era una solicitud que los comuneros habían acordado previamente, pues representaba un beneficio tangible para cada familia, más concreto que una eventual repartición de dinero. Respecto a los pagos administrativos y de estudios técnicos, no hubo mayores observaciones, aunque yo sabía que esos costos se repartían entre empresa y comunidad en partes iguales (50%—50%), proporción que no correspondía a la distribución de las ganancias (70%—30%). Más bien, primero en murmullos y luego en reclamos más directos, salió a relucir la cuestión de las “ayudas” personales del Patrón al jefe y a algunos comuneros: gastos que no aparecían en la pizarra y que parecían constituir una fuente importante de “donaciones” informales que nunca se contabilizaban.

Tercer acto: Los reclamos y las ayudas del Patrón

Tras la presión de los comuneros, los madereros se vieron obligados a colocar en la pizarra una nueva contabilidad: la de los “giros”. Se trataba de hacer visibles, aunque solo parcialmente, transacciones realizadas de manera poco clara y sin la transparencia con la que se habían mostrado las cuentas anteriores. El punto de partida fueron las ayudas o “giros” de dinero que el Patrón entregaba al jefe en sus viajes a la comunidad. Los reclamos giraban en torno a la especial relación entre el *patrón* y el jefe comunal, quien, al ser representante legal de la comunidad, podía refrendar compromisos y acuerdos en su nombre, lo que le daba un trato privilegiado.

Todos sabían de los “giros”: ayudas en dinero que el *patrón* atendía a solicitud de las autoridades o de los comuneros, sobre todo en la ciudad, para cubrir gastos urgentes o cotidianos. Sin embargo, las incomodidades provenían de que no todos recibían esas ayudas — “algunos están chupando más que otros”— y de que no existía información clara sobre cómo se usaban ni cómo afectaban a los saldos. Una excepción aceptada eran las ayudas por emergencias médicas o situaciones de riesgo vital, donde no se cuestionaba la intervención del *patrón* en beneficio de algún comunero o su familiar afectado por un infortunio de este tipo.

El maderero se mostró afectado, temeroso de ser interpelado y perder la imagen de *patrón* generoso y justo que buscaba proyectar. La exjefa Melina denunció que algunos comuneros no habían sido atendidos y que él “no los trataba bien” ni respondía a sus llamadas. El jefe y otros líderes familiares intentaron calmar la situación, reafirmando su confianza en el *patrón* y agradeciéndole sus apoyos. Pero Fernando, molesto, al sentirse atacado intentó desacreditar a Melina: “señora, usted una vez me pidió 2000 soles y se los entregué; déjeme terminar y después habla”. Melina replicó: “sí, después voy a hablar”.

Luego se justificó diciendo: “uno trata de apoyar, pero no puedo estar dando (dinero) a cualquiera sin autorización del jefe, para que luego se lo gasten en licor”, además, recordó que le daba dinero al jefe porque necesitaba su presencia en la ciudad para hacer los trámites con las autoridades. Melina replicó diciendo “yo no me gasto en trago, otros tal vez”.

Más adelante, Miriam, familiar del jefe, tomó la palabra en tono personal y conmovedor:

- **Miriam:** “Yo sí te quiero decir, Fernando, de frente, que has herido mis sentimientos. Sí, tal vez mi hijo ha cometido errores, pero no puede ser que no me hayan atendido en Puerto Ocopa (ciudad en el sector del río Tambo). ¿Acaso tu papá, que es de tu misma empresa, no dijo: ‘no voy a pagar al vago irresponsable de tu hijo’? Eso sí me dolió, no tenía quién me ayude”.

- **Fernando:** “¿Pero yo te he negado?”.
- **Miriam:** “¿Acaso tu papá, que es de tu misma empresa?, como va a decir: ‘no voy a pagar al vago irresponsable de tu hijo’? Eso sí me dolió, no tenía quién me ayude”.

Melina intervino de nuevo: “Sí, a mí me diste 2000 soles y yo qué hice, se los entregué completos a doña Felicia, que está aquí presente, para atender a su mamá enferma”.

Fernando aprovechó para reafirmar que esos montos eran “apoyo por necesidad de salud” y recordó que también había dado dinero para atender al padre del jefe. Agregó: “cuando don Patricio estaba mal, plata no ha faltado; lo que pasó es que su cuerpo ya no resistió”, intentando mostrar que había cumplido su papel de ayudar, aunque el desenlace fuera inevitable. La hermana encargada de cuidar a los padres corroboró: “sí, es verdad, nos ha apoyado y agradezco que nos ayude”. La tensión pareció bajar. El *patrón* cerró diciendo: “hay otros giros que faltan, que dio mi esposa, pero eso ya queda ahí no más”, dando a entender que no serían contabilizados, sino asumidos como donaciones.

Los giros anotados en la pizarra fueron reconocidos por sus beneficiarios presentes en la reunión. Sin embargo, quedaba claro que cada sol “donado” era, en realidad, descontado de las ganancias colectivas: ¿alguna parte provenía realmente de las utilidades personales del *patrón*? ¿O consideraba él que su rol de “asistente social” debía integrarse en la contabilidad de sus transacciones?

En los hechos, el *patrón* controlaba directamente el proceso de producción de la madera, su comercialización, el acceso a las manufacturas y el conocimiento sobre la burocracia estatal que regulaba la extracción forestal, saberes que estaban fuera del alcance de la comunidad. Aun así, se alzaron algunas voces disidentes: “ya no queremos que suba la deuda, queremos pagar”, dijo un comunero al ver que esta había crecido un 30% respecto al año anterior. Melina recordó que antes de empezar a trabajar con Fernando la comunidad había decidido no continuar con empresas, pero que el jefe buscó un nuevo empresario maderero para mantener el negocio.

Acto de cierre: Los acuerdos, nuevos beneficios y la firma del acta

Al cierre de la reunión, los comuneros y autoridades recordaron sus nuevos pedidos al *patrón*. Además del acuerdo para apoyar a todas las familias en la construcción de sus casas de madera con techos de calamina, se añadieron otros compromisos: apoyo económico para los comuneros que viajarían a Atalaya con motivo de las elecciones nacionales (un monto de dinero a repartirse entre todos), una contribución para los jóvenes con ocasión de la celebración del Día de la Primavera, y la oferta de trabajo en la cubicación de madera. Sin embargo, nadie

mostró interés en este último punto, pues debían atender sus chacras y responsabilidades familiares.

Fernando me pidió ayuda para redactar el acta, encargo que acepté a solicitud del jefe, aunque con poco entusiasmo. El maderero insistió en que quedara registrado en el acta “cuánto debe la comunidad”, y así lo hice, sumando todos los pedidos acordados. Los comuneros pasaron a firmar; quienes no sabían escribir lo hicieron con su huella digital impresa con la tinta de un tampón para sellos. Mientras tanto, observé cómo los líderes conversaban de manera más distendida con el *patrón*: uno de ellos le pedía apoyo para el tratamiento médico de su esposa, a lo que Fernando respondió que no llevaba dinero en ese momento y que quizás en Atalaya podría ayudar.

En esas charlas, se reforzaba el reconocimiento a su “generosidad”. Un comunero le decía: “Dios dice que, si alguien te regala un pan, hay que agradecer”, y le pedía no preocuparse por las críticas recibidas en la reunión. Tras la firma, el *patrón* y su acompañante fueron invitados a beber masato en una casa cercana, donde compartieron con autoridades y comuneros. Yo también participé un momento, antes de continuar la masateada en otro lugar.

No pretendo juzgar los saldos de la negociación en términos estrictamente cuantitativos, sino valorar esfuerzos y resultados. A pesar de la evidente brecha en conocimientos técnicos y de las limitaciones en el repertorio de recursos discursivos y performativos más eficaces, la comunidad ha logrado avances, sobre todo si se considera su historia de experiencias con madereros.

Frente a un *patrón* con un discurso bien organizado, que buscaba instalar la narrativa de “buen *patrón*” cumplidor y sacrificado —apoyado en un manejo hábil del lenguaje afectivo, reforzado por cifras y recordatorios de sus “ayudas desinteresadas”—, los ashéninkas consiguieron abrir ciertos espacios de fiscalización, exigir mayor transparencia, extender el cumplimiento de compromisos hacia las ayudas personales y, sobre todo, recalcar la obligación de un trato respetuoso, justo e igualitario para todos.

El liderazgo del anterior jefe ilustra este avance “moderno”: su esfuerzo por aprender y refinar habilidades diplomáticas le permitió formalizar un contrato con un anterior *patrón* maderero, una de las primeras experiencias con permisos forestales legales para generar ingresos comunitarios. Sin embargo, estas capacidades resultaron insuficientes frente a la complejidad creciente de la burocracia estatal. El desconocimiento de normas y procedimientos técnicos lo expuso a engaños y sanciones. En su calidad de jefe, tampoco comprendía plenamente las responsabilidades asociadas: “es solo un papel, acaso me ha lapeado

(golpeado)”, respondió una vez a su sobrina, quien sí veía con gravedad las denuncias contra él que habían resultado de los incumplimientos de las normas y que lo ponía riesgo de sanciones graves por parte de las autoridades estatales.

Estas limitaciones explican la necesidad de educación formal y capacitación técnica, aunque mientras tanto los líderes apelan a los recursos disponibles para sostener performances que reduzcan las desventajas en los negocios con los *wiracocha*. En este proceso, las prácticas diplomáticas ashéninkas se ven obligadas a ajustarse y reinventarse, reelaborando significados y fórmulas de intercambio que permitan relaciones pacíficas y ventajosas. Sin embargo, en la medida en que el aprendizaje de conocimientos técnicos se vuelve más largo y complejo, los líderes tienden a concentrarse en el perfeccionamiento de las formas de comunicación inmediata y eficaz, a través de su performance y puesta en escena.

Así, sus liderazgos pueden generar mejoras concretas para sus pueblos, pero también dan lugar a malentendidos que, en el lenguaje del intercambio, se traducen en negocios truncos, defectuosos o desfavorables, con pérdidas materiales y simbólicas que pueden escalar en tensiones y conflictos dentro de la propia comunidad.

En suma, la asamblea con el *patrón* revela cómo el liderazgo ashéninka se ejerce en clave performativa: un espacio donde la palabra, los gestos, la disposición corporal y los símbolos materiales (pizarras, números, armas, masato) se convierten en recursos de negociación y legitimidad. La puesta en escena no solo organiza la relación de poder con el blanco, sino que también regula las tensiones internas, permitiendo a los líderes representar autoridad y al mismo tiempo exponer la fragilidad de sus recursos frente a los marcos normativos y técnicos externos. Así, la performance del líder ashéninka muestra su doble filo: constituye un medio para reducir asimetrías y afirmar agencia política, pero también expone los límites de un poder sostenido principalmente en la escenificación, vulnerable a malentendidos, manipulaciones y a la creciente complejidad de las reglas del mundo de los blancos.

CONCLUSIONES

Esta tesis se propuso analizar cómo las prácticas de intercambio y comercio entre los ashéninkas del Alto Ucayali configuran mecanismos centrales para la construcción, manejo y transformación de las relaciones sociales e interétnicas en contextos históricos cambiantes en la Amazonia. El estudio partió de la premisa que la organización característica de los ashéninkas en unidades sociales mínimas define un interior en un territorio político o *nampitsi* —el ámbito de lo conocido y familiar— y un exterior de territorios foráneos —el ámbito de lo desconocido y extraño— que se vinculan a través de relaciones de confianza que se construyen, nutren y mantienen a través del intercambio. En el desarrollo de este trabajo se examinó la continuidad de estas prácticas en el tiempo y las formas que toma en la vida cotidiana y como sistema frente a su historia del contacto e integración a la sociedad nacional.

En esa dirección, más allá de concebir estas prácticas como exclusivamente económicas, se argumentó que operan como dispositivos culturales estratégicos que median la vida social, orientan la agencia política y sostienen una matriz relacional profundamente vinculada con formas indígenas de comprender y habitar el mundo. La tesis mostró que constituyen una arena en la que se redefinen posiciones, se actualizan repertorios culturales y se negocian significados en contextos históricos cambiantes. En ese sentido, la investigación procuró también contribuir a una comprensión más compleja y situada de los modos en que los pueblos indígenas de la Amazonía articulan su vida contemporánea con la sociedad nacional, respondiendo a procesos de colonización, expansión estatal y economías extractivas desde una posición activa, histórica y creativa.

Uno de los hallazgos principales de esta tesis es que el intercambio y el comercio, en tanto prácticas sociales significadas por los ashéninkas, constituyen más que simples transacciones de bienes: son actos relacionales con potencia estructuradora y transformadora. Estas prácticas no responden solo a una lógica de la necesidad material, sino que abren espacios para la expresión de afectos, para la construcción de jerarquías, alianzas y mediaciones, y para el ejercicio de poder tanto dentro como fuera del mundo indígena. De ese modo, funcionan como mecanismos relacionales fundamentales para gestionar la diferencia y establecer vínculos tanto en el plano interno como en las relaciones con los "otros", sean estos pueblos vecinos, agentes de la sociedad nacional o actores foráneos.

El análisis etnográfico reveló que el Alto Ucayali —contrario a ciertas narrativas oficiales que lo representan como un espacio marginal o periférico del territorio ashéninka,

respecto a la Selva Central— ha sido, desde el siglo XIX, un territorio dinámico articulado a redes de comercio regional por el río Ucayali. A través de su participación activa en estas redes, los ashéninka no solo se han desplazado espacialmente, sino que han redefinido los sentidos de territorialidad, pertenencia y frontera. Este proceso ha implicado la creación de un territorio relacional, en constante movilidad, donde la conexión con lo foráneo no representa una pérdida, sino una forma de sostener su autonomía bajo nuevas condiciones. La configuración regional que emerge no responde al patrón misionero de la Selva Central, sino a una lógica distinta, marcada por el protagonismo de comerciantes, *patrones* de fundo y redes informales que generaron espacios de intermediación y contacto. Esta lectura contribuye a cuestionar la narrativa hegemónica que sitúa al Alto Ucayali como una frontera reciente o desestructurada, revelando en cambio una historia densa de ocupación, agencia y reelaboración de vínculos.

Las prácticas de intercambio tradicionales, como las asociadas al *ayompari* (socio de trueque), y las contemporáneas, en las que se involucran con agentes del Estado y del mercado, se articulan con una cosmología relacional que distingue entre el "adentro" y el "afuera", lo "próximo" y lo "distante". Esta distinción no es meramente geográfica, sino moral, social y política, y organiza la vida cotidiana, la movilidad y la percepción del otro. Así, el comercio no se limita a la adquisición de bienes, sino que se inscribe en un proceso continuo de elaboración del deseo, la desconfianza y la hospitalidad, atravesado por una profunda conciencia sobre los peligros y las posibilidades del contacto.

Otro eje importante de los hallazgos gira en torno a la organización social y el liderazgo. La investigación mostró que la estructuración socioespacial ashéninka se sostiene más en la lógica de la convivencia y el intercambio dentro y entre los espacios (*nampitsis*), que en el parentesco estricto. El aislamiento relativo, la movilidad y la gestión del adentro y el afuera son categorías clave que permiten entender cómo se construyen comunidades relacionales y no cerradas sobre sí mismas. En este marco, el liderazgo no es un rol unívoco, sino que articula múltiples figuras: el *obayeri*, el *pinkathari*, el *sheripiari* y, especialmente, el *ayompari*, negociador y diplomático, cuya figura se revela central en la gestión de relaciones con los foráneos y en la adaptación estratégica al mundo de los blancos.

En este marco, el liderazgo indígena se configura como una práctica situada que encarna y afina las relaciones entre mundos. Figuras como el *pinkathari* o el *obayeri* asociados a un liderazgo imponente y beligerante en la literatura etnográfica y el *ayompari* asociado a un liderazgo basado en la reciprocidad y ayuda mutua, evidencian la centralidad del intercambio —material y simbólico— en la constitución del poder. Estos liderazgos no son simplemente

funcionales, sino que representan modalidades de mediación entre espacios de alteridad. La figura del líder emerge como una síntesis del movimiento, como "punta de lanza" que conecta el flujo relacional con las estrategias de posicionamiento frente a las jerarquías externas.

Igualmente, la investigación permitió observar cómo las prácticas cotidianas y ritualizadas de intercambio —desde las visitas familiares hasta las fiestas y juegos colectivos como el *chenkarike*— como el compartir, la bebida del *piarentsi* (masato) o el trueque de productos especializados, siguen vigentes como formas elementales de socialización. Estos intercambios están cargados de significación ética y afectiva, y son mecanismos para controlar el deseo, evitar la envidia o los malos pensamientos, y reproducir una vida social armónica. Operan como formas de reproducción cultural donde se socializan emociones, se redistribuyen bienes y se negocia el deseo. El acto de beber *piarentsi* (masato), por ejemplo, condensa una ética del dar, recibir y devolver que busca apagar el deseo, neutralizar el conflicto y reforzar la confianza. Esta práctica, lejos de ser un residuo del pasado, se actualiza en contextos de tensión y diferencia, convirtiéndose en un dispositivo para el mantenimiento de la paz social. De este modo, se reafirman valores como la generosidad, la apertura y la búsqueda de equilibrio en las relaciones, incluso en contextos de desigualdad estructural.

Finalmente, la investigación reveló cómo los ashéninkas desarrollan formas propias de interlocución con las instituciones del mundo de los blancos, apropiándose de estructuras ajenas para convertirlas en recursos relacionales, como en el caso del patronaje o el compadrazgo. Esta apropiación no implica una absorción pasiva, sino una reelaboración que pone en juego saberes lingüísticos, estilos de comunicación performativa, y estrategias para habitar las jerarquías sin perder el control sobre las propias formas de vida. Aunque no siempre logren revertir las desigualdades del sistema dominante, estas estrategias permiten mantener un margen de agencia y dar forma a proyectos de vida indígena en el marco de la modernidad amazónica.

Los hallazgos de esta investigación sugieren repensar el intercambio y comercio ashéninka más allá de las dicotomías tradicionales entre tradición y modernidad, o entre resistencia y asimilación. Mas bien, es una perspectiva relacional y dinámica de la vida social ashéninka, donde las prácticas de intercambio constituyen formas de acción política, moral y cosmológica que no solo responden a contextos históricos cambiantes, sino que también los moldean activamente.

Desde esta perspectiva, el intercambio no se limita a una función económica o instrumental, sino que es una forma de mediación interétnica, de gestión de la alteridad y de construcción de la persona y la colectividad. La figura del *ayompari*, por ejemplo, condensa

esta capacidad de actuar en mundos múltiples, de traducir y negociar entre códigos culturales diversos, y de mantener abierta la posibilidad de relacionarse con el otro sin quedar subordinado. Esta figura desplaza la imagen dominante del líder indígena como solo portavoz comunitario o mediador “hacia afuera”, mostrando en su lugar una forma de liderazgo situada, diplomática y afectiva, que pone en juego conocimientos etnográficos sobre el otro, performatividades del habla, y el dominio del “arte de la distancia”.

Asimismo, esta investigación cuestionó la lectura de los pueblos amazónicos como comunidades cerradas, aisladas o esencialmente endogámicas. El análisis del Alto Ucayali como un espacio relacional —una región tejida por flujos, intercambios, y memorias de contacto— contribuye a una antropología de la movilidad y la frontera que desafía los marcos territoriales rígidos. El territorio no se define como un espacio fijo, sino como un campo de relaciones, de articulaciones entre cercanías y lejanías, de apropiación estratégica de lo externo, y de circulación de saberes, bienes y personas. Esta visión se alinea con propuestas teóricas como las de Tim Ingold (2021) sobre la vida como movimiento y la interrelación como base de la experiencia social.

Por otro lado, los hallazgos también revelan cómo el deseo y su regulación operan como una dimensión clave en la organización de la vida social. Lejos de constituir una simple categoría psicológica o emocional, el deseo aparece como una fuerza generadora de vínculos y de conflictos, y su contención —mediante el compartir, el dar, el apagar el deseo del otro— constituye una ética de la convivencia. Esta ética, que se actualiza en actos como el ofrecimiento insistente del masato, está profundamente imbricada con el equilibrio afectivo, la gestión de la envidia, y la reproducción de la armonía social. En este sentido, la reciprocidad ashéninka no es solo una obligación moral ni un sistema de equivalencias, sino una forma de relación que intenta preservar el orden de las cosas frente a los peligros de la desmesura.

Finalmente, los hallazgos permiten interpretar el proceso de articulación de los ashéninka con las instituciones del Estado y el mercado como un campo de tensión entre agencia y desajuste. Aunque se observa una apropiación estratégica de formas institucionales y un uso performativo del lenguaje político, también emergen límites estructurales —desigualdades en el acceso al conocimiento técnico, asimetrías en la circulación de información, desfases en los marcos normativos— que producen relaciones trucas, frustraciones y conflictos internos. Estas experiencias revelan la fragilidad de los vínculos interinstitucionales y la necesidad de políticas más dialógicas, sensibles a las formas indígenas de entender el poder, el bienestar y el desarrollo.

En conjunto, esta investigación aporta una mirada etnográfica situada sobre la manera en que un pueblo amazónico navega las tensiones entre continuidad cultural y cambio histórico, entre interioridad y apertura, entre deseo y contención, y entre autonomía y dependencia. El intercambio aparece, así como una lente privilegiada para explorar no solo la vida económica o social, sino también los fundamentos éticos, políticos y cosmológicos que sostienen y transforman la vida colectiva en contextos de relaciones interétnicas tensas y conflictivas.

A nivel teórico, esta tesis contribuyó a un replanteamiento de las formas de intercambio en contextos amazónicos desde una perspectiva que trasciende las clasificaciones binarias de tradición/modernidad o comunidad/mercado. Al mostrar cómo el intercambio y el comercio entre los ashéninka del Alto Ucayali constituyen mecanismos fundamentales de producción de lo social, de articulación interétnica y de construcción de la identidad, se propone un marco relacional para analizar los sistemas económicos indígenas como configuraciones ético—políticas antes que meramente utilitarias o funcionales. Este enfoque dialoga críticamente con teorías sobre la reciprocidad (Mauss, Sahlins) al destacar la dimensión afectiva y de contención del deseo que subyace al intercambio, y se vincula con marcos recientes en antropología que enfatizan la performatividad, el cuidado y la intersubjetividad en la reproducción social.

Además, esta investigación contribuyó con los debates sobre agencia indígena y relaciones de poder en contextos de asimetría estructural. En lugar de focalizar únicamente en estrategias de resistencia o adaptación, se planteó una lectura situada de las formas de mediación cultural, donde la figura del *ayompari* y la dinámica del *nampitsi* (intercambio) permitió explorar cómo los ashéninkas generan formas propias de interlocución política, movilizan afectos y saberes, y negocian con instituciones del Estado y actores del mercado desde una posición no subordinada sino relacional adaptando o apropiándose de instituciones foráneas como el patronaje o el compadrazgo.

A nivel metodológico, el trabajo utilizó una perspectiva etnográfica e histórica que articula el análisis de la memoria indígena con datos bibliográficos y la observación participante. Esta combinación permitió reconstruir la historia del contacto desde la perspectiva indígena y, al mismo tiempo, interpretar los procesos contemporáneos proveyéndolos de historicidad. En este sentido, la metodología desarrollada demostró el valor de una aproximación densa, situada y multiescalar para el estudio de dinámicas indígenas en regiones de frontera, así como la pertinencia de combinar distintos tipos de fuentes (etnográficas, orales, históricas) para visibilizar otras versiones de la historia amazónica.

Asimismo, se introdujo una conceptualización de la espacialidad indígena como forma de organización social basada en relaciones de proximidad y distancia, más que en límites territoriales fijos. Esto permite una lectura alternativa de la territorialidad ashéninka que reconoce el papel del movimiento, el aislamiento relativo y la apertura selectiva como estrategias no de marginalidad sino de cuidado y autonomía.

A nivel empírico, esta tesis proporcionó una contribución significativa al conocimiento sobre los ashéninka del Alto Ucayali, una población poco estudiada en relación con otras zonas asháninkas—ashéninkas de la Selva Central. De ese modo, se documentó prácticas y conceptos clave que estructuran su vida social de una manera que no ha sido destacada en otros trabajos, como la bebida del *piarentsi* (masato) como vehículo ritual y ético del intercambio, la fiesta y el juego como forma ritual para el compartir y la redistribución, el papel del deseo en la configuración de los vínculos sociales, y la transformación del liderazgo a formas de diplomacia intercultural. También se visibilizan procesos históricos poco abordados en la antropología peruana, como la expansión comercial y fundiaria por el Ucayali oriental, que configuran una historia regional alternativa a la narración centrada en la evangelización o en la violencia del caucho.

Finalmente, al describir y analizar las experiencias contemporáneas de interacción con el Estado, ONGs y actores económicos, la tesis dio luz a las formas en que los pueblos indígenas reinterpretan y resignifican instituciones “blancas” desde sus propios marcos normativos y afectivos, revelando tanto la agencia como las limitaciones que enfrentan en estos procesos.

Como toda investigación, este trabajo tiene limitaciones inherentes tanto al diseño de la investigación como a las condiciones de campo. En primer lugar, la investigación se basó en una etnografía que, aunque amplia, estuvo limitada por las condiciones particulares de acceso al campo en el Alto Ucayali, en particular, al ser desarrollada en el contexto de la emergencia sanitaria por la pandemia de la COVID 19. La distancia y dificultades logísticas para movilizarse por algunas zonas del territorio estudiado también dificultaron la realización de un trabajo más exhaustivo en ciertos momentos y de mayor duración. A pesar de estos desafíos, la etnografía permitió captar aspectos cruciales de las dinámicas sociales ashéninkas.

Una segunda limitación está relacionada con la dependencia de fuentes orales y la memoria colectiva como principal fuente de información histórica. Si bien las narrativas orales son fundamentales para comprender la perspectiva indígena sobre los procesos históricos, esta fuente está sujeta a la variabilidad de los recuerdos, la interpretación de los narradores y los cambios generacionales. Las versiones sobre el contacto y la colonización, por ejemplo, son

diversas y, en algunos casos, fragmentadas, lo que ha dificultado la reconstrucción de una línea histórica continua. No obstante, este desafío se abordó mediante la triangulación con fuentes archivísticas y la colaboración de interlocutores de diferentes generaciones. Igualmente, aunque se tuvo participación de algunas mujeres indígenas no se tuvo una perspectiva de género más balanceada.

Otro aspecto que limita esta investigación es el hecho de que se centra exclusivamente en los ashéninka del Alto Ucayali. Aunque los hallazgos pueden ser representativos de otros grupos ashéninkas en la región, la investigación no puede generalizar los resultados a toda la población ashéninka o a otras comunidades indígenas amazónicas. Las dinámicas interculturales, los sistemas de intercambio y las relaciones con actores externos pueden variar significativamente en función del contexto geográfico, histórico y cultural de cada comunidad. De este modo, es importante interpretar los resultados con una conciencia de su especificidad local y de las particularidades de la región de estudio.

Una limitación adicional se relaciona con el alcance temporal de la investigación. Si bien se ha logrado trazar una línea histórica desde el contacto inicial con los colonizadores hasta los procesos contemporáneos, la historia de las dinámicas de intercambio y comercio ashéninka abarca períodos más amplios que no fueron completamente explorados.

A pesar de los avances logrados en esta investigación, quedan abiertas nuevas perspectivas para futuras indagaciones sobre el pueblo ashéninka del Alto Ucayali y sobre los procesos de intercambio y comercio en la Amazonía peruana en general. Esta tesis ha ofrecido una perspectiva que fusiona los aspectos históricos, socioculturales y económicos del pueblo ashéninka, pero existen múltiples dimensiones que merecen un examen más profundo y detallado.

Una de las principales áreas de investigación futura es la exploración más exhaustiva de los cambios en las prácticas de intercambio y comercio en relación con la expansión del mercado y las políticas neoliberales de las últimas décadas. Si bien este estudio ha abordado cómo las relaciones interétnicas de los ashéninka se han transformado con la llegada de los actores externos, una investigación más amplia podría profundizar en los efectos de la economía globalizada en sus prácticas comerciales tradicionales. Esto incluye la introducción de nuevas tecnologías como el internet satelital, la expansión del narcotráfico, el acceso a fuentes financieras privadas y públicas, y las formas en que estas influencias reconfiguran las relaciones dentro de la comunidad y con las sociedades circundantes. También sería interesante investigar los efectos del cambio climático y la deforestación en los modos de vida ashéninka,

particularmente en lo que respecta a la disponibilidad de recursos naturales que históricamente han sustentado sus prácticas de intercambio.

Otra área de investigación relevante es el estudio de las formas de liderazgo que emergen en este contexto de interacción interétnica. Si bien este trabajo ha identificado formas de liderazgo diplomático y estratégico dentro de la estructura social ashéninka, una exploración más detallada sobre cómo estas formas de liderazgo se negocian y se ejercen en el contexto de la economía de mercado, los proyectos de desarrollo y las relaciones con las ONGs y el gobierno podría ofrecer una visión más precisa de los nuevos mecanismos de poder y resistencia en movimiento.

En resumen, aunque esta investigación ha ofrecido una visión significativa sobre los procesos de intercambio y comercio entre los ashéninka del Alto Ucayali, las preguntas no resueltas y las áreas de posible exploración son muchas, lo que abre la puerta a futuras investigaciones que continúen aportando al entendimiento de este pueblo y de los pueblos indígenas de la Amazonía en general.

BIBLIOGRAFIA

ACUÑA, A.; ROJAS, R. **La historia jamás contada sobre la época del caucho. Dos testimonios indígenas**. Lima: Instituto del Bien Común, 2015.

ALBERT, B. Associações indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia brasileira. Em: RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos Indígenas No Brasil 1996/2000**. São Paulo, SP: ISA, 2000. p. 197–207.

ALBERT, B. “**Situação Etnográfica**” e **Movimentos Étnicos**. Notas sobre o trabalho de campo pós—malinowskiano. CAMPOS — Revista de Antropologia Social, v. 15, n. 1, 30 jun. 2014.

ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte—Amazonico**. [s.l.] IRD Éditions, 2002.

ALÈS, C. Les tribus indiennes de l’Ucayali au XVI^e siècle. **Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines**, v. 10, n. 3, p. 87–97, 1981.

ALICARDE BALESTRA, A. “**Owa, manako... tia, manako**” **O mal—entendido e a troca no universo madiha**. Doutorado—Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

AMICH, J. **Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa**. Lima: Ed. Milla Batres, 1975.

APPADURAI, A. (ED.). **La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías**. México: Consejo Nal. para la Cultura y las Artes, 1991.

BARRETO, R. **Paisagens vividas e em movimento entre os Asháninka do Rio Ene**. Doutorado—Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2018.

BODLEY, J. H. **Campa socio—economic adaptation**. Ph.D.— Eugene, Oregon: University of Oregon, 1970.

BODLEY, J. H. Deferred Exchange among the Campa Indians. **Anthropos**, v. 68, n. 3/4, p. 589–596, 1973.

BOURDIEU, P. **Outline of a theory of practice**. 25. printing ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.

BROWN, M. F. Facing the State, Facing the World: Amazonia’s Native Leaders and the New Politics of Identity. **L’Homme**, v. 33, n. 126/128, p. 307–326, 1993.

BROWN, M. F.; FERNÁNDEZ, E. **War of shadows: the struggle for utopia in the Peruvian Amazon**. Berkeley, Calif.: Univ. of Calif. Press, 1991.

CAMUS, A. **El mito de Sísifo**. 8a. reimp ed. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

CASANTO SHINGARI, E.; MACERA, P. **El poder libre asháninca: Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito**. 1. ed ed. Surquillo, Lima, Perú: Universidad de San Martín de Porres, Fondo Editorial, 2009.

CASEMENT, R. **Libro azul británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo ; correspondencia sobre el trato dado a sujetos de la colonia británica e indios nativos empleados en la recolección de caucho en la zona de Putumayo ; (presentado a ambas cámaras del parlamento por orden de Su Majestad, julio 1912)**. Lima, Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP [u.a.], 2012.

CHAUMEIL, J.—P. “Os novos chefes...” — **práticas políticas e organizações indígenas na amazônia peruana**. *História Revista*, v. 5, n. 1, 25 jul. 2010.

CHIRIF, A. **Después del caucho**. Primera edición ed. Lima, Perú : Copenhague, Dinamarca : Lima, Perú: Lluvia Editores : CAAAP, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica ; IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas ; Instituto del Bien Común, 2017.

CHIRIF, A.; CORNEJO CHAPARRO, M. (EDS.). **Imaginario e imagenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo**. Lima: Centro Amazonico de Antropologia y Aplicacion Practica [u.a.], 2009.

CLASTRES, P. **La sociedad contra el estado**. 1. ed ed. Barcelona: Monte Avila Editores, 1978.

COMISIÓN DE LA VERDAD. **Informe Final – Comisión de la Verdad y Reconciliación**. [s.l.] CVR, 2003.

CONKLIN, B. A.; GRAHAM, L. R. **The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco—Politics**. *American Anthropologist*, v. 97, n. 4, p. 695–710, 1 dez. 1995.

D’ANS, A.—M. **Encounter in Peru**. Em: HVALKOF, S.; AABY, P. (Eds.). *Is God an American? an anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics*. Document / IWGIA/Survival International. Copenhagen : London: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) ; Survival International, 1981. p. 145–162.

ELICK, J. W. **An Ethnography of the Pichis Valley Campa of Eastern Peru**. Ph.D.—[s.l.] University of California, 1969.

ESPINOSA DE RIVERO, O. **La repetición de la violencia; Informe sobre la situación de los Asháninka de los ríos Ene y Tambo, Selva Central**. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1994.

EVANS—PRITCHARD, E. E. **Los nuer**. Barcelona: Anagrama, 1977.

FABIAN, J. **Time and the other: how anthropology makes its object**. New York: Columbia University Press, 2014.

FAUSTO, C. The friend, the enemy, and the anthropologist: hostility and hospitality among the Parakanã (Amazonia, Brazil). **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 18, n. s1, p. S196–S209, 1 jun. 2012.

FAUSTO, C.; HECKENBERGER, M. (EDS.). **Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives**. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

FERNÁNDEZ, L. **Construcción identitaria de los jóvenes ashéninkas del Gran Pajonal en el siglo XXI**. Magister—Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2017.

FISHER, W. H. **Rain forest exchanges: industry and community on an Amazonian frontier**. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.

FRANCIS, P. D. et al. **Networks of the past: regional interaction in archaeology: proceedings of the Twelfth Annual Conference, the Archaeological Association of the University of Calgary**. 2nd print ed. Calgary: University of Calgary, Archaeological Association, 1984.

GARCÍA HIERRO, P. **De la esclavitud a la democracia: antecedentes del Proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal**. Em: GARCÍA HIERRO, P.; HVALKOF, S.; GRAY, A. (Eds.). **Liberación y derechos territoriales en Ucayali—Perú**. Documento IWGIA. Copenhague: IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 1998. p. 13–82.

GARCÍA HIERRO, P.; HVALKOF, S.; GRAY, A. **Liberación y derechos territoriales en Ucayali—Perú**. Copenhague: IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 1998.

GARCÍA JORDÁN, P. **El indio es la caña, los patrones son el trapiche y el jugo de la caña son los aviadores**. Reflexiones sobre la explotación cauchera en el Ucayali en los inicios del siglo XX. *Boletín americanista*, n. 45, 11 jan. 1995.

GARCÍA JORDÁN, P.; ROUX, J.—C. (EDS.). **La construcción de la Amazonía andina, siglos XIX—XX: procesos de ocupación y transformación de la Amazonía peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960**. 1era ed. Quito: Abya—Yala, 1995.

GOFFMAN, E. **La Presentación de la persona en la vida cotidiana**. Tradução: Flora Setaro; Tradução: Hildegard B. Torres Perrén. Buenos Aires: Amorrortu, 1981.

GORDON, C. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin—Mebêngôkre**. 1a. ed ed. São Paulo, SP: Rio de Janeiro, RJ: Editora UNESP: Instituto Socioambiental; Núcleo de Transformações Indígenas, 2006.

GOW, P. **Helpless – the affective preconditions of Piro social life**. Em: OVERING, J.; PASSES, A. (Eds.). **The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia**. London: Routledge, 2000.

GRAY, A. **Demarcando desarrollo**. Em: GARCÍA HIERRO, P.; HVALKOF, S.; GRAY, A. (Eds.). **Liberación y derechos territoriales en Ucayali—Perú**. Documento IWGIA. Copenhague: IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 1998. p. 169–221.

HECKENBERGER, M. J. **Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative**. Em: HILL, J. D.; SANTOS—GRANERO, F. (Eds.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. [s.l.] University of Illinois Press, 2002. p. 99–122.

HILL, J. D. (ED.). **Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past**. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

HILL, J. D.; SANTOS—GRANERO, F. (EDS.). **Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia**. Urbana: University of Illinois Press, 2002.

HIRSCH, E. **Introduction: Working Through Other People's Descriptions**. Em: Property, substance, and effect: anthropological essays on persons and things. *Classics in ethnographic theory*. New edition ed. Chicago: HAU Books, 2022. p. ix–xxxiii.

HOWARD, C. **A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai**. Em: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Eds.). *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte—Amazonico*. Erscheinungsort nicht ermittelbar: IRD Éditions, 2002. p. 25–56.

HUGH-JONES, S. **Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in Northwest Amazonia**. Em: HUMPHREY, C.; HUGH—JONES, S. (Eds.). *Barter, exchange, and value: an anthropological approach*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992. p. 42–74.

HUGH-JONES, S. **Bride-service and the absent gift**. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 19, n. 2, p. 356–377, jun. 2013.

HUMPHREY, C.; HUGH—JONES, S. (EDS.). **Barter, exchange, and value: an anthropological approach**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1992.

HVALKOF, S. **De la esclavitud a la democracia: antecedentes del Proceso indígena del Alto Ucayali y Gran Pajonal**. Em: GARCÍA HIERRO, P.; HVALKOF, S.; GRAY, A. (Eds.). *Liberación y derechos territoriales en Ucayali—Perú*. Documento IWGIA. Copenhagen: IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 1998. p. 85–167.

HVALKOF, S.; AABY, P. (EDS.). **Is God an American? an anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics**. Copenhagen : London: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) ; Survival International, 1981.

HVALKOF, S.; VEBER, H. **Los Ashéninka del Gran Pajonal**. Em: SANTOS GRANERO, F.; BARCLAY REY DE CASTRO, F. (Eds.). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Travaux de l'Institut français d'études andines. Panamá: Smithsonian tropical research institute, 2005. p. 75–279.

INGOLD, T. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Repr ed. London: Routledge, 2000.

INGOLD, T. **Being alive: essays on movement, knowledge and description**. New edition ed. London: Routledge, 2021.

INOACH SHAWIT, G. **Entre la dependencia y la libertad: siempre Awajún**. Primera edición ed. Lima, Perú: Centro de Políticas Públicas y Derechos Humanos — Perú EQUIDAD : IWGIA, 2021.

KILLICK, E. **Living apart: separation and sociality amongst the Ashéninka of Peruvian Amazonia**. Ph.D. London: London School of Economics, 2005.

KILLICK, E. **Godparents and Trading Partners: Social and Economic Relations in Peruvian Amazonia**. *Journal of Latin American Studies*, v. 40, n. 2, p. 303–328, 2008.

LATHRAP, D. W. **The Upper Amazon**. London: Thames & Hudson, 1970.

LATHRAP, D. W. **The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of pre-Columbian South America**. *World Archaeology*, v. 5, n. 2, p. 170–186, out. 1973.

LEHNERTZ, J. **Juan Santos: Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742— 1752)**. *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972.

LÉVI—STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. Barcelona y Buenos Aires: Paidós, 1988.

LEVI—STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. [s.l.] Papirus Editora, 1996.

LOWIE, R. H. **Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines**. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 78, n. 1/2, p. 11, 1948.

MARCUS, G. E. **What Is At Stake—And Is Not—In The Idea And Practice Of Multi—Sited Ethnography**. *Canberra Anthropology*, v. 22, n. 2, p. 6–14, 1999.

MAUSS, M. **Ensayo Sobre el Don: Forma y Función Del Intercambio en Las Sociedades Arcaicas**. 1st ed ed. Bogota: Katz Editores, 2009.

MCCALLUM, C. **Gender, Personhood and Social Organization Amongst the Cashinahua of Western Amazonia**. [s.l.] London School of Economics — LSE, 1989.

MEGGERS, B. J. **O paraíso ilusório revisitado**. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 8, p. 33–55, 2 dez. 1998.

MENDES, M. **Etnografia Preliminar dos Ashaninka da Amazonia Brasileira**. Mestrado— [s.l.] Universidade Estadual de Campinas, 1991.

MIHAS, E. **Upper Perené Arawak narratives of history, landscape, and ritual**. Lincoln: University of Nebraska press, 2014.

NEVES, E. G. **Changing perspectives in amazonian archaeology**. 1999. Disponível em: <<https://api.semanticscholar.org/CorpusID:134248205>>

OHNUKI—TIERNEY, E. **Kamikaze, cherry blossoms, and nationalisms: the militarization of aesthetics in Japanese history**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

OSORIO, M. L. **Landscape Appropriation and Socio—environmental Adaptability of Ashéninka People in the border area of Amazonian Peru and Brazil**. Master—[s.l.] University of Kent, 2012.

OSORIO, M. L. **Viviendo bien, muriendo mal: Los Ashéninka del Alto Tamaya en la frontera de la Amazonía peruana con Brasil**. Anuário Antropológico, v. 43, n. 2, p. 141–171, 2018.

OSORIO, M. L. **Migración y visibilización Asháninka y Ashéninka y la formación de nuevas comunidades nativas en las “tierras libres” entre la Selva Central y el Brasil**. Em: MINISTERIO DE DESARROLLO AGRARIO Y RIEGO DEL PERÚ. MIDAGRI (Ed.). La situación de tierras, territorios y recursos naturales de los pueblos indígenas en la Amazonía peruana. [s.l: s.n.]. p. 97–106.

OVERING, J.; PASSES, A. (EDS.). **The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia**. London: Routledge, 2000.

PEIRANO, M. **Etnografia não é método**. Horizontes Antropológicos, v. 20, n. 42, p. 377–391, dez. 2014.

PIMENTA, J. **Índio não é todo igual. A construção Ashaninka da história e da política**. Doutorado—Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

PIMENTA, J. **Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia**. Série Antropologia, 392. p. 34, 2006.

PIMENTA, J. **“Viver em comunidade”: O processo de territorialização dos Ashaninka do rio Amônia**. Anuário Antropológico, v. 32, n. 1, p. 117–150, 2007.

PIMENTA, J. **Parceiros de Troca, Parceiros de Projetos. O ayompari e suas variações entre Ashaninka do Alto Juruá**. Em: SMILJANIC, M. I.; PIMENTA, J.; BAINES, S. G. (Eds.). Faces Da Indianidade. [s.l.] Nexo Design, 2009.

PIMENTA, J. **“Alteridade contextualizada”: variações ashaninkas sobre o branco**. Anuário Antropológico, n. I, p. 279–306, 1 jul. 2015.

PIMENTA, J. **“All together” Leadership and Community among the Asháninka (Brazilian Amazon)**. Em: VEBER, H.; VIRTANEN, P. K. (Eds.). Indigenous Perceptions and Changing Forms of Leadership in Amazonia. [s.l.] University Press of Colorado, 2017. p. 169–196.

PIMENTA, J. **Unir para além da fronteira: Um esboço da etnopolítica transnacional ashaninka**. Anuário Antropológico, v. v.43 n.2, p. 173–204, 2018.

RAMOS, A. R. **Indigenism: ethnic politics in Brazil**. Madison, Wis.: The Univ. of Wisconsin Press, 1998.

RAMOS, A. R. **Uma crítica da (des) razão indigenista**. Anuário Antropológico, v. 32, n. 1, p. 95–115, 2007.

RAMOS, A. R. **Sobre malentendidos interétnicos**. Universitas Humanística, v. 80, n. 80, 1 jul. 2015.

RAMOS, A. R. **Apresentação**. Anuário Antropológico, v. v.43 n.2, p. 13–24, 2018.

RENARD CASEVITZ, F.—M. **Guerre, violence et identité à partir des sociétés du piémont amazonien des Andes centrales**. Anthropologie et histoire, v. 21, p. 81–98, 1985.

RENARD—CASEVITZ, F. M. et al. **Al este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII**. Quito: Abya—Yala, 1988.

RENARD—CASEVITZ, F.—M. **Las fronteras de las conquistas en el siglo XVI en la Montaña meridional del Perú**. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, v. 10, n. 3, p. 113–140, 1981.

RENARD—CASEVITZ, F.—M. **Guerriers du sel, sauniers de la paix**. L'Homme, v. 33, n. 126/128, p. 25–43, 1993.

ROBERTE HAMAYON. **Why We Play: An Anthropological Study**. [s.l.] HAU Books, 2018.

ROJAS, R.; ACUÑA, A. **La historia jamás contada sobre la época del caucho: dos testimonios indígenas**. Lima: Instituto del Bien Común, 2015.

ROJAS ZOLEZZI, E. **El morral del colibrí: mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los Ashaninka del Oriente peruano**. Primera edición ed. Lima, Perú: Editorial Horizonte, 2014.

ROJAS ZOLEZZI, E. C. **Cuando los guerreros hablan: los indígenas campa ashaninka y nomatsiguenga y la guerra contra Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru en la Selva Central Peruana**. Primera edición ed. Lima, Perú: Editorial Horizonte, 2016.

ROMANI, M. **Toponimia en el Gran Pajonal con especial atención a los topónimos de afiliación Asháninka**. Licenciatura—Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.

ROUX, J.—C. **El reino del oro negro del Oriente peruano: una primera destrucción del medio amazónico, 1880—1910**. Em: GARCÍA JORDÁN, P. (Ed.). La construcción de la Amazonía andina, siglos XIX—XX: procesos de ocupación y transformación de la Amazonía peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960. Colección "Biblioteca Abya—Yala. 1a ed ed. Quito: Abya—Yala, 1995. p. 107–151.

RUBENSTEIN, S. L. **Steps to a Political Ecology of Amazonia**. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 2, n. 2, 1 dez. 2004.

SAHLINS, M. **Stone age economics**. London ; New York, NY: Routledge Classics, 2017.

SANTOS GRANERO, F. **enigma de la endoguerra asháninka: ¿accidente histórico o mandato cultural?** Amazonía Peruana, n. 32, p. 11–37, 14 jun. 2019.

SANTOS GRANERO, F.; BARCLAY, F. **La frontera domesticada: historia económica y social de Loreto, 1850—2000**. [s.l.] Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

SANTOS GRANERO, F.; BARCLAY, F. **Introducción**. Em: SANTOS GRANERO, F.; BARCLAY, F. (Eds.). Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Travaux de l'Institut français d'études andines. Panamá: Smithsonian tropical research institute, 2005.

SANTOS—GRANERO, F. **Introducción: Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena**. Em: SANTOS—GRANERO, F. (Ed.). Globalización y cambio en la Amazonía indígena. Colección “Biblioteca Abya—Yala”; Colección “Biblioteca Abya—Yala”; 37. 1. co—ed ed. Quito, Ecuador: FLACSO : Ediciones Abya—Yala, 1996. p. 7–43.

SANTOS—GRANERO, F. **The Arawakan Matrix**. Em: SANTOS—GRANERO, F.; HILL, J. D. (Eds.). Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia. [s.l.] University of Illinois Press, 2002. p. 25–50.

SANTOS—GRANERO, F. **Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity**. Journal of the Royal Anthropological Institute, v. 13, n. 1, p. 1–18, 1 mar. 2007.

SANTOS—GRANERO, F.; BARCLAY, F. **Ordenes y desórdenes en la selva central: historia y economía de un espacio regional**. 1. ed ed. Lima, Perú : Quito, Ecuador: Instituto de Estudios Andinos : IEP Ediciones ; FLACSO, Sede Ecuador, 1995.

SARMIENTO, J. P. **Kametsa asaiki : the pursuit of the “good life” in an Ashaninka village (Peruvian Amazonia)**. Ph.D.— Saint Andrews: University of Saint Andrews, 2011.

SCHÄFER, M. **Ayompari, amigos y el látigo: El trueque ashéninka en el entramado social y económico del Gran Pajonal, Perú**. Primera edición ed. Lima: Fondo Editorial PUCP, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2023.

SCHOPENHAUER, A. **Parerga y paralipómena: II**. Tradução: Pilar López de Santa María. 2. ed ed. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

SCOTT, J. C. **Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance**. Nachdr. ed. New Haven: Yale Univ. Press, 2000.

SIMMEL, A. **Privacy is not an Isolated Freedom**. 2017. Disponível em: <<https://api.semanticscholar.org/CorpusID:186768999>>

SMITH, R. C. **Deliverance from chaos for a song: preliminary discussion of Amuesha music**. Ph.D.—New York: Cornell University, 1977.

SMITH, R. C. **The Summer Institute of Linguistics: Ethnocide Disguised as a Blessing**. Em: HVALKOF, S.; AABY, P. (Eds.). *Is God an American? an anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics*. Document / IWGIA/Survival International. Copenhagen: London: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA); Survival International, 1981. p. 121–132.

SMITH, R. C. **“The Dialectics of Domination in Peru: Native Communities and the Myth of the Vast Amazonian Emptiness : an Analysis of Development Planning in the Pichis Palcazu Special Project**. [s.l.] Cultural Survival, 1982.

SMITH, R. C. **El Don que hiere: reciprocidad y gestión de proyectos en la Amazonía indígena**. Em: SMITH, R. C.; PINEDO, D. (Eds.). *El cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bosques en la Amazonía*. Estudios de la sociedad rural, 21. 1era. ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002a. p.155—179.

SMITH, R. C. Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional. Reflexiones sobre el accidentado camino recorrido. Em: MORIN, F.; SANTANA, R. (Eds.). **Lo transnacional: instrumento y desafío para los pueblos indígenas**. 1era. ed. Quito: Ediciones Abya—Yala, 2002b. p. 203–241.

STRATHERN, M. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. 3. paperback print ed. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 1988.

STRATHERN, M. **Property, substance, and effect: anthropological essays on persons and things**. New edition ed. Chicago: HAU Books, 2022.

TIBESAR, A. S. **The Salt Trade among the Montana Indians of the Tarma Area of Eastern Peru**. *Primitive Man*, v. 23, n. 4, p. 103–108, 1950.

TURNER, T. **Ethno—Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society**. Em: HILL, J. D. (Ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 235–281.

TURNER, V. W. **From ritual to theatre: the human seriousness of play**. New York City: Performing Arts Journal Publications, 1982.

VAN DER GEEST, S. **Privacy from an Anthropological Perspective**. Em: VAN DER SLOOT, B.; DE GROOT, A. (Eds.). *The Handbook of Privacy Studies. An Interdisciplinary Introduction*. [s.l.] Amsterdam University Press, 2018. p. 413–444.

VARESE, S. **La sal de los cerros: resistencia y utopía en la Amazonía peruana**. 4. ed. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2006.

VEBER, H. **Variabilities of indigenous leadership: Asháninka notions of headship in Peru’s Selva Central**. Em: VEBER, H.; VIRTANEN, P. K. (Eds.). *Indigenous Perceptions and Changing Forms of Leadership in Amazonia*. [s.l.] University Press of Colorado, 2017. p. 75–106.

VEBER, H. M. (ED.). **Historias para nuestro futuro: narraciones autobiográficas de líderes Asháninkas y Ashéninkas = Yotantsi ashi Otsipaniki**. Copenhagen: Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas, 2009.

VEBER, H.; VIRTANEN, P. K. (EDS.). **Creating dialogues: indigenous perceptions and changing forms of leadership in Amazonia**. Boulder: University Press of Colorado, 2017.

VIANA, P. A. **Ibechiriajeta, ser/estar alegre, uma cosmopolítica Asháninka do rio Ene**. Doutorado—Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society**. The University of Chicago Press. 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 4, n. 3, p. 469, set. 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Caníbales: Líneas de Antropología Postestructural**. 1st ed ed. Bogota: Katz Editores, 2010.

WEISS, G. Campa Cosmology. **Ethnology**, v. 11, n. 2, p. 157–172, 1972.

WEISS, G. Campa Organization. **American Ethnologist**, v. 1, n. 2, p. 379–403, 1974.

WEISS, G. Campa ribereños. Em: SANTOS GRANERO, F.; BARCLAY REY DE CASTRO, F. (Eds.). **Guía etnográfica de la Alta Amazonía**. Travaux de l'Institut français d'études andines. Panamá: Smithsonian tropical research institute, 2005. v. Vp. 1–74.